ГЕГЕЛЬ

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ


Ф
Н

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Георг Вильгельм Фридрих

ГЕГЕЛЬ

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

«МЫСЛЬ»

МОСКВА — 1975

1Ф
Г27

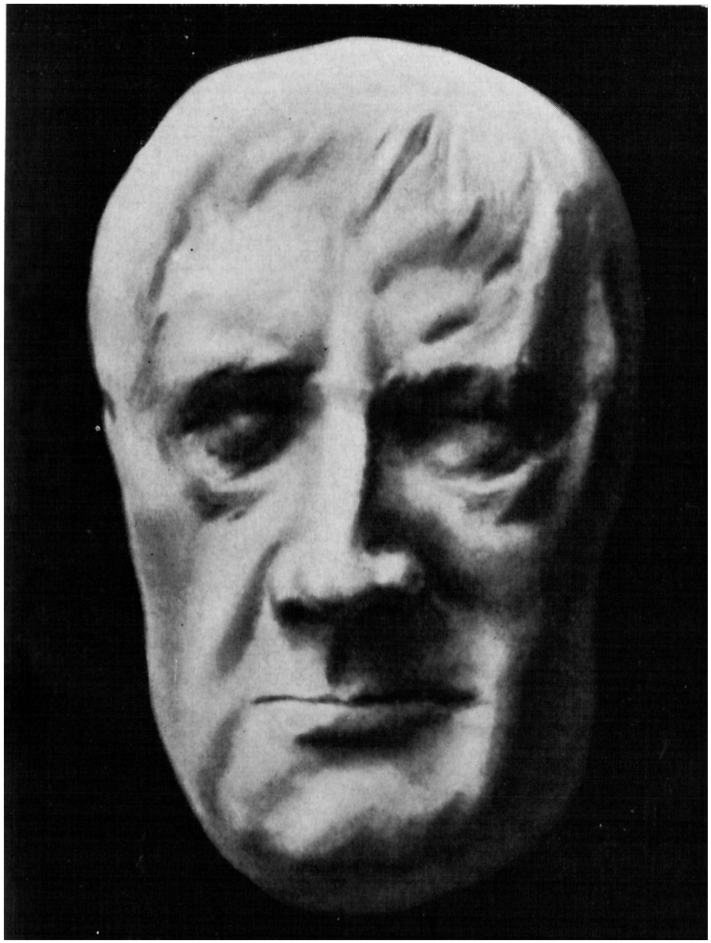
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Общая редакция и вступительная статья *А. В. ГУЛЫГИ*

Перевод с немецкого *М. И. ЛЕВИНОЙ*

Г $\frac{10501\text{-}127}{004(01)\text{-}75}$ подписное

© Издательство «Мысль», 1975,
вступительная статья, перевод



ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ГЕГЕЛЯ

Советский читатель впервые получает возможность ознакомиться с главными работами Гегеля по философии религии, своевременность опубликования которых диктуется по меньшей мере тремя обстоятельствами.

Прежде всего запросами современной идейной борьбы. Религия, хотя и претерпевает серьезный кризис, все же продолжает играть ведущую роль в духовной жизни буржуазного общества. Да и в социалистических странах, где она давно утратила господствующее положение, сотни тысяч людей искренне верят в бога. Запретить религию нельзя, полемический же диалог возможен только при знании аргументов противника и умении их опровергнуть. Особый интерес в этой связи представляет богословская концепция, взрывающая религию изнутри. Именно такова философия религии Гегеля.

Далее, гегелевское учение о религии — необходимое и весьма важное звено в истории европейского свободомыслия. Звучит это парадоксально, но факт остается фактом: именно отсюда вырос атеизм Фейербаха. Историко-атеистический интерес к философии религии Гегеля неоспорим.

Наконец, историко-философский аспект проблемы. Мировоззрение Гегеля формировалось в лоне теологических исканий, далеких от ортодоксии, порою антиклерикальных, но порожденных раздумьями о сущности бога и человека. Диалектика родилась из попыток решить широкий круг проблем, в том числе и религиозно-этических. А в дальнейшем философия религии оказалась наиболее слабым звеном системы. Споры вокруг нее привели к

крушению гегельянства. Для того чтобы понять, как возникла и как распалась диалектика Гегеля, надо обратиться к его учению о религии. Знакомство с ним обогатит нашу философскую культуру.

1. У истоков гегелевской диалектики

Гегель получил богословское образование. Он окончил теологическое отделение Тюбингенского университета, защитил магистерскую диссертацию по церковной истории Вюртемберга, однако от духовной карьеры отказался. Радикальные политические убеждения, сложившиеся под влиянием французской революции, антипатия к церкви, возникшая как следствие монастырско-казарменных порядков, царивших в университете, удержали Гегеля от того, чтобы стать священником. Но проблемы религии в течение еще долгого времени занимают доминирующее положение в его духовном мире, через их призму он смотрит на многие другие проблемы мировоззрения.

Покинув Тюбинген, Гегель отправляется в Берн, чтобы занять там место домашнего учителя в богатой семье. В Берне он продолжает работу над начатым еще в университете первым своим самостоятельным произведением. Оно осталось незавершенным и было опубликовано много лет спустя после смерти философа под названием «Народная религия и христианство». Народная религия, по Гегелю,— это языческие верования античного общества, демократические порядки которого для молодого Гегеля были образцом государственности. Народная религия — порождение и основа свободы, в условиях которой человек чувствует себя органической частью государственного целого. О христианстве этого сказать нельзя. Его догматы обращены не к роду, а к индивиду, это религия народов, утративших свободу, она покоится не на гармонии индивида и коллектива, а на подчинении индивида авторитету и традиции. Христианство «позитивно». В Берне же Гегель пишет работу, специально посвященную «позитивности» христианства. «Позитивная религия,— читаем мы здесь, — противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения, для рассудка и для разума недосягаемые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, на-

сильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания, без личной заинтересованности»[1]. Весьма нелестная характеристика для религии, в лоне которой вырос мыслитель!

В. Дильтей, впервые обративший внимание на ранние работы Гегеля, старался не замечать подобных пассажей. Согласно его концепции, молодой Гегель находится целиком во власти христианских представлений, эволюционируя от кантианского рационализма к мистическому пантеизму. Безусловной заслугой Георга Лукача является более внимательное прочтение и глубокое истолкование ряда литературных опытов будущего великого диалектика. За теологической оболочкой Лукач увидел социально-критическое содержание, стремление осмыслить проблемы буржуазного общества и современной политической борьбы[2]. В понятии «позитивность» он справедливо распознал зародыш будущего «отчуждения». О ранних работах Гегеля Лукач писал, что «они в своей основной тенденции направлены против христианской религии»[3]. Эта характеристика верна в отношении двух вещей: «Народная религия и христианство» и «Позитивность христианской религии». Дильтей выглядит здесь полностью посрамленным.

Но из поля своего рассмотрения Лукач исключил работу Гегеля «Жизнь Иисуса» (не знать ее он не мог); в его фундаментальном исследовании «Молодой Гегель» нет даже упоминания о ней. Отсюда неполнота картины, определенное упрощение дела. Согласно Лукачу, в бернский период Гегель мыслит только социальными категориями. «Субъект общественно-исторического процесса был в то время для Гегеля всегда коллективным. Отделение индивида от непосредственной социальности его жизни в античных городских республиках, возникновение «приватного человека» представлялись тогда Гегелю самыми

---

[1] *Гегель.* Работы разных лет, т. 1. М., 1970, стр. 89. Работа написана в 1795 г., но процитированный отрывок из введения к ней относится к 1800 г.

[2] В этом плане богатый фактический материал содержит книга Д'Ондта «Потаенный Гегель» («Hegel secret»). «В начале Французской революции, — пишет Д'Ондт, — решительный республиканизм зачастую сочетался с внимательным истолкованием богословских текстов». (Цитируем по немецкому изданию. *J. D'Hondt.* Die geheimen Quellen des Hegelschen Denkens. Berlin, 1972, S. 51.)

[3] *G. Lucács.* Der junge Hegel. Berlin, 1954, S. 38.

явными признаками распада». Только во Франкфурте, куда философ переехал в 1797 г., по мнению Лукача, у Гегеля происходит перелом. «Франкфуртский субъективизм,— говорится далее у Лукача, — это субъективизм в буквальном смысле. Гегель действительно исходит непосредственно из индивида, его переживаний и судьбы» [4].

Между тем Гегель и в Берне (в «Жизни Иисуса») пытался исходить «непосредственно из индивида». И это не мешало ему почти одновременно (в других бернских работах) исходить «из общества». Не из стремления ли совместить различные позиции родились импульсы к созданию диалектики? Не будем, однако, спешить с выводами.

«Жизнь Иисуса» была написана летом 1795 г., после того как Гегель прекратил работу над рукописью «Народная религия», но до того, как начал писать «Позитивность христианской религии». В промежутке между двумя критическими, почти антихристианскими произведениями он создает одно апологетическое, почти прохристианское, хотя и не ортодоксальное. Поскольку Гегель писал не для печати, а исключительно для уяснения собственной позиции, можно сказать, что последняя не устоялась.

Этого не желал в свое время видеть и Дильтей. Если Лукач полностью игнорирует «Жизнь Иисуса», то Дильтей сделал главный акцент именно на этой работе. В книге Дильтея о молодом Гегеле есть раздел «Три работы о христианской религии» [5], где вопреки хронологии сначала подробно разобрана «Жизнь Иисуса», а затем через призму этой работы рассмотрены «Народная религия» и «Позитивность христианства», причем так, что создается видимость единой (но, разумеется, иной, чем у Лукача) позиции Гегеля в бернский период.

Истина — «посередине»: не в упрощениях (противоположных по своей направленности) Дильтея и Лукача, а в сложном движении гегелевской мысли, которая в своих поисках обращалась к противоположным концепциям.

Первое впечатление от «Жизни Иисуса» — перед читателем всего-навсего краткий компендий Нового завета.

---

[4] Ibid., p. 131.

[5] *W. Dilthey.* Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften. Leipzig, 1921, S. 18—36. Вслед за Дильтеем редакторы последнего немецкого издания Гегеля не замечают антихристианских мотивов в его раннем творчестве. Они уверяют, что все три бернские работы едины по своей прохристианской концепции (*G. W. F. Hegel.* Werke, Bd. 1. Frankfurt/Main, 1971, S. 622).

Но за внешней незатейливостью, за евангельскими притчами (излагаемыми, кстати, весьма вольно), за необычным для Гегеля изяществом языка скрывается четкая философская позиция, весьма важная для творческой эволюции мыслителя. В «Евангелии от Гегеля» нет ни слова о благовещении, непорочном зачатии, чудесах, воскресении из мертвых. Христос Гегеля — моралист, апеллирующий к разуму человека [6]. Это тоже характерный момент: молодой богослов еще год назад превозносил чувство, теперь на первом месте разум. «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания; разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель жизни; он часто меркнул, но никогда полностью не угасал, даже во мраке всегда сохранялось слабое его мерцание». Так начинается рассказ Гегеля о жизни Иисуса. А вот другое выразительное место: «Только вера в разум позволяет человеку выполнить свое высокое назначение. Разум не осуждает природные инстинкты, но направляет и облагораживает их. Лишь тот, кто не повинуется разуму, сам осуждает себя, ибо он не осознал его света, не хранил его в своей душе и таким образом своими делами засвидетельствовал, какой дух его породил. Он скрывается вдали от сияния разума, повелевающего видеть в нравственности свой долг, ибо злые дела его боятся света, который преисполнит его стыдом, презрением к самому себе и раскаянием. Тот же, кто искренне хочет исправиться, охотно идет на суд разума, не боится его порицаний, не пытается уклониться от самопознания, к которому разум ведет его» (т. 1, стр. 39) [7]. Эту тираду гегелевский Иисус произносит, обращаясь к фарисею Никодиму. Достаточно заглянуть в евангелие от Иоанна, откуда заимствован сюжет (гл. III, 1—20), чтобы убедиться в том, что в каноническом тексте нет ничего подобного.

Гегелевский Христос — глашатай кантовской этики. В его уста автор вкладывает даже нечто вроде категорического императива: «То, что вы хотели бы видеть общим

---

[6] Ж. Д'Ондт обратил внимание на близость Гегеля к иллюминатам — тайной масонской организации. Не исключена возможность, что Гегель сам был масоном. Для руководителя иллюминатов А. Вейсгаупта «подлинное учение Христа совпадает с учением разума» (*J. D'Hondt.* Die geheimen Quellen... S. 56).

[7] В скобках указаны страницы либо настоящего издания, либо издания: *J. W. F. Hegel.* Werke, Bd. 17, 1969.

законом для всех людей и в том числе и для вас, тем руководствуйтесь в своем поведении» (т. 1, стр. 47). Такова формула нравственности, а нравственность — единственный масштаб богоугодности. С каждого спросится по его делам. Превыше всего человек. Люби каждого человека, как самого себя. «Человек больше, чем храм, человек освящает действие или лишает его святости... Суббота установлена для человека, а не человек создан для субботнего праздника» (т. 1, стр. 50). Между человеком и богом нет опосредующих звеньев. Промысел божий «не ограничен каким-либо одним народом или одной верой, но охватывает с одинаковой любовью весь род человеческий» (т. 1, стр. 85).

Решительным антиэтатизмом, столь не характерным для Гегеля, каким мы его знаем, звучит следующее поучение Иисуса, обращенное к ученикам: «И вы не раз захотите увидеть царство божие на земле, и не раз скажут вам, что тут или там существует счастливое братство людей, живущих по законам добродетели, которое можно уподобить царству божию. Не гоняйтесь за этими иллюзиями, не надейтесь увидеть царство божие во внешнем, пусть самом блистательном объединении людей, — ни в виде государства, ни в виде общества, подчиненного твердо установленным законам» (т. 1, стр. 74). Вместе с тем это не случайная обмолвка: к бернскому периоду относится еще одно произведение Гегеля, где столь же решительно отвергается его позднейший кумир — государство. Мы имеем в виду фрагмент, условно названный «Первая программа системы немецкого идеализма». Исследователи не раз ставили под сомнение принадлежность Гегелю этого фрагмента, исходя из того, что содержащиеся в нем идеи не укладываются в расхожие представления о гегелевском мировоззрении [8]. Сопоставление этого фрагмента с «Жизнью Иисуса» говорит о том, что в Берне определенное время Гегель разделял взгляды тех немецких просветителей, которые выступали противниками государства.

Во Франкфурте интерес к христианству у Гегеля уси-

---

[8] Высказывалось даже предположение, что мы имеем дело с гегелевской записью системы Шеллинга. Но в настоящее время принадлежность фрагмента Гегелю полностью доказана (*O. Pöggeler.* Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. «Hegel-Studien», Beiheft 4. Bonn, 1968. См. также «Das älteste Systemprogramm». Ibid., Beiheft 9. Bonn, 1973.)

ливается. Впрочем, появляется и нечто новое — стремление свести воедино то, что в Берне существовало раздельно: интерес к социальному и к индивидуальному, просветительский рационализм и «служение чувствам». В «Жизни Иисуса» Гегель писал: «...служение богу и разуму несовместимо со служением чувствам: одно исключает другое» (т. 1, стр. 45—46). Во Франкфурте была сделана попытка совместить то и другое. В «Жизни Иисуса» религиозное начало не совпадает с государственным. Теперь Гегель отвергает эту (кантовскую!) позицию и пишет: «Церковь как целое остается фрагментом, если человек расщеплен на особого государственного и церковного человека» [9].

Основная работа, возникшая во Франкфурте, — неоконченная рукопись, получившая впоследствии название «Дух христианства и его судьба». Главный персонаж — по-прежнему Иисус. Но здесь он уже не глашатай кантовской этики, а ее оппонент. В одной из новейших работ о раннем творчестве Гегеля читаем по этому поводу: «Молодой Гегель превращает Иисуса поочередно в просветителя, кантианца, романтика, религиозного гения. Во всех этих попытках истолкования дистанция Иисуса от его иудейского окружения столь велика, что он, так сказать, выпадает из хода мировой истории. Но в этом не отдает себе достаточного отчета ни молодой, ни, судя по всему, зрелый Гегель. Здесь перед нами удивительный феномен; философ, стремившийся повсюду следовать принципу историзма, в данном случае оказывается вынужденным мыслить антиисторически» [10]. Наблюдение тонкое и справедливое. Гегель, обращаясь к Христу и христианству, выступает не как богослов, не как историк, а как философ, решающий свои общемировоззренческие задачи.

Разные ипостаси Христа у Гегеля означают смену позиций, эволюцию убеждений. В «Народной религии» Христос — носитель «позитивности», в «Жизни Иисуса» — ее антипод. В «Позитивности христианства» Гегель возвращается к первоначальной точке зрения, в работе «Дух христианства» снова от нее отказывается. Теперь носителем «позитивности» становится иудейская религия. Законы Моисея несли слова бога, пишет Гегель, не как исти-

---

[9] *K. Rosenkranz.* Hegels Leben. Berlin, 1844, S. 87.

[10] *H. Rebstock.* Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften. Freiburg — München, 1971, S. 200.

ну, а как приказ. Евреи зависели от своего бога, а то, от чего человек зависит, не может иметь форму истины. Господство и подчинение несовместимы с истиной, красотой, свободой. Христос хотел преодолеть внешний характер норм, господствовавших в древней Иудее, восстановить человека как нечто целое, в котором органически слиты личные склонности и общественные обязанности. И далее уже не Христос спорит с Моисеем, а Гегель с Кантом.

«Моральность, по Канту, — пишет Гегель, — есть закабаление единичного всеобщим, победа всеобщего над противостоящим ему единичным». Для Гегеля же задача состоит в том, чтобы осуществить «возвышение единичного до всеобщего, объединение — снятие этих двух противоположностей через их объединение» [11]. Это чрезвычайно важный момент. Перед Гегелем встает диалектическая проблема: надо найти такое неформальное всеобщее, которое органически сочеталось бы с единичным. Задача, правда, пока не выходит за пределы этики.

Вышеприведенная цитата заимствована из черновых набросков к «Духу христианства». В самой работе Гегель развертывает полемику с «Критикой практического разума». Кант, рассматривая евангельскую заповедь «люби ближнего, как самого себя», характеризовал ее как идеал святости, недостижимый для живого существа, ибо последнее «никогда не может быть свободно от желаний и склонностей, которые, основываясь на физических причинах, сами по себе не согласуются с моральным законом» [12]. Гегель считает, что Кант «совершенно неправ», ибо уже Нагорная проповедь решила проблему. Христос в ней добился единения «склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона; это совпадение со склонностью есть πλήρωμα[13] закона, бытие, которое, как принято говорить, служит дополнением возможности, ибо возможность есть объект как нечто мысленное, всеобщее; бытие же — синтез субъекта и объекта, в котором субъект и объект теряют свою противоположность. Так же и эта склонность, добродетель, есть синтез, в котором закон (Кант именно поэтому и называет его объективным) теряет свою всеобщность, а субъект — свою особенность, оба они лишаются своей противоположности,

---

[11] *G. W. F. Hegel.* Werke, Bd. 1, S. 299.
[12] *И. Кант.* Соч. М., 1965, т. 4(2), стр. 410.
[13] Полнота (греч.).

тогда как в кантовском понятии добродетели, напротив, эта противоположность остается, и одно становится господствующим, другое — подчиненным. Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга... Так как здесь, в этом дополнении законов, и в том, что с ним связано, долг, моральные убеждения и тому подобное перестают быть всеобщим, противопоставленным склонности, а склонность перестает быть особенным, противопоставленным закону, то это совпадение есть жизнь, а в качестве отношения различных — любовь» (т. 1, стр. 109). Ветхозаветная заповедь «не убий» «может стать принципом всеобщего законодательства» (намек на категорический императив!), но Иисус противопоставил ей «более высокий дух примиренности», такую полноту жизни, которая делает этот принцип совершенно излишним.

«Законы не исчерпывают многообразия жизни», поэтому гегелевский Иисус требует «полного отказа от права»: оно слишком формально. «Справедливость не оставляет места ни для примирения, ни для возвращения к жизни. Перед лицом закона преступник есть только преступник. Между тем он в такой же степени фрагмент человеческой природы, как и закон» (т. 1, стр. 132). Встать «выше права» — значит прежде всего отказаться от собственных прав. Человеку, «душа которого возвысилась над правовыми отношениями и не подчинена ничему объективному, нечего прощать обидчику, ибо тот ни в чем не затронул его права; как только кто-либо посягнет на объект права, он тотчас же отказывается от этого права» (т. 1, стр. 130). Свобода — негативный атрибут, это свобода отказаться от чего-либо [14].

---

[14] Означает ли это отказ от частной собственности? По мнению Д'Ондта, в «Духе христианства» явственно выражен «отказ от всякой собственности» (*D'Hondt.* Op. cit., S. 49). С другой стороны, в работе Гегеля недвусмысленно говорится и о том, что требование презирать богатство — «просто литания, допустимая лишь в проповеди или в стихах, ибо подобное требование не заключает в себе, с нашей точки зрения, истины. Собственность и ее судьба стали для нас слишком важными, чтобы рефлексия такого рода могла быть для нас приемлемой, отказ от них мыслимым. Тем не менее нельзя не признать, что богатство и связанные с ним привилегии и заботы неизбежно привносят в человека определенности, пределы которых создают границы для добродетели» (т. 1, стр. 115). Гегель всего лишь противник «богатства», сторонник ограничения собственности.

Противоположности объединяются любовью. «В любви человек вновь находит себя в другом... любовь есть единение жизни» (т. 1, стр. 170) [15]. Но жизни живой, непосредственно обступающей человека, чувственно ощутимой. Любовь к ближнему — это любовь к людям, с которыми вступаешь в отношения. Мысленное не может быть любимым. Поэтому нелепо говорить о любви к людям вообще, к тем, которых не знаешь. Поэтому любовь — не высшая человеческая потенция. Выше любви — религия. «Для того чтобы любовь стала религией, она должна выразить себя в объективной форме. Она — субъективное чувство — должна слиться с представляемым, со всеобщим и тем самым обрести форму существа, которому можно поклоняться и которое этого достойно» (т. 1, стр. 181).

В религии противоположности совпадают, на философию этот принцип Гегель пока распространить не решается. В «Жизни Иисуса» Гегель старался обходить молчанием скользкие вопросы, в «Духе христианства» он пытается дать на них ответ. Как истолковать библейские чудеса? Этого нельзя сделать, отвечает Гегель, опираясь только на рассудочное мышление, но и вне сферы рассудка чудо также не существует: его просто нельзя заметить. «Не снятие сферы рассудка есть неестественное, а то, что он *одновременно* полагается и снимается» (т. 1, стр. 187). Сквозь богословские наслоения пробивается и живая философская мысль. В «Духе христианства» можно обнаружить блестящую характеристику взаимосвязи части и целого в живом организме: «Лишь по отношению к объектам, к мертвому справедливо утверждение, что целое есть нечто другое, чем части. В живом, напротив, часть есть в той же мере единое, как и целое» (т. 1, стр. 155). Эта же мысль, считает Гегель, справедлива и в отношении социальных организмов: у примитивных народов каждый человек есть часть целого и само это целое. В современной Европе единичный человек не несет в себе целостности государства. Впрочем,

---

[15] Ср. определение любви в гегелевской «Эстетике»: «Истинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «я» и, однако, в этом же исчезновении и забвении впервые обрести самого себя» (*Гегель.* Сочинения. М.—Л., 1929—1959, т. XIV, стр. 107). Философский аспект любви Гегель рассмотрел впервые во Франкфурте. Не исключено, что это произошло под влиянием Гёльдерлина (*D. Henrich.* Hegel and Hoelderlin. «Idealistic Studies», 1972, vol. 2, N 2).

в этой потере первозданной гармонии Гегель видит и некую положительную сторону: во время войны у «естественных» народов каждый человек уничтожается с невероятной жестокостью, ибо война ведется против него лично. Ныне война ведется не против отдельного гражданина, а против находящегося вне его «целого» (государства).

Во «Фрагменте системы» идея тождества противоположностей выражена уже в предельно общей форме. «Каждое высказывание есть продукт рефлексии, поэтому применительно к каждому положенному можно показать, что если нечто положено, то не положено другое, и эту безостановочную гонку надо раз навсегда обуздать, запомнив, что то, например, что мы называем связью синтеза и антитезиса, не есть положенное, рассудочное, рефлектированное, но его единственное, доступное для рефлексии свойство заключается в том, что оно есть бытие вне рефлексии. В живом целом одновременно положены смерть, противоположение, рассудок» (т. 1, стр. 197). Это уже язык зрелого Гегеля. И хотя Гегель по-прежнему религию ставит выше философии («философия кончается там, где начинается религия»), но диалектическое мышление им уже обретено. С ним он никогда не расстанется, дальнейшие усилия философа будут направлены на его разработку.

Под фрагментом стоит дата 14 сентября 1800 г. В конце года Гегель покинет Франкфурт. В Иене возникнет «Феноменология духа».

2. Гибель богов

Курс лекций по философии религии Гегель читал в Берлинском университете четыре раза. Первый — летом 1821 г., последний — десять лет спустя. К этому времени его взгляды уже окончательно устоялись, философская система приняла завершенную форму. Религии в ней отведено одно из почетных мест. Вместе с философией почти на равных правах она венчает грандиозное здание человеческого знания. «Почти» потому, что последнее слово все же остается за философией.

Взаимные отношения между этими двумя, как бы мы теперь сказали, формами общественного сознания — каверзная проблема для Гегеля. С одной стороны, он решительно заявляет: «Религия и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть также богослужение, религия, ибо она по существу не что иное, как тот же

отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии богом. Следовательно, философия тождественна с религией» (т. 1, стр. 220). Но тождество это диалектическое, с включением момента различия. «Различие заключается в том, что философия совершает это собственным методом, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым. Их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии. Они отличаются друг от друга методами своего постижения бога. В этом коренятся трудности, достигающие на первый взгляд таких размеров, что подчас представляется невозможным согласиться с этим отождествлением философии и религии...» (т. 1, стр. 220).

Отождествление религии с философией было чревато опасностью как для религии, так и для философии. Вставал вопрос: кто — кого (поглотит в этом отождествлении)? Гегель старался обходить этот вопрос. После кончины философа «правое» крыло гегельянства решало вопрос в пользу религии; триада интерпретировалась как троица, а вся философия превращалась в учение о «конкретности бога». «Левые» гегельянцы, более последовательно следуя идеям учителя, рассматривали религию как принадлежащий прошлому вид сознания, «снятый» движением философской мысли.

Молодой Гегель (мы только что убедились в этом) ставил религию выше философии. Теперь они для него фактически поменялись местами. Вместе с тем тезис о первенстве философии Гегель сопровождает различными оговорками, весьма неубедительными. «Философии бросали упрек, что она ставит себя *выше религии,* это фактически неверно, так как она имеет только это и никакое иное содержание, но выражает его в форме мышления; таким образом она ставит себя только *выше формы веры,* содержание их одинаково» (Bd. 17, S. 341). Великий диалектик упустил из виду, что в его логике форма и содержание тождественны; в разные формы не может воплотиться одно и то же содержание.

Гегель рационализирует веру в бога. Он полемизирует со Шлейермахером, который ограничивал религию сферой чувства, в частности чувства зависимости. Если так, иронизировал Гегель, то собака — лучший христианин: она вся живет этим чувством, ей ведомо даже чувство благодати, когда хозяин бросает ей кость. Религиозное пережи-

вание необходимое, но не достаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально, а бог должен быть познан в его всеобщности. Форма всеобщности — разум. «Бог существенно есть в мышлении» (т. 1, стр. 306).

Религия индивидуальна лишь в той мере, в какой индивид принадлежит некоему целому — семье, нации, государству. Что бы ни воображал индивид о своей самостоятельности, он не может выпрыгнуть за установленные пределы. Каждый индивид, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру отцов, и она является для него святыней и авторитетом.

Вместе с тем от индивида требуется активное отношение к вере, религия — это не просто теория. Ее практическая конкретность — культ. «В культе бог находится по одну сторону, «я» — по другую, и его назначение заключается в том, чтобы я слился с богом в себе самом, знал бы себя в боге как в своей истине и бога в себе — это и есть *конкретное единство*... В культе мы обретаем это высшее абсолютное наслаждение — в нем участвует чувство, в нем принимаю участие я, моя особенная личность. Культ есть, таким образом, достоверность абсолютного духа для его общины, знание общины о своей сущности» (т. 1, стр. 379—380).

Отсюда уже один шаг до признания государственной важности религии. Гегелю нетрудно его сделать, ибо и государство и религия для него суть различные воплощения разума. «В общем религия и основа государства — одно и то же: они *тождественны в себе и для себя*» (т. 1, стр. 400). Государство должно опираться на религию, «ибо только в ней надежность образа мысли и готовность выполнить свой долг перед государством становятся абсолютными. При любом другом образе мыслей люди легко отказываются от своих обязанностей, находя для этого различные отговорки, исключения, аргументы: они охотно умаляют значение законов, учреждений, государственных и административных деятелей, рассматривая их деятельность под таким углом зрения, который позволяет не испытывать к ним уважения» (т. 1, стр. 283). Религиозный культ, т. е. ритуальные действия, регламентирующие жизнь народа, закладывают основы государственной дисциплины. Молодой Гегель обвинял церковь и государство в том, что они действовали заодно, насаждая деспотизм. Теперь для него религия и государство —

воплощение свободы. Мировоззрение Гегеля эволюционировало не только в лучшую сторону.

Как и в некоторых других областях, положительные результаты, достигнутые Гегелем в философии религии, были связаны с определенными потерями по сравнению с его предшественниками. Кант подверг убийственной критике религиозный культ, отверг его как «идолопоклонство», «фетишизм», «религиозную иллюзию». Какая разница, спрашивал он, между тунгусским шаманом и европейским прелатом, и отвечал: только в характере верований, т. е. по существу никакой. «Все, что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение богу» [16]. Религия в качестве государственного института развращает граждан: «Привычка к лицемерию незаметно хоронит честность и верность подданных, приучает их только к кажущемуся служению, даже при исполнении гражданского долга» [17]. Кант смотрел на проблему глазами просветителя, позиция Гегеля отражала реальную ситуацию, сложившуюся в буржуазном обществе.

Что безусловного, положительного было в этой позиции? В первую очередь исторический подход к делу. Последний был чужд раннему Гегелю, но характерен для зрелого. Христианство внесло в религиозный мир зачатки историзма, протестантское богословие усилило их: и в том и в другом случае задача сводилась к обоснованию новой веры. Лессинг в трактате «Воспитание человеческого рода» дал общий обзор эволюции религий, ему уже чудилось безрелигиозное время, когда человек будет творить добро, «потому что оно есть добро, а не потому, что за это ему полагается чье-то воздаяние» [18]. Гегель, продолжая протестантскую традицию, подробно рассматривает смену религий. Для него это необходимые ступени все более глубокого постижения бога. Никаких атеистических прогнозов на будущее он не делает. Это сделают его преемники.

Лекции по философии религии Гегеля содержат грандиозную для своего времени попытку осмыслить историю религиозных верований как единый, закономерный процесс. Перед читателем встает гигантская панорама рожде-

[16] *И. Кант.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908, стр. 179.

[17] Там же, стр. 190.

[18] *Lessing.* Auswahl in drei Bänden, Bd. III. Leipzig, 1952, S. 482.

ния и гибели богов. В ходе развития религии образ бога все больше очеловечивается, бог приближается к человеку. Этот процесс идет рука об руку с углублением сознания свободы, что составляет, по Гегелю, содержание всемирной истории. В конце концов бог и человек должны слиться воедино. К такому выводу придет ученик Гегеля Фейербах, в учении которого вера в бога уступит место вере в человека, любовь к богу — любви к человеку.

На заре истории в первых так называемых естественных религиях идея бога выступает как абсолютная сила природы, перед которой человек сознает себя ничтожным и порабощенным. Здесь Гегель вступает в полемику с оценкой Просвещением первобытной религии как наиболее простой и разумной. Гегель, напротив, подчеркивает состояние крайней скованности, с которой начинается прогресс. Только покидая первозданную несвободу, человек познает различие между добром и злом. Райское неведение есть состояние грубости, а вовсе не невинности, оно должно быть преодолено и покинуто, и глупо считать рай идеалом нравственного и интеллектуального совершенства. Идеал религии не в прошлом, а в будущем. Строго говоря, первая форма веры — колдовство — не является религией. «Существенным признаком религии является *момент объективности,* т. е. необходимость того, чтобы духовная мощь являла себя индивиду, единичному эмпирическому сознанию в форме всеобщего, противостоящего самосознанию» (т. 1, стр. 439). Религия есть вера в сверхъестественное, а в первобытном сознании, действительно, такая вера отсутствует. Колдовство — не молитва. «В молитве человек обращается к абсолютной воле, для которой единичный человек есть предмет заботы, которая может внять молитве или не внять ей... Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности» (т. 1, стр. 435).

Не употребляя термина, Гегель фактически описывает мифологическое, магическое сознание. И он прав, критикуя Канта, не замечавшего разницы в культовых действиях «тунгусского шамана» и «европейского прелата». Современная наука проводит различие между магией и верой в бога, мифологическим и религиозным сознанием. Первое еще не способно увидеть разницу между естественным и сверхъестественным. Для религиозного же человека существуют два мира: один — видимый, осязаемый, подчиненный действующим в нем законам,

другой — мир незримых, потусторонних сил; свои реальные действия религиозный человек дополняет ритуальными формулами, рассчитанными на то, чтобы привлечь милость божества. Первобытный человек знает только один-единственный образ действия, где магический ритуал и реальный поступок слиты воедино. Гегель располагал весьма скудным этнографическим материалом, но смог сделать из него правильные выводы.

Расщепление сознания происходит, по Гегелю, на уровне «второго колдовства». Этим термином философ обозначает первые представления об объективированной высшей силе — культ сил природы и животных. Предметное выражение этого культа — фетишизм.

Следующая ступень в развитии религии состоит в том, что силы, действующие в различных вещах, централизуются и представляются как единая всеохватывающая, абсолютная божественная мощь, а человек осознает себя как существо ничтожное и бессильное. Это — религия природы, или субстанции, и эта религия является по-настоящему пантеистичной. В первоначальном варианте этой религии — китайском — центральным моментом является чувственное представление мирового целого: всеохватывающая сущность есть небо, середину его занимает земля, в середине земли лежит Срединное царство, т. е. Китайская империя, в центре которого — сын неба, богдыхан, главный волшебник, господствующий над царствами живых и мертвых. Небо китайцев фактически находится на земле, управляет им не небесный владыка, а император. В этом царстве все регламентировано, измерено, словно по циркулю, каждый шаг человека определен законом. Гегель называет поэтому верования китайцев религией меры. Культ в этой религии носит всеобъемлющий характер, внутренний мир человека заменен внешними церемониями. «Китайцы пребывают в постоянном страхе и боязни всего, так как все внешнее имеет для них значение, есть для них мощь, которая может осуществить свою власть над ними, может влиять на них... Индивидуум здесь не принимает сам никаких решений и не имеет субъективной свободы» (т. 1, стр. 478—479).

В индийской религии — брахманизме — монархическая форма пантеизма сменяется монистической. Высший бог Брахман — скорее единое, чем единый, сущность среднего рода. Из него все возникает, к нему все возвращается. Первоначально по индийским представлениям «не су-

ществовало ни бытия, ни ничто, ни верха, ни низа, ни смерти, ни бессмертия, было лишь единое, свернутое в себе и темное; кроме этого единого не было ничего, и оно предавалось одинокому размышлению в себе самом; силою созерцания оно произвело из себя мир» (т. 1, стр. 492). Брахман расчленяется на трех богов: себя самого, Кришну, олицетворяющего жизнь в образе человека, и Шиву — начало всякого созидания и разрушения, рождения и смерти. Такова индийская троица — Тримурти, изображаемая в виде символической и, по мнению Гегеля, «некрасивой» фигуры о трех головах. Цель человеческой жизни — воссоединение с Брахманом, с всеединым. Это достигается аскетическим образом жизни, медленным самоумерщвлением, отказом от мирских интересов и склонностей, полной неподвижностью. Индийская религия антропоморфна, насквозь пронизана поэтическим творчеством. Гегель называет ее религией фантазии.

Следующая ступень — буддизм, религия «в-себе-бытия». Здесь бог представляется как ничто: из ничего все произошло, в ничто все обратится. Но познается бог как вполне определенный человек — Будда, Далай-лама и т. д. В этой религии высшую цель для человека составляет углубление в вечный покой, где нет воли и разума. Буддист борется не против внешнего мира, а лишь с самим собой. Высшая цель состоит в достижении нирваны, прекращения всякого волнения души и тела.

Древнеперсидская религия добра или света выступает в качестве переходной формы от пантеизма к более высокой стадии в развитии религиозной идеи. Всякая целесообразная деятельность наталкивается на препятствие, добру противостоит зло, свету — мрак. Эта борьба двух начал — Ормузда с Ариманом — составляет содержание древнеперсидской религии, основанной Зороастром. Зороастризм импонирует Гегелю также и потому, что в нем ярко выражен государственный принцип: царь — представитель Ормузда.

Дуализм персидских верований устраняет финикийская религия страдания. Божество имеет здесь свою противоположность не вне себя, а в себе: бог Адонис умирает и преодолевает свою смерть, рождаясь заново. Весенний праздник Адониса продолжался несколько дней. Двое суток искали умершего Адониса, предаваясь печали, поминая усопших. На третий день бог воскресал, и это был праздник радости, жизни, пробуждения природы.

В культе Адониса в чувственной, символической форме выражен бесконечный процесс жизни. Но здесь еще нет идеи бессмертия. Она появляется лишь у египтян. Египетская религия загадки занята великой тайной жизни и смерти, она сделала эту тайну предметом культа. Нигде такое внимание не уделялось погребальному обряду, непреходящим воплощением которого являются гигантские пирамиды. Дворцы царей и жрецов превратились в груды мусора, а могилы их сопротивляются времени.

Загадки жизни и смерти, заданные египетской религией, разгадываются в религиях «духовной индивидуальности», к которым Гегель относит иудейскую, древнегреческую и древнеримскую веру, где бог выступает уже как некая выделившаяся из природы «свободная субъективность». Характерной чертой иудейской религии возвышенности представляется впервые высказанная в ней идея творения мира богом из ничего. Эта идея, с точки зрения Гегеля, возвышеннее любых представлений о происхождении мира и богов из хаоса. Здесь сам хаос создается, а затем формируется единым богом, который по своему образу и подобию творит человека. Несмотря на то что человек в сравнении с богом несамостоятелен, бессилен и ничтожен, он реализует свое богоподобие в деятельности, последовавшей за актом грехопадения. Бог запретил человеку вкушать плодов от древа познания добра и зла, но соблазненный дьяволом человек вкусил запретный плод, обрел знание и стал подобен богу. Эту библейскую притчу Гегель оценивает как великую истину: знание возвышает [19]. «Адам стал, как один из нас»,— говорит бог

---

[19] Кант, в духе Просвещения иронизировавший над Священным писанием, пародирует эту притчу. Он пишет о некоем «персидском острослове», который сравнил земной шар «с клоакой, куда спускают нечистоты из других миров», а местопребывание первых людей — рай — поместил на небо. В раю «было много деревьев, нагруженных роскошными плодами, остатки которых после еды незаметно испарялись из организма. Исключение составляло одно дерево, привлекательные плоды которого оставляли иного рода выделения. Поскольку наши прародители дали себя соблазнить и, несмотря на запрет, попробовали эти плоды, то, чтобы не запачкать небо, пришлось воспользоваться советом одного из ангелов, который показал на Землю и сказал: «Вот отхожее место для всей Вселенной». Он их свел туда по нужде и, оставив там, улетел на небо. Так появился на Земле человеческий род». (*I. Kant.* Sämtliche Werke, hrsg. von K. Vorländer, Bd. 6, Abt. 2. Leipzig, 1922, S. 162.)

в Библии. Но за обретенное знание надо расплачиваться, человек теперь проклят, обречен на смерть и труд: «В поте лица своего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься». В иудейской религии, отмечает Гегель, отсутствует идея бессмертия.

Страх смерти превращает человека в раба, но рабское сознание открывает путь к самосознанию личности и общности. Иудейский бог партикулярен, это господин и покровитель одного избранного народа. Иудейский фанатизм отличается от мусульманского: последний не знает национальных границ, направлен на обращение в истинную веру всех народов, первый служит самоутверждению одной нации.

В преодолении этой национальной ограниченности видит Гегель задачу дальнейшего развития религиозной идеи. Следующая ступень — религия красоты, созданная «самым человечным из всех народов» — древними эллинами. Здесь конкретный человек со всем, что в нем есть, со всеми своими потребностями, склонностями, страстями, привычками, нравственными и политическими свойствами «находит себя в своих богах». Свобода, духовность и красота проникают в повседневную жизнь греков, и их религиозный культ представляет собой продолжение поэзии жизни. Мы знаем любовь Гегеля к античности, и нас не может удивить его восторженная характеристика греческой религии, в которой он не замечает никаких теневых сторон.

В отличие от греческой римская религия, по мнению Гегеля, глубоко прозаична. Ее боги сухи и серьезны, лишены идеальной красоты, а религиозная идея подчинена одной цели — государству, достижению мирового господства. Это религия целесообразности. В римской религии личность служит безраздельно делу империи. Римский император как властелин мира оказался выше формального права, он стал римским богом. Так римское мировое господство воплотилось в одном человеке, в деспоте. И этот бог выступал в своей лжи, а не в своей истине. Бесспорная важность и необходимость римской религии состояли в том, что в ней все мировые цели были соотнесены с одной целью — римским государством, но обоготворение единичного человека стало причиной всеобщего страдания, которое превратилось в муки рождения религии истины — христианства.

Гегель называет христианство абсолютной и бесконечной религией, которая уже не может быть превзойдена. В христианстве произошло наконец примирение бога и человека, религия достигла самосознания. Гегель, однако, далек от того, чтобы принимать на веру каждое слово Священного писания, оправдывать любой христианский обряд. К тому же ему надлежало объяснить, каким образом в течение многих столетий господствовало католичество, оказавшееся, с его точки зрения, ложной формой христианства. Здесь философа выручает понятие позитивности. В молодости этим термином он обозначал искусственность, омертвение любой традиционной религии. Теперь «позитивность» — случайная форма обретенной истины, неразумное проявление разума. «Законы свободы всегда имеют позитивную сторону, внешнюю, случайную сторону своей реализации» (Bd. 17, S. 195). Библия позитивна («дьявол тоже цитирует Библию»), описанные в ней чудеса не существуют для разума. Рассудок может стремиться к тому, чтобы дать чудесам естественное истолкование; позиция же разума такова: духовность нельзя подтвердить внешними проявлениями. Истинное богословие должно оперировать внутренними, диалектическими формами.

И наш философ пытается подать пример. В интерпретации Гегеля божественная троица (бог-отец, бог-сын, бог-дух святой) предстает как своего рода триада, лежащая в основе его философской системы. «Царство отца» — бытие бога до сотворения мира, сфера логических категорий. «Царство сына» — сотворенный мир (не только природы, но и конечного духа); Христос умирает в этом мире и воскресает в «царстве духа», которое представляет собой синтез первых двух «царств», духовную общину верующих, объединенных едиными принципами нравственной и государственной жизни.

Характерная деталь: из истории религий, созданной Гегелем, выпал ислам. Гегель «забыл» о нем в угоду схеме: мусульманство появилось несколькими столетиями спустя после возникновения христианства, уложить его в дефиниции все более адекватного познания бога было невозможно; после абсолютной, «истинной» религии вдруг родилась «ложная» религия, завоевавшая огромную часть Азиатского континента, проникшая в Европу и Африку. Мировой разум что-то недоглядел.

3. Можно ли доказать бытие бога?

Гегель был искренне убежден, что можно. Его курс о доказательствах бытия бога, прочитанный в 1829 г., пользовался огромным успехом и собрал максимальную аудиторию — 200 человек. Гегель рассматривал этот курс в качестве дополнения не столько к лекциям по философии религии, сколько к лекциям по логике. Здесь он во всем блеске продемонстрировал свое диалектическое мастерство. По-видимому, в этом и коренилась причина успеха.

Тем более что после «Критики чистого разума» попытки логического обоснования религии казались заранее обреченными на неудачу. Все традиционные доказательства бытия бога Кант подверг убийственно последовательному рассмотрению и продемонстрировал их полную несостоятельность (предложив в то же время свое — «практическое» — обоснование веры). Считалось, что здание «философской теологии» разрушено, вера и знание представляют собой совершенно различные сферы духовной деятельности. С оговоркой, что речь идет об опосредованном знании, этот тезис готов был принять и оппонент Канта Якоби, считавший, что вера совпадает с непосредственным знанием, что бог не может быть доказан, поскольку это очевидная достоверность.

Гегель посмеивался над «непосредственным знанием», он считал, что подлинная истина обосновывается логическим путем, наука не может полагаться на очевидные достоверности. «Люди достоверно знали и знают многое, что от этого не делается истинным. Люди долгое время достоверно знали, а миллионы людей и до сих пор знают как что-то достоверное, — приведем тривиальный пример,— что Солнце вращается вокруг Земли, египтяне верили, они знали как нечто достоверное, что Апис — это великий и даже верховный бог, греки так же думали о Зевсе, индийцы и теперь достоверно знают, что корова — это бог» (Bd. 17, S. 370).

На этом основании Гегеля не может удовлетворить и доказательство бытия бога ex consensu gentium («по согласию народов»): все народы во все времена верили в бога, значит, он действительно существует. Гегель понимает, что это не аргумент. Это чистая эмпирия, к тому же еще и не полная: у первобытных народов нет

представления о высшем существе. А если вспомнить, что большинство народов верит в «ложных» (с точки зрения христианства) богов, да и само христианство не едино в своем представлении о боге, то, действительно, лучше к этому доказательству не прибегать. Гегель, правда, говорит, что лучше, чтобы у народов была хотя бы дурная религия, чем никакая; но тут же ему на ум приходит анекдот о женщине, которая в ответ на жалобу о плохой погоде возразила, что плохая погода все же лучше, чем никакая. Философ спешит покинуть этот обывательско-эмпирический уровень рассуждений, чтобы подняться к «метафизическим» высотам и там достойным образом сразиться с Кантом.

Есть три традиционных в истории философии доказательства бытия бога: космологическое, телеологическое и онтологическое. Суть первого состоит в том, что так же, как все на свете, сам мир должен иметь свою причину, каковой и является бог. На философском языке это звучит следующим образом: если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая, всереальнейшая сущность. В этом космологическом доказательстве, писал Кант, сосредоточено столько софистических хитросплетений, «что кажется, будто спекулятивный разум пустил в ход все свое диалектическое искусство» [20], дабы возможно больше запутать дело. В космологическом доказательстве Кант обнаружил целый ряд уязвимых с точки зрения логики мест. Рассуждения о всеобщей причинной зависимости, говорит Кант, приложимы к сфере чувственного опыта, но нет оснований переносить их в сверхчувственный мир (где эта сущность должна находиться). Тем более нет оснований отрицать возможность бесконечного ряда случайных причин и следствий. Где доказательство того, что наш разум требует завершения этого ряда? И наконец, никак нельзя смешивать наши рассуждения на эту тему с фактом реального существования. Допускай себе на здоровье любую высшую необходимую сущность, но не заходи так далеко, чтобы утверждать, что такая сущность необходимо существует. Таково резюме соответствующего раздела «Критики чистого разума».

Слабое место в этих рассуждениях Канта — противопоставление чувственного мира явлений сверхчувственно-

[20] *И. Кант.* Сочинения. М., 1964, т. 3, стр. 526.

му миру «вещей самих по себе». Гегель не замедлил этим воспользоваться. Бог — не непознаваемая «вещь сама по себе», познанию доступно все; Кант принижает разум, истинной сферой которого как раз является не чувственный, а умопостигаемый мир,— таково первое возражение Гегеля.

Второе его возражение демонстрирует во всем блеске то самое «диалектическое искусство», о котором упоминал Кант. Кто дал право, спрашивает Гегель, противопоставлять случайность необходимости? Где случайность, там и необходимость, субстанциальность, которая и является предпосылкой случайности. Связь необходимости со случайностью мыслится как противоречие. Ну и что? Это излишнее нежничание с вещами — полагать, что они лишены противоречий. И поверхностный, повседневный, и самый глубокий опыт свидетельствуют об обратном — о всеобщности противоречия.

Далее Гегель переходит к телеологическому доказательству бытия бога (оно же физико-теологическое). Весь мир свидетельствует о мудрости творца (настолько все в нем упорядочено и целесообразно), для поддержания жизни нужна пища, вода, воздух, ни в чем этом нет недостатка. Слишком сложна цепь существующих на земле взаимодействий, чтобы мыслить ее не созданной по разумному плану. Телеологическое доказательство, говорит Кант, заслуживает того, чтобы о нем говорили с уважением: это самый ясный, наиболее соответствующий обыденному рассудку аргумент. Но телеология — не союзник научному мышлению. Кант развенчал ее в «Критике способности суждения». Относительно телеологического доказательства бытия бога он писал в «Критике чистого разума», что целесообразность и гармония природы касаются формы вещей, а не их материи (содержания), следовательно, самое большее, чего можно достичь при помощи физикотеологического аргумента, — доказать существование зодчего, мастера, обрабатывающего готовый материал, но не существование творца мира.

Возражая Канту, Гегель опять пускает в ход диалектику. Разве можно рассматривать форму в отрыве от содержания? Лишенная формы материя — это бессмыслица. Точно так же нельзя изолировать цель: «Средство производит цель и цель производит средство» (Bd. 17, S. 520). В природе много целесообразного, но не меньше и

бесцельного, бессмысленного. Миллионы зародышей гибнут, не превратившись в живые существа; жизнь одних основана на смерти других; да и человек, преследуя высокие цели, совершает бездну бесцельных поступков; созидая, разрушает. Разум диалектичен, и наивно думать, что в мире все продумано до мелочей: пробковое дерево бог создал не для того, чтобы было чем затыкать бутылки. «Всеобщая цель не обнаруживается в опыте... Высочайшая цель есть благо, всеобщая конечная цель мира; эту цель разум должен рассматривать как абсолютную конечную цель мира, основанную на определении разума, выше которой не может подняться дух» (Bd. 17, s. 516). Таким образом, Гегель принимает кантовскую критику плоской вольфианской телеологии, но полагает, что поднялся выше нее, выдвинув идею «всеобщей цели». Между тем у Канта был припасен аргумент и против «всеобщей конечной цели» человеческого бытия. В небольшом эссе «Конец всего сущего» он высмеял эту идею как порождение обывательского сознания. Гегель об этом предпочитает не вспоминать.

Онтологическое доказательство бытия бога сравнительно молодое по возрасту. Ансельм Кентерберийский в трактате «Прослогион» сформулировал его следующим образом: «То, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле» [21]. Другими словами, бог представляется нам самым совершенным существом; если это существо не обладает признаком бытия, значит оно недостаточно совершенно, и мы впадаем в противоречие с собой, устранить которое можно, лишь признав существование бога.

Найти формальную ошибку в этих рассуждениях нетрудно: по количеству признаков реальный и вообража-

---

[21] «Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков». М., 1972, стр. 251.

емый предметы не отличаются друг от друга; сто действительных талеров ни на йоту не больше, говорил Кант, чем сто возможных, все дело только в том, лежат ли они в моем кармане. Понятие не есть бытие. Смешение того и другого лежит в основе и первых двух «доказательств».

Гегель в третий раз обращается к параграфам «Науки логики». Прежде всего, говорит он, мысль о ста талерах не есть понятие, это абстрактное представление, результат рассудочной деятельности; подлинное понятие конкретно, оно продукт разума. Что касается взаимоотношения понятия и бытия, то для выяснения вопроса достаточно взглянуть на систему диалектических категорий: бытие — исходный пункт, понятие венчает собой логику, содержит в себе все предшествующие определения, в том числе и бытие. Обычно понятие рассматривается как нечто субъективное, противостоящее объекту и реальности. Для Гегеля понятие объективно. «Понятие есть живое, есть опосредующее себя самим собою, одно из определений его есть бытие» (Bd. 17, S. 525).

В целом Кант безусловно прав: доказать существование бога нельзя. Но логика, на которую опирается Кант, формальна, поэтому диалектик Гегель в деталях берет верх. На слабость аргумента Канта о воображаемых и действительных талерах обратил внимание Маркс. «Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него,— то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*. Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство. Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением. Приди со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе докажут, что ты находишься во власти фантазий и абстракций... *Чем какая-нибудь определенная страна является для иноzем-*

ных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается» [22].

Чего же в результате добился Гегель? Доказал ли он существование бога? Увы, он показал лишь ограниченность логики Канта и неисчерпаемые возможности диалектического способа мышления. Не более того. Бог Гегеля, если разобраться по существу, — это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей реальное в идеальное, а идеальное в реальное.

* *
*

В «Венском философском ежегоднике», посвятившем свой третий том 200-летнему юбилею философа, помещена статья «Значение Гегеля для современного кризиса теизма». В. Дантина, автор статьи, отметив упадок ортодоксальной христианской веры, пытается опереться на Гегеля. Вместе с тем он вынужден признать, что «современное беспокойство в теологии широкими опосредованиями связано с его именем, которое здесь, как и повсюду, вдруг обрело актуальность. Но это связано с упомянутым кризисом теизма; не случайно большинство «антитеистов», по праву или нет, ссылаются на самого Гегеля» [23]. Для автора «антитеисты» еще не атеисты, это неортодоксальные христиане, скорбящие о «мертвом боге». А в немецкой философии знаменитую фразу «бог умер» произнес именно Гегель.

Но от Гегеля идут прямые пути и к атеизму. Можно поверить Н. Бердяеву, со знанием дела решительно заявившему: «Философия Гегеля безбожна» [24]. Русский идеалист увидел в гегельянстве нити, идущие от индивида не к всеблагому богу, а к некоей земной тотальности, государству, которое столь же «естественно», как и человек. Действительно, Гегель исповедует своего рода этатистский пантеизм. Если вычесть из гегелевской философии «рациональное зерно» (т. е. научное содержание), то останется не религия, а мифология. Недаром философ чутко зафиксировал особенности этой формы сознания.

---

[22] *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956, стр. 98.

[23] «Wiener Jahrbuch für Philosophie», Bd. 3, 1970, S. 151.

[24] *Н. Бердяев.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, стр. 184.

Философия религии Гегеля принадлежит истории атеизма. Она с необходимостью сменила наивное безбожие просветителей, видевших в религии обман, шарлатанство и ничего больше. Гегель показал закономерное возникновение и развитие религиозных верований. Но отсюда вытекал вывод, им, правда, не высказанный, о самовырождении и исчезновении веры в бога. Рассмотрев «дело» о формах общественного сознания, Гегель вынес смертный приговор искусству и оправдательный — религии. История, однако, решила иначе.

А. Гулыга

РАННИЕ РАБОТЫ

ЖИЗНЬ ИИСУСА

Чистый, не знающий пределов разум есть само божество [1]. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания *, разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель его жизни; он часто меркнул, но никогда полностью не угасал, даже во мраке всегда сохранялось слабое его мерцание.

Среди иудеев Иоанн [2] был тем, кто пытался пробудить в людях достоинство — не чуждое им, а то, которое им следовало искать в себе, в своей подлинной сущности, — не в своем происхождении, не в стремлении к блаженству, не в том, чтобы находиться на службе у всеми чтимого человека, а в заботе об искре божьей, дарованной им и свидетельствующей о том, что они в высоком смысле происходят от бога. Совершенствование разума — единственный источник истины и успокоения, и Иоанн видел в нем не редкую, присущую только ему способность, а то, что могут открыть в себе все люди.

Однако еще бóльшая заслуга в исправлении искаженных правил человеческого поведения и в познании подлинной нравственности и чистого служения богу принадлежит Христу.

Он родился ** в деревне Вифлеем, в Иудее. Родите-

---

* Иоан. I (звездочками здесь и дальше обозначаются примечания самого Гегеля. Под цифрами даны примечания, помещенные в конце второго тома. В ссылках на евангелия и Библию римскими цифрами дается нумерация глав, арабскими — стихов. — *Прим. ред.).*

** Матф. I, II.

лями его были Иосиф и Мария *; Иосиф вел свой род от Давида, придавая, согласно обычаю иудеев, большое значение своей родословной. На восьмой день после рождения Иисуса ему сделали обрезание, как того требовал закон иудеев **. О воспитании Иисуса ничего не известно, разве только то, что он *** рано [проявил] незаурядные способности и интерес к вопросам религии. Рассказывают, что однажды, на двенадцатом году жизни, он убежал от родителей, причинив им этим большое огорчение; нашли они его в Иерусалимском храме среди священников, которые были поражены необычайными для его возраста знаниями и способностью суждения. О дальнейшем формировании его личности с юных лет до того времени, когда он выступил в качестве образованного человека и учителя, обо всем этом столь достойном внимания периоде его развития, вплоть до его тридцатилетия, до нас дошли лишь сведения о его **** знакомстве с упомянутым выше Иоанном, называвшим себя Крестителем, ибо он крестил тех, кто внимал его призыву исправиться [3]. Этот Иоанн видел свое призвание в том, чтобы направить внимание своих соотечественников на цель более высокую, чем наслаждение, на чаяния более возвышенные, чем восстановление прежнего величия иудейского государства. Местность, где Иоанн находился и учил, была обычно уединенной, все его потребности были очень просты — он носил одежду из верблюжьей шерсти, подпоясывался кожаным поясом, питался акридами, которые в тех местностях съедобны, и медом диких пчел. О его учении известно только, что он увещевал людей исправиться и доказать это своими делами; он утверждал, что иудеи, считающие исправление излишним и полагающие, что они угодны богу в силу своего происхождения от Авраама, заблуждаются, и, когда приходившие к нему люди раскаивались в своей прежней жизни, он их крестил; это было символическим актом, посредством которого нравственная порча снималась наподобие того, как тело очищалось от грязи [4]. Пришел к Иоанну креститься и Иисус. Однако Иоанн, по-видимому, не стремился иметь

---

* Они жили постоянно в Назарете, в Галилее, но должны были явиться в Вифлеем, откуда Иосиф был родом, для того чтобы их занесли в списки иудеев, составляемые по приказу Августа.

** Лук. II, 21 и след.

*** Лук. II, 41.

**** Лук. III; Матф. III.

учеников и последователей. Обнаружив большие способности Иисуса, которые тот впоследствии действительно проявил, Иоанн уверил его, что ему не надо креститься, а другим советовал следовать за Иисусом и внимать его поучениям. В дальнейшем Иоанн всегда выражал * радость, когда до него доходили слухи о том, что Иисус нашел много последователей и многих крестил. (Впрочем, сам Иисус не крестил, крестили только его друзья.)

В конце концов ** Иоанн пал жертвой оскорбленного тщеславия Ирода, правителя тех мест, и женщины — Иоанн порицал близость Ирода с Иродиадой, женой его брата, и за это был заключен в темницу. Однако Ирод не решался убить Иоанна, так как народ видел в нем пророка. Однажды, когда Ирод пышно праздновал день своего рождения и дочь Иродиады плясала перед ним, танец ее так восхитил Ирода, что он предложил ей потребовать у него всего, что она пожелает, даже половину его царства, он не откажет ей ни в чем. Иродиада, вынужденная до той поры, невзирая на оскорбленное тщеславие, сдерживать жажду мести, внушила дочери, чтобы та просила голову Иоанна. У Ирода не хватило мужества принять решение и засвидетельствовать в присутствии своих гостей, что данное им слово не распространяется на преступление, — и голову Иоанна на блюде передали девочке; она отнесла ее матери. Тело Иоанна предали погребению его ученики.

Кроме этих сведений об указанном периоде жизни Иисуса сохранились лишь немногочисленные свидетельства, позволяющие составить себе некоторое представление о развитии его духа [5].

Однажды в часы *** одиноких размышлений ему явилась мысль, не следует ли посредством изучения природы и, быть может, в единении с высшими духами попытаться превратить неблагородную материю в более благородную, пригодную для непосредственного использования, например камни в хлеб, или вообще сделать себя более независимым от природы (броситься вниз), однако он отверг эту мысль, подумав о границах, положенных природой власти человека над ней, о том, что недостойно человека стремиться к подобной власти, ибо ему дана

---

* Иоан. III, 27 и след.
** Матф. XIV.
*** Лук. IV; Матф. IV.

сила, превосходящая могущество природы, сила, совершенствование и возвеличение которой есть истинное назначение его жизни.

В другой раз перед его внутренним взором предстало все то, что люди считают великой целью, достойной человеческой деятельности: властвовать над миллионами, заставить говорить о себе весь мир, подчинить своей воле, своим капризам тысячи людей или радоваться жизни, наслаждаясь и удовлетворяя все свои желания, располагая всем, что только может пожелать тщеславие и чувственность. Однако, представив себе условия, необходимые для того, чтобы обрести все это, пусть даже только на благо людям, — необходимость униженно служить собственным страстям и страстям других, забыть о своем достоинстве, отказаться от уважения к себе,— он немедленно отверг всякие помыслы о том, чтобы когда-либо подчиниться этим желаниям, и твердо решил вечно хранить верность тому, что неугасимо было запечатлено в его сердце: чтить только вечный закон нравственности и того, чья святая воля не подвластна ничему иному, кроме этого закона.

На тридцатом году жизни он выступил с публичной проповедью своего учения. Сначала он обращался лишь к немногим, но вскоре [к нему] присоединились* [друзья], повсюду следовавшие за ним, отчасти потому, что их привлекло его учение, отчасти же в ответ на его призыв. Личным примером и поучениями он старался изгнать из них иудейский дух с его ограниченностью и предрассудками, а также национальное высокомерие иудеев и [наполнить] их своим духом, который ценит только добродетель, не связанную с каким-либо отдельным народом или позитивным устройством[6]. Местом его пребывания была обычно Галилея, точнее, Капернаум, откуда он в дни больших праздников иудеев, особенно в праздник пасхи, совершал путешествие в Иерусалим.

Когда он впервые[7] — в период своих публичных выступлений в качестве учителя — пришел в Иерусалим**, он привлек к себе всеобщее внимание одним знаменательным поступком. Войдя в храм, куда со всех сторон стекались жители Иудеи, чтобы, возвысившись над мелочными интересами повседневной жизни, совместно преклониться перед божеством и приблизиться к нему, Иисус обнаружил

---

* Иоан. I, 35—51.

** Иоан. II, 13 и след.

там множество торговцев, которые наживались на религиозности иудеев, предлагая всевозможный необходимый для жертвоприношений товар; пользуясь тем, что в дни праздников в Иерусалим стекалось множество людей из всех областей Иудеи, они устраивали в храме свои дела; Иисус, возмущенный этим торгашеским духом, изгнал торговцев из храма.

Многие уверовали в его учение; однако он слишком хорошо знал привязанность иудеев к укоренившимся национальным предрассудкам, отсутствие у них склонности к возвышенному, чтобы стремиться установить с ними более тесные отношения, поверить в стойкость их убеждений; он не относил их к тем, кто может служить утверждению высоких истин, не считал их способными на это. Что же касается тщеславного удовольствия, порожденного одобрением большого числа людей, или слабости, которая видит в этом доказательство правоты своих убеждений, — то он был далек от этого; для того чтобы верить в разум, ему не нужен был ни успех, ни авторитет.

Внимание, которое привлек Иисус *, не произвело как будто впечатления на учителей народа и священников; во всяком случае они делали вид, что взирают на него с презрением. Однако один из них, Никодим, ощутил потребность ближе познакомиться с Иисусом, услышать из его уст, в чем состоит то новое, что отличает это учение от веры иудеев, и решить, действительно ли оно достойно внимания. Из боязни возбудить к себе ненависть или стать мишенью насмешек, он пришел к Иисусу во тьме ночи.

«Я пришел к тебе, — сказал Никодим, — как к учителю, ибо все, что я слышу о тебе, доказывает, что ты посланник божий, что в тебе живет бог, что ты сошел с неба». «Да, — ответил Иисус, — кто не сошел с неба, в ком не живет божественная сила, тот не гражданин царства божия». «Но как же, — возразил Никодим, — человеку отказаться от того, что в него заложено природой, как достигнуть высшего? Ведь для этого ему надо было бы вернуться во чрево своей матери и родиться другим, существом другого рода!»

«Человек, будучи человеком, — сказал Иисус, — не только чувственное существо, его природа не ограничена одной жаждой наслаждений, в нем есть и дух; искра божественной сущности, данная всем разумным существам,

* Иоан. III.

дана и ему. Подобно тому как ты слышишь шум ветра [8], ощущаешь его дыхание, но не имеешь власти над ним, не знаешь, откуда он явился и куда идет, так и некое самостоятельное ощущение постоянно и неизменно взывает к тебе, однако, как оно связано с остальными, подверженными изменению сторонами человеческой души, каким путем оно может подчинить себе чувственную сторону человеческой природы, — это нам неведомо».

Никодим признался, что понятия такого рода ему не известны. «Как, — сказал ему Иисус, — ты, учитель в Израиле, не понимаешь того, что я тебе говорю,— а во мне убежденность в этом столь же сильна, как уверенность в том, что я вижу и слышу. Как же мне поверить в то, что вы доверитесь моему свидетельству, если вы не внемлете внутреннему свидетельству вашего духа, этому голосу свыше? Лишь он, этот голос с неба, может научить вас тому, что́ есть более высокая потребность разума, и лишь в вере в него, в послушании ему можно обрести покой и подлинное величие, достоинство человека. Ибо божество выделило человека из мира природы, вдохнуло в него душу отраженным сиянием своей сущности, дало ему разум, и только вера в разум позволяет человеку выполнить свое высокое назначение. Разум не осуждает природные инстинкты, но направляет и облагораживает их. Лишь тот, кто не повинуется разуму, сам осуждает себя, ибо он не осознал его света, не хранил его в своей душе и таким образом своими делами засвидетельствовал, какой дух его породил. Он скрывается вдали от сияния разума, повелевающего видеть в нравственности свой долг, ибо злые дела его боятся света, который преисполнит его стыдом, презрением к самому себе и раскаянием. Тот же, кто искренне хочет исправиться, охотно идет на суд разума, не боится его порицаний, не пытается уклониться от самопознания, к которому разум ведет его. Ему незачем скрывать свои поступки, ибо они свидетельствуют о духе, которым он преисполнен, о духе разумного мира, духе божества».

Иисус ушел из Иерусалима *, как только он узнал, что рост числа его последователей обратил на себя внимание фарисеев. Он отправился опять в Галилею; дорога туда вела через Самарию. Иисус послал своих учеников вперед, чтобы они купили еды в городе, а сам остался у

* Иоан. IV.

колодца, некогда, как гласило предание, принадлежавшего Иакову, одному из родоначальников иудейского народа. Здесь он встретил женщину из Самарии и попросил зачерпнуть для него воды. Она удивилась тому, что он, иудей, просит самаритянку дать ему воды, ибо между этими двумя народами была такая религиозная и национальная вражда, что они вообще не общались друг с другом. Иисус же сказал: «Если бы ты была знакома с моим учением, ты бы не судила обо мне по другим иудеям, и сама бы, не раздумывая, попросила меня о том же, и тогда я открыл бы тебе иной источник, источник живой воды; тот, кто выпьет этой воды, утолит свою жажду навеки, вода этого источника образует поток, текущий в вечную жизнь». «Вижу, что ты мудрый человек,— сказала самаритянка, — и поэтому прошу тебя, скажи, что ты думаешь о важнейшем несогласии между нами и последователями твоей религии: отцы наши совершали богослужение здесь на горе Гаризим, а вы утверждаете, что поклоняться всевышнему можно лишь в Иерусалиме». «Верь мне, женщина, — ответил Иисус, — настанет время, когда вы не будете более совершать богослужение ни на горе Гаризим, ни в Иерусалиме, когда никто не будет больше верить в то, что служение богу связано с предписанными действиями или с определенным местом. Настанет время, и оно уже настало, когда люди, истинно почитающие бога, будут поклоняться отцу своему в духе подлинной религии, ибо только такие верующие угодны богу, и истинное благоговение должно быть основано на духе, в котором господствуют лишь разум и его высшее проявление — нравственный закон».

Рассказ женщины об Иисусе и разговоре с ним произвел сильное впечатление на жителей Самарии, и они уверовали в него. Многие из них вышли из города и направились к Иисусу, чтобы послушать его. Во время разговора Иисуса с самаритянами вернулись его ученики и предложили ему поесть. Но он сказал им: «Оставьте это, я не помышляю о еде: моя задача — творить волю божию, совершить дело исправления людей. Ваши помыслы направлены на пищу, на предстоящую жатву. Осмотритесь, возведите взор к жатве, к которой зреет род человеческий, семя созревает, но эти нивы засевали не вы; семена добра, заброшенные природой в сердца людей, уже кое-где проросли сами. Ваше дело — охранять эти ростки, ухаживать за ними, продолжить работу, начатую приро-

дой, чтобы жатва созрела». По просьбе самаритян Иисус пробыл у них два дня и предоставил им возможность на собственном опыте убедиться, насколько правильно было их высокое мнение о нем, сложившееся на основании рассказа женщины.

Через два дня Иисус продолжил свой путь * в Галилею. И повсюду, где он останавливался, он призывал людей к изменению образа мыслей и совершенствованию **, пытался пробудить их и внушить им, что необходимо отбросить бесплодные, праздные надежды на то, что вскоре придет мессия и восстановит величие религии и государства иудеев. «Не ждите прихода другого, — взывал к ним Иисус, — приложите сами усилия к делу вашего исправления, поставьте перед собой более высокую цель, чем уподобление иудеям прежних лет, исправьтесь, и тогда для вас наступит царство божие». Так учил Иисус *** повсюду: в Капернауме, у озера Геннисаретского, в общественных местах и в синагогах. Однажды он пояснял одно место из священных книг его соотечественников. Это происходило в Назарете, месте его рождения. И жители Назарета сказали: «Не сын ли это Иосифа, родившийся здесь и воспитывавшийся среди нас?» Ибо непреодолимы были предрассудки иудеев, ожидавших, что мессия, которого они ждали как спасителя, будет благородного происхождения и явится в блеске своего величия. И когда жители Назарета изгнали его из города, он вспомнил поговорку, что нет пророка в своем отечестве.

Иисус предложил **** Петру и Андрею, а также Иакову и Иоанну следовать за ним — он встретил их, когда они занимались своим ремеслом, рыбной ловлей. И сказал он Петру: «Оставь свои сети, я сделаю тебя ловцом человеков».

Число его сторонников ***** было уже значительно, многие жители городов и деревень следовали теперь за ним. К этой многочисленной толпе он и обратился, вероятно, в этот период своей жизни со следующими словами:

«Блаженны ****** смиренные и нищие, ибо их есть Царство Небесное.

---

* Иоан. IV, 43; Матф. IV, 22 и след.; Лук. IV, 14.
** Матф. IV, 17.
*** Лук. IV, 16—32.
**** Матф. IV, 18—22. Гл. I паралл.
***** Матф. IV, 25.
****** Матф. V.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они обретут покой.

Блаженны жаждущие справедливости, ибо их желание исполнится.

Блаженны милосердные, ибо и они обретут милосердие.

Блаженны чистые сердцем, ибо они приближаются к Всевышнему.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены детьми божиими.

Блаженны те, кого преследуют за правое дело, кого поносят и позорят за него — возрадуйтесь и ликуйте, — ибо вам дано Царство Небесное.

О вас хотел бы я сказать, друзья мои, что вы — соль земли. Если же соль потеряет вкус, чем тогда солить? Она незаметно теряет силу среди других веществ. Если в вас умрет сила добра, то дела ваши пропадут среди бессмысленных забот и дел людских. Будьте светом мира, чтобы дела ваши озарили людей и зажгли в них то лучшее, что в них есть, чтобы они возвели свой взор к высоким целям и к Отцу Небесному.

Не думайте, что я пришел нарушить закон. Не нарушить законы пришел я, а завершить их, вдохнуть дух в это мертвое тело, ибо исчезнуть могут небо и земля, но не требования нравственного закона, не долг повиноваться ему. Тот, кто объявляет себя и других свободными от этого долга, недостоин войти в Царство Небесное. Тот же, кто сам выполняет требования этого закона и учит других тому же, тот обретет величие в Царстве Небесном. Однако главное — и этим добавлением я хочу завершить всю систему законов, — чтобы вы не стремились, подобно фарисеям и книжникам вашего народа, следовать букве закона, которая одна только подвластна суду человеческому, а следовали бы духу закона, действовали бы так, как велит вам долг. Я поясню это на нескольких примерах, взятых из вашего закона. Вам известна древняя заповедь: не убий, кто же убьет, должен предстать перед судом. Я же говорю вам, не только смерть другого человека составляет преступление и должна караться законом, но всякий, несправедливо гневающийся на брата своего, более достоин наказания, согласно духу закона, чем убийца, хотя и не может быть наказан земным судом.

Закон велит вам приносить жертвы в указанное время. Если вы, приблизясь к алтарю, вспомните, что обидели человека, и он недоволен вами, то оставьте дар ваш перед алтарем, протяните руку брату вашему, примиритесь с ним,— лишь тогда дар ваш будет угоден богу.

Одна из ваших заповедей гласит: не прелюбодействуй. Я же говорю вам, что грех не только прелюбодеяние, но и вожделение показывает, что в сердце своем вы не чисты. И какое бы чувство, пусть самое оправданное и милое вам, вы ни питали к женщине, задушите его, истребите его совсем, даже если, дав волю своему чувству, вы не нарушите букву закона, — чтобы это чувство не заставило вас преступить границы дозволенного и не привело бы к тому, что постепенно все ваши правила будут искажены и забыты.

Далее, есть древняя заповедь: не преступай клятвы. Однако если вы испытываете уважение к самому себе, то каждое ваше утверждение, каждое обещание, которые вы высказываете только словами «да» или «нет», должны быть столь же искренними, священными и нерушимыми, как клятва именем божества, ибо говорить «да» или «нет» следует лишь в полной уверенности, что вы вечно будете действовать соответственно сказанному.

Есть ведь и гражданский закон: око за око, зуб за зуб. Но не превращайте это судебное установление в масштаб вашей частной жизни, не руководствуйтесь им при воздаянии за обиду или при оказании услуги. Подчините мстительность свою и свои, пусть даже справедливые, притязания благородным чувствам кротости и доброты в полном безразличии к имуществу своему.

Вам велено также любить своих друзей и свой народ, при этом разрешено ненавидеть врагов и чужих. Я же говорю вам: уважайте человеческое достоинство и в ваших врагах, если уж вы не можете их любить, желайте добра тем, кто проклинает вас, и творите добро тем, кто ненавидит вас, просите других за тех, кто клевещет на вас другим и стремится погубить вас через других. Тогда вы воистину будете детьми Отца Небесного и уподобитесь всеблагому — он повелевает солнцу своему светить добрым и злым и посылает дождь свой праведным и неправедным. Ибо если вы любите лишь тех, кто любит вас, делаете добро лишь тем, кто делает добро вам, и даете

взаймы то, что надеетесь получить обратно *, то в чем тут заслуга ваша? Ведь это естественное чувство присуще и злодеям, свой долг вы этим еще не выполнили, ибо целью вашей должна быть та святость, которая подобна святости божества.

Подаяние милостыни ** и милосердие — добродетели, достойные всяческого поощрения; однако если они, подобно другим заповедям, совершаются не в духе добродетели, а лишь для того, чтобы это видели люди, то они не имеют никакой цены. Поэтому если вы подаете милостыню, то не трубите об этом на улицах, не оповещайте об этом всех, подобно лицемерам, стремящимся к тому, чтобы люди их восхваляли; творите милосердие втайне, чтобы левая рука не знала, что делает правая. Наградой же вам — если она вам необходима как побуждение к добру — будет внутреннее сознание того, что вы поступили хорошо и что ваш поступок — помощь, которую вы оказали в беде, утешение, которое вы принесли в несчастье, — будет иметь благотворные последствия во веки веков, хотя люди и никогда не узнают, кто это совершил.

И когда вы молитесь, то пусть и молитва ваша не будет похожа на молитву лицемеров, которые преклоняют в церквах колени, молитвенно складывают руки на улицах или надоедают соседям своими песнопениями — и все это для того, чтобы люди видели, как они благочестивы. Поистине не принесет плодов их молитва. Пусть ваша молитва, прочитанная на лоне природы или в помещении, будет возвышением вашего духа над личными целями, которые преследуют люди, над страстями, которые гонят их то в одну сторону, то в другую; и пусть вам поможет вознестись над всем этим мысль о всевышнем, который напомнит вам о запечатленном в вашем сердце законе и, внушив вам уважение к нему, поможет пройти незатронутыми через горнило всех искушений. Не облекайте суть молитвы вашей в многословие, как это делают суеверные люди, надеясь тем самым быть угодными богу или повлиять этим на него и решения его извечной мудрости. Не уподобляйтесь им в этом. Отец ваш знает, в чем нужда ваша, знает раньше, чем вы об этом попросите. Поэтому ни физические ваши потребности, ни ваши желания или склонности не могут быть содержанием вашей

---

* Лук. VI, 35.
** Матф. VI.

молитвы, ибо откуда вам знать, не противоречит ли их удовлетворение моральному плану святого провидения? Пусть дух вашей молитвы свидетельствует о том, что вы преисполнены мыслью о боге и, руководствуясь ею, приняли твердое решение посвятить всю свою жизнь добру. Дух этой молитвы, выраженный словами, должен звучать примерно так: Отец всех людей, Ты, которому подвластны все миры, воплощение святости,— образ[*], который предстает перед нами в мечтах и к которому мы стремимся приблизиться, да приидет Царство твое, где все разумные существа подчинят свои поступки одному закону. Этой идее постепенно будут подчинены все желания, даже голос самой природы! В сознании нашего несовершенства перед святой волей твоей — как возомнить себя строгими и мстительными судьями братьев наших? Мы хотим лишь воспитать себя, чтобы сердца наши стали добрее, побуждения благороднее, а помыслы все более очищались бы от зла, дабы тем самым несколько уподобиться тебе, чья святость и блаженство поистине бесконечны.

Вы располагаете знаком того, что идете по пути морального совершенствования; это — рост любви вашей к братьям и готовность к прощению. Не земные сокровища, которые вы даже не можете полностью считать своими, — золото, серебро, красота и таланты преходящи, земные сокровища подвластны смене обстоятельств, даже уничтожению ржавчиной, насекомыми, опасности быть украденными,— не эти сокровища должны занимать ваши помыслы. Собирайте нетленные сокровища в вас самих, стремитесь к нравственному богатству, ибо только его вы можете считать своей собственностью в полном смысле этого слова. Это сокровище связано с вашей сокровеннейшей сущностью, и ни силы природы, ни злая воля людей, ни смерть даже не имеют власти над ним. Подобно тому, как око служит телу светильником, и если оно здорово, то направляет тело во всех делах, если же оно потеряло остроту, то и тело становится неловким, так и свет твоей души, разум, — если он погаснет, кто направит тогда твои желания и склонности по истинному пути? Так же, как нельзя служить с одинаковым рвением двум господам, служение богу и разуму несовместимо со служением

---

[*] Идеал (Здесь и далее звездочки в скобках означают текст, вычеркнутый Гегелем и восстановленный издателем Германом Нолем. — *Прим. ред.).*

чувствам: одно исключает другое, в противном случае возникнет пагубное безвольное колебание между тем и другим. Поэтому я взываю к вам: откажитесь от вечных забот о еде и питье, об одежде — от потребностей, которыми полны помыслы большинства людей; по тому значению, которое люди им придают, они становятся как бы целью их назначения, смыслом их существования. Но разве в душе человека нет более высоких стремлений, чем забота о еде и одежде? Взгляните на птиц небесных, они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; отец всей природы позаботился об их пропитании. Не выше ли ваше предназначение, чем их? И может ли быть, чтобы вы были отвергнуты природой, чтобы все благородные силы вашей души шли на удовлетворение потребности вашей плоти? Как много усилий вы тратите на украшение того облика, который дала вам природа, но может ли ваше суетное тщеславие со всеми его помыслами и заботами хоть немного прибавить вам росту? Взгляните на цветы полевые: сегодня они пышно цветут, а завтра превратятся в сено; мог ли Соломон во всем великолепии своем уподобиться вольной красоте природы? Так оставьте ваши заботы о еде и одежде; и пусть высшей вашей целью будет царство божие и нравственность, которая сделает вас достойными, — а остальное свершится само собой.

Не судите строго * других, ибо та мера, какую вы прилагаете к другим, будет применена и к вам, а это не всегда послужит вам на пользу. И почему вы так охотно обнаруживаете сучок в глазу другого, а в своем не замечаете значительно большего? И говорите еще ему: дай я выну сучок из глаза твоего; а ведь в вашем глазу сучок куда больше. Лицемер, вынь прежде сучок из твоего глаза, а потом уже помышляй о том, как лечить другого. Может ли слепой водить слепого, не упадут ли оба они в яму? Или учитель научить ученика тому, чего не знает сам? ** И если вы хотите исправить других, то не обращайтесь неосмотрительно к любому человеку. Не бросайте святыни псам и жемчуг ваш свиньям; они лишь попрут его ногами и обратятся против вас, чтобы растерзать вас. Просите людей, и они удовлетворят ваши просьбы; ищите в них ту сторону, с которой к ним легче подступиться, и вы найдете ее, постучите тихо, и отворят вам.

---

* Матф. VII.
** Лук. VI, 40.

[*] То, что вы бы хотели видеть общим законом для всех людей, в том числе и для вас, тем руководствуйтесь в своем поведении — это и есть основной закон нравственности, суть всего законодательства и священных книг всех народов. Пройдите через эти врата права в храм добродетели; врата эти узки, путь полон опасностей, и не многие последуют за вами; большинство устремится к храму порока и погибели — врата его широко распахнуты, и путь к нему ровен. Больше всего опасайтесь на пути вашем ложных пророков, которые приблизятся к вам под видом кротких ягнят, скрывая под этой оболочкой свою волчью природу со всеми ее губительными страстями. Вы располагаете верным средством для того, чтобы легко распознать их притворство: судите их по делам их, ведь не собирают винограда с кустарника, а смоки с терновника. Доброе дерево приносит добрые плоды, а худое — худые. Нет доброго дерева, которое приносило бы худые плоды, и нет худого, которое приносило бы плоды добрые **. По плодам их и познаете вы их. Из сокровища доброго сердца выносится добро, из полноты зла в дурном сердце — зло ***. Не давайте себя обмануть благочестивыми словами. Не всякий, кто взывает к богу, возносит к нему молитвы и приносит ему жертвы, войдет в царство его, но лишь тот, кто выполняет волю его, открытую людям в законе его разума. Многие будут в день страшного суда твердить пред вечным судьей: Господи! Господи! Не Твоим ли именем мы совершали чудеса, изгоняли злых духов и творили другие великие дела, не тебе ли воздавали при этом хвалу и возносили благодарность, видя в этом дела твои? И сказано будет тогда им в ответ: Что в чудесах ваших, пророчествах и великих делах, разве в них суть? Бог не видит в вас своих, не допускает вас в царство свое, вас, чудотворцев и пророков, совершавших великие подвиги! Вы несли зло в мир; лишь нравственная ценность — мерило угодности богу! Всякий, кто слышит слова мои и действует, согласно им, подобен разумному мужу, который построил дом свой на скале. И когда налетела буря и разлились реки и подули ветры и

---

[*] Всеобщее правило мудрости таково: то, что вы хотите, чтобы люди делали вам, делайте также им — правило нравственности.

** Лук. VI, 43.

*** Лук. VI, 45.

обрушились на дом, дом не упал, потому что основан был на камне. Тот же, кто слышит слова мои, но не следует моему учению, подобен глупцу, который построил дом свой на песке. Налетевший ветер обрушился и на этот дом и разрушил его, ибо зыбкой была его основа».

Слова Иисуса произвели большое впечатление на слушавших его, так как он говорил с большой силой и выразительностью, и говорил он о том, что вызывает у людей наибольший интерес.

С этого времени число людей, желавших слушать Иисуса *, стало расти, но росло и внимание к его речам со стороны фарисеев и иудейского священства. Чтобы скрыться от шумной толпы, а также от преследований, Иисус часто уединялся. Однажды во время пребывания в Галилее он проходил мимо места сбора пошлин и увидел там мытаря по имени Матфей **. Иисус велел ему следовать за ним и впоследствии приблизил к себе, удостоив его своим доверием. Иисус ел совместно с ним, в этой трапезе принимали участие другие мытари. А поскольку у иудеев слово «мытарь» и «грешник» равнозначны [9], то фарисеи выразили друзьям Иисуса свое удивление по этому поводу. Услышав это, Иисус сказал им: «Здоровые не нуждаются во враче, нуждаются в нем больные. А на пути вашем подумайте о том, что означают слова, записанные где-то *** в ваших священных книгах: не жертва, а правота угодны мне».

Кое-кто из учеников Иоанна и из фарисеев заметил, что они часто постятся, а друзья Иисуса нет. На их вопрос Иисус ответил: «Какая причина могла бы у них быть для печали? Близок день, когда отнимут у них учителя, как отняли его у вас, — тогда и у них настанет время поста! Для чего бы мне вообще требовать от них столь строгой жизни? Это не соответствует ни их привычкам, ни моему учению, которое не придает значения строгому соблюдению внешних правил; поэтому я не вправе требовать от других соблюдения установленных обычаев».

Опять пришел праздник пасхи ****, и Иисус направился в Иерусалим. Во время своего пребывания в Иеру-

---

Матф. IX; Марк. II, 13.

Здесь речь идет, по-видимому, о том же событии и том же лице, о котором сообщают Лука (V, 27) и Марк (II, 14), только там имя его Левий.

*** Ос. VI.

**** Иоан. V.

салиме он вызвал сильное раздражение иудеев тем, что однажды в день субботний исцелил больного — иудеи видели в этом нарушение святости дня субботнего, посягательство на нерушимость заповеди, данной самим богом, тем самым на право, которым располагает один бог, и намерение уподобить свою власть божьей власти. Иисус же ответил им: «Если вы считаете ваши церковные распорядки и позитивные заповеди высшим законом, данным человеку, то вам не ведомы ни достоинство человека, ни его способность обретать в себе самом понятие божества и знание его воли. Кто не чтит в себе эту способность, тот не чтит и божество. То, что человек может назвать своим «я» [10], что возвышается над гробом и тлением, и само определяет воздаяние, которого оно достойно, может и само творить суд над собой — оно выступает в качестве разума, чьи законы ни от чего более не зависят, чей критерий суда не подвластен никаким авторитетам земным или небесным. То, чему я учу, я не считаю своим разумением или достоянием и не требую, чтобы это принимали на веру, подчиняясь авторитету моему, ибо я не ищу славы (свое учение я приношу на суд всеобщего разума, который поможет каждому человеку решить, верить ли ему мне или нет). Однако как вам признать разум [11] высшим судьей в делах знания и веры, вам, которые никогда не внимали гласу божиему, никогда не прислушивались к отзвукам его в сердце вашем, никогда не обращали внимания на того, кто является источником его? Вам, полагающим, что только вы знаете, в чем воля божия, и превращающим в предмет вашего честолюбия ту избранность, которая вам якобы принадлежит? Вам, постоянно ссылающимся на Моисея, и только на него, и основывающим вашу веру на авторитете одного человека? Читайте внимательно ваши священные книги, привнесите в них дух истины и добродетели, и вы обнаружите в них свидетельства в пользу этого духа, а вместе с тем и приговор вам самим, вашей гордыне, довольствующейся узкими рамками и не позволяющей вам поднять взор ввысь, за пределы вашей лишенной живого духа науки и вашего механического выполнения обрядов».

Были и другие события*, которые послужили фарисеям поводом обвинить Христа и его учеников в осквернении субботы [12]. В один из субботних дней Иисус со сво-

---

* Матф. XII, 1—8; Лук. VI, 1—5.

ими учениками проходил засеянными полями. Почувствовав голод, ученики его срывали колосья или другие произраставшие там растения, — быть может, восточные бобы, — и ели зерна (что вообще-то было разрешено). Увидев это, фарисеи заметили Христу, что ученики его делают то, что не дозволено в субботу. Христос сказал им в ответ: «Разве не помните вы историю народа вашего и не знаете, что Давид, когда он ощутил голод, взял священные хлебы из храма, ел их сам и раздавал их спутникам своим? Или что священники и в субботу совершают различные обряды? Разве храм освящает эти обряды? Истинно говорю вам: человек больше, чем храм, человек освящает действие или лишает его святости, человек, а не место, где оно совершается. Суббота установлена для человека, а не человек создан для субботнего праздника, ибо человек — господин субботы. И если бы вы вдумались в то, что я некогда при других обстоятельствах пояснял некоторым из вас,— что значат слова: «бог требует любви, а не жертв», то вы не судили бы так строго невинных людей».

Подобным же образом * в другую субботу фарисеи, желая найти повод для обвинения Иисуса, воспользовались присутствием в синагоге человека с поврежденной рукой и спросили Иисуса, дозволено ли исцелить этого человека в субботу. Иисус им ответил: «Кто из вас не вытащит из ямы овцу свою, если она упадет туда в субботу? И не дороже ли человек овцы? Поэтому полагаю, что нельзя считать недозволенным делать добро в субботу!» Из ряда приведенных нами примеров очевидна злая воля фарисеев, их желание погубить Иисуса. И действительно, с той самой поры они объединились со сторонниками Ирода, решив убрать с дороги Иисуса.

Иисуса мы вновь находим в Галилее, где он скрывался, спасаясь от преследования; слушавшему его народу он также внушал не говорить никому о его местопребывании.

Из числа своих учеников ** Иисус избрал двенадцать; их он удостоил особого обучения, стараясь воспитать так, чтобы они могли служить ему опорой в деле распространения его учения; и так как Иисус отчетливо понимал, что жизни и сил одного человека недостаточно для того, чтобы воспитать целый народ, возвысив его до понимания

* Матф. XII, 9—12.
** Лук. VI, 12—13.

подлинной нравственности, ему нужны были хоть немногие, в кого он мог бы вдохнуть чистый дух своего учения. Имена этих двенадцати см. в евангелии от Марка гл. III, стих 16—19.

Однажды Иоанн * послал несколько своих учеников к Иисусу для того, чтобы спросить его о цели его учения [13]. Иисус, воспользовавшись этим обстоятельством, стал упрекать фарисеев за их равнодушие к призыву Иоанна исправиться. «Что за любопытство, — сказал он, — гнало вас в пустыню, ибо вы ведь не ощущали никакого желания исправиться? Не надеялись ли вы увидеть себе подобного, слабого человека, который меняет свое учение, руководствуясь корыстью? Тростник, колеблемый ветром? Или, быть может, человека в пышных одеждах, расточающего свое имущество? Но таких людей не бывает в пустыне, они живут в царских палатах! Или вы ходили смотреть на пророка? На человека, творящего чудеса? Иоанн был больше, чем пророк. У простого народа Иоанн скорее находил понимание, но сердца фарисеев и правоверных законников Иоанн не смог ни потрясти, ни открыть добру. С кем же сравнивать мне людей такого рода? Они подобны мальчикам, которые играют на торжище и кричат друг другу: «Мы свистели вам, а вы не плясали! Мы пели вам грустные песни, а вы не плакали!» Иоанн не ел хлеба, не пил вина, и вы говорили, что его терзает злой дух; я же ем и пью, подобно другим людям, и вы говорите: он чревоугодник и пьяница и водится с дурными людьми. Однако мудрость и добродетель найдут почитателей, которые воздадут им должное».

Невзирая на эти обвинительные слова Иисуса, некий фарисей по имени Симон пригласил его принять участие в трапезе [14]. И вот женщина того города, которая, вероятно, многим была обязана учению Иисуса, узнав об этом, направилась в дом фарисея с сосудом драгоценного мира и вошла в комнату, где находился Иисус. При виде непорочного Иисуса она вспомнила всю свою грешную жизнь, залилась слезами и бросилась к его ногам, преисполненная сознания всего того, что он сделал для ее раскаяния и обращения на путь добродетели; она целовала ноги Иисуса, обливала их слезами, отирала своими волосами и умащала драгоценным миром. Доброта, с которой Иисус принимал эти выражения благодарности,

---

* Лук. VII, 18.

приносившие утешение душе, полной раскаяния и любви, доброта Иисуса, не отвергшего эти чувства, оскорбила утонченных фарисеев. Они всем своим видом старались показать свое недоумение по поводу того, что Иисус с такой добротой отнесся к женщине, пользующейся столь дурной славой. Иисус заметил это и обратился к Симону со словами: «Я имею нечто сказать тебе». «Скажи же»,— заметил Симон. «У одного заимодавца,— начал свой рассказ Иисус, — было два должника: один из них был ему должен 500 динаров, другой — 50. Но так как они не могли вернуть ему долг, он простил его обоим. Кто же из них больше возлюбит его?» «Вероятно, тот,— сказал Симон,— которому он простил больше». «Без сомнения, — подтвердил Иисус и, указав на женщину, продолжал, — взгляни на нее: я пришел в твой дом, и ты не предложил мне даже воды умыть ноги. Она же слезами облила мои ноги и отерла их волосами головы своей. Ты целования мне не дал, она же не сочла ниже своего достоинства целовать мне ноги. Ты не помазал головы моей маслом, а она умастила мои ноги драгоценным миром. Женщине, способной на такую любовь и такую благодарность, будут прощены грехи ее, даже если их много. Холодность к столь благородным чувствам не свидетельствует о возвращении к чистой добродетели». «Божественное наслаждение, — сказал женщине Иисус, — видеть победу твоей веры в себя, в то, что ты способна еще творить добро, и победу твоего мужества. Прощай!»

Иисус продолжал свой путь через города и селения *, проповедуя повсюду. Его сопровождали двенадцать апостолов и несколько женщин, среди них и богатые, содержавшие всех, кто сопровождал Иисуса. Однажды в присутствии множества людей он рассказал им притчу (т. е. вымышленную историю, заключающую в себе определенное поучение. Притча отличается от басни, где действуют звери, и от мифа, где выступают демоны или аллегорические существа, тем, что здесь действующими лицами являются люди). Притча эта гласит: вышел сеятель сеять семя свое; часть этого семени упала на дорогу, и было оно растоптано или птицы поклевали его; часть упала на каменистую почву, где не хватало земли,— эти семена взошли быстро, но в жару вскоре завяли, так как корни их были неглубоки; часть семени упала на колючую

* Лук. VIII.

изгородь, терние выросло и заглушило его; часть же упала на добрую землю, и эти семена дали плод в 30, 60 и до 100 крат. Когда же ученики его спросили, почему он облекает свое учение в притчи, он им ответил: «Вы способны понять высокие идеи о царстве божием и нравственности, которая дает доступ в него, но опыт учит меня, что излагать это иудеям — потерянное время; между тем они хотят, чтобы я сказал им что-нибудь. Их глубокие предрассудки мешают неприкрашенной истине проникнуть в их сердца. Тот, кто по природе своей способен воспринять нечто превосходящее обычные представления, сможет извлечь пользу из моих поучений; тем же, у кого нет этой способности, не поможет и то ничтожное познание добра, которое они, быть может, имеют. Они имеют глаза, но не видят, имеют уши, но не слышат, поэтому-то я и говорил им притчей, которую я вам теперь поясню. Посеянное семя — это знание нравственного закона. Человек, кому случайно удается постигнуть это знание, но который не утвердился в нем, у того искуситель легко вырывает из сердца семена добра, посеянные в нем. Это — семена, упавшие на дорогу. Упавшие на каменистую почву семена — это то знание, которое с радостью воспринимается, но ввиду недостаточно глубоких корней легко утрачивается в трудных обстоятельствах, когда добродетели грозят бедствия и испытания. Семена, упавшие в терние, — это состояние того, кто слышал о добродетели, но забыл о ней в житейских заботах и лживых искушениях богатства. Эти семена не приносят плодов. Семя же, упавшее на добрую землю,— голос добродетели, который был услышан и принес плоды в 30, 60 и даже 100-кратном размере».

Поучал он их и другими притчами *. Одна из них гласит: царство добра можно уподобить полю, владелец которого засеял его добрым семенем. Пока люди спали, пришел враг владельца поля; он посеял плевелы между пшеницей и ушел, никем не замеченный. Когда семена проросли и поле заколосилось, показались и плевелы. Рабы спросили господина: «Ведь ты сеял доброе семя, откуда же столько плевел на поле твоем?» «Враг мой, вероятно, посадил их», — ответил господин. Рабы сказали: «Не прополоть ли нам поле?» «Нет, — ответил господин, ибо он был умнее их, — вместе с плевелами вы легко можете

* Матф. XIII.

выдернуть пшеничные колосья. Оставьте то и другое до жатвы; тогда я скажу жнецам, чтобы они отделили плевелы и уничтожили их, а пшеницу убрали в житницу». Когда Иисус остался наедине с учениками и они попросили его пояснить им притчу, он сказал им следующее: «Сеятели доброго семени — это добрые люди, которые своим учением и примером обращают людей к добродетели. Поле — это мир; доброе семя — это люди, расположенные к добру, плевелы — люди, склонные к пороку. Враг, посеявший плевелы, — искуситель и искушения. Время жатвы — вечность, воздающая за добро и зло. Однако добродетель и порок так тесно переплетены, что нельзя искоренить порок, не нанося ущерба добродетели».

В другом случае он сравнил царство добра с горчичным зерном, которое очень мало́, но вырастает в большой куст, где птицы вьют свои гнезда. Царство добра подобно также небольшому количеству закваски, которую замесили в трех мерах муки,— и вскисло все тесто. Царство добра, как и семя, посеянное в землю, не нуждается в дальнейшей заботе. Ведь семя набухает и прорастает незаметно, ибо природой вложена в землю сила, заставляющая семя прорастать, давать всходы и колоситься *.

Сравнил он царство добра и со скрытым в поле сокровищем, которое найдено и утаено человеком [15]. Преисполненный радости, этот человек продает все, что имеет и получает поле, где зарыто сокровище. И с купцом, который ищет прекрасные жемчужины. Найдя одну драгоценную жемчужину, он продает все свое имущество, чтобы получить ее. И с рыбаком, в сеть которого попали различные рыбы. Выйдя на берег, рыбак сортирует их: хорошие кладет в ведро, плохие же выбрасывает. Так и добрые люди будут отделены от злых, когда наступит время великой жатвы; добрые получат в награду покой, даруемый добродетелью, уделом злых будет раскаяние, самобичевание и стыд.

Между тем пришли ** родные Иисуса навестить его и из-за множества народа не смогли подойти к нему. Когда сказали об этом Иисусу, он ответил: «Мои братья и родные мои те, кто внимают гласу божиему и следуют ему».

Узнав *** о том, что Иоанн убит, он велел перевезти себя на восточный берег Тивериадского озера; но он про-

* Марк. IV, 26 и след.
** Лук. VIII, 19.
*** Лук. VIII, 22; Матф. XIV, 13.

был недолго в стране Гадаринской* и вскоре вернулся в Галилею. В это самое время Иисус разослал двенадцать своих апостолов** для того, чтобы они подобно ему ниспровергали предрассудки иудеев, гордых своим именем и происхождением и почитавших это высшим достоинством, превосходившим, по их мнению, ту единственную ценность, которой является для человека нравственность. И сказал им Иисус: «Не совершайте длительных приготовлений к дороге и не возвещайте шумно о своем приходе. Там, где вас будут слушать, оставайтесь некоторое время; тем же, кто вас не встретит добром, не навязывайтесь. Уходите немедленно и продолжайте ваш путь».

По-видимому, они отсутствовали недолго и вскоре вернулись к Иисусу.

Однажды он пребывал*** среди фарисеев и книжников, которые пришли из Иерусалима; и те заметили, что ученики Иисуса сели за стол с нечистыми, т. е. неумытыми, руками, ибо иудеи, придерживаясь предписания, основанного на давнем предании, не едят, не умыв тщательно рук; и после того как они очистились сами, они перед каждой едой обрызгивают водой чашу и другую посуду, стулья и скамьи. Фарисеи спросили Иисуса: «Почему же твои ученики не живут по предписанию отцов и садятся за стол, не умыв рук?» Иисус сказал им в ответ: «Есть в ваших священных книгах место, которое прямо относится к вам. Оно гласит: сии люди служат мне устами, но сердца их далеки от меня. Нет души в их почитании, ибо оно выражается лишь в следовании произвольно установленным правилам. Вы не заповедь божию чтите, а лишь следуете обычаям людским — так, например, освящение водой чаш и скамей и другие подобные обряды вы соблюдаете с большой точностью. Заповедь же божию, которая гласит: чти отца своего и мать свою, а кто злословит против отца своего и матери своей, пусть умрет, вы нарушаете, и чтобы соблюсти свои церковные статуты, вы изменяете ее следующим образом: если кто во гневе скажет отцу своему или матери своей — все, чем бы я служил вам, и все добро, которое я бы вам сделал, теперь принадлежит храму, — то вы считаете его связанным обетом и почитаете грехом, если впоследствии этот человек сделает

---

* Лук. VIII, 37.
** Лук. IX.
*** Марк. VII.

добро отцу или матери. Так вы устраняете божественную заповедь вашими заветами; у вас много и других подобных постановлений». И Иисус обратился к толпе, которая окружала его, со следующими словами: «Слушайте и старайтесь понять, что я говорю вам: никакая материальная вещь, ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но только то, что он сам создает, что исходит из уст его, показывает, чиста ли его душа». Ученики Иисуса попытались обратить его внимание на то, что его речи раздражают фарисеев. «Пусть гневаются, — сказал Иисус, — необходимо уничтожить эти посеянные людьми всходы. Ведь эти люди — слепые, указывающие путь слепым; и от этих слепых поводырей я хочу освободить народ, дабы он не упал в яму, вместе с теми, кому он доверился». Когда народ рассеялся и Иисус вернулся в дом, друзья его попросили пояснить то, что он говорил толпе о чистых и нечистых вещах. «Как? — удивился Иисус, — и вы еще не способны понять это? Неужели же вам не ясно, что входящее в уста человека перерабатывается в желудке и кишечнике и выходит из него? Выходящее же из уст человека, его слова, да и вообще все его действия исходят из души и поэтому могут быть чистыми и нечистыми, благочестивыми и неблагочестивыми. Ведь в душе человека зарождаются злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хула, зависть, гордыня, расточительность, скупость — эти пороки оскверняют человека, а не то, что он не умыл рук, прежде чем сел за стол».

Перед иудейским праздником кущей *[16] родные Иисуса стали уговаривать его отправиться с ними в Иерусалим, где он сможет найти больше слушателей, чем в городах и селениях галилейских, и приобрести известность. Однако Иисус ответил, что его время не пришло; они же могут идти, ведь они ничем не вызвали ненависти людей, его же ненавидят за то, что он показал иудеям, насколько порочны их обычаи и дурны их поступки. Лишь через несколько дней после того, как родные Иисуса покинули Галилею, Иисус тайно направился в Иерусалим. Там уже наводили справки о нем, полагая, что он, будучи иудеем, должен прийти на праздник. Суждение о нем в народе, особенно среди галилеян, было противоречиво: одни считали его добропорядочным человеком, другие видели в нем совратителя. Впрочем, боясь иудеев, галилеяне не смели

* Иоан. VII.

говорить о нем открыто. Иисус пришел в храм только в разгаре празднества и стал учить народ. Иудеи дивились этому, зная, что он нигде не учился. Иисус же, отвечая им, сказал: «Мое учение не людьми открыто, и поэтому, чтобы принять его, не нужно, затрачивая большие усилия, учиться у других. Тот, кто готов без предвзятости следовать подлинному нравственному закону[17], тот легко проверит, я ли это открыл. Тот, кто ищет славы, придает большое значение рассуждениям и предписаниям людей, тот же, кто истинно ищет славы господней, тот достаточно искренен, чтобы отвергнуть все те измышления, которые люди прибавили к закону нравственности, а подчас и поставили на его место. Знаю, что вы ненавидите меня и ищете убить за то, что я счел дозволенным исцелить человека в субботу. Разве не разрешил вам Моисей совершить в субботу обрезание? Разве не следует из этого, что тем более можно исцелить человека в субботу?» Некоторые жители Иерусалима засвидетельствовали своими речами, что им известно намерение синедриона убрать с дороги Иисуса. Они дивились тому, что он выступает открыто и свободно, что никто не схватил его, хотя многие и помышляли об этом: ведь Иисус не мог быть мессией, которого ждали иудеи и который должен был восстановить былое великолепие их богослужения и независимость их царства; они ведь знали, откуда он родом; приход же мессии должен был быть, согласно пророчествам, внезапным и неожиданным. Так, Иисусу все время противостояли предрассудки иудеев[18]; им нужен был не учитель, способный исправить их нравы и освободить их от противоречащих высокой морали предрассудков; они ждали мессию, который освободил бы их от власти Рима, а Иисус не был им. Члены синедриона скоро узнали от своих слуг, что Иисус находится в храме. Они обвинили слуг в том, что те не схватили Иисуса и не привели его к ним. Те же сказали в свое оправдание, что никогда еще не слышали, чтобы человек говорил так, как Иисус, и поэтому не решились схватить его. На это фарисеи им сказали: «И вас, значит, он совратил? Разве вы не видите, что никто из членов синедриона и фарисеев не придает значения его речам? Ему удалось обмануть лишь чернь, не ведающую законов». Когда же Никодим, тот, который однажды ночью посетил Иисуса, возразил им, что по закону нельзя вынести приговор человеку, не выслушав его и не ознакомившись с тем, что он совершил, то другие

члены синедриона обвинили его в том, что и он, вероятно, ученик галилеянина; при этом они указали ему на то, что пророк не может прийти из Галилеи [19]. Не приняв, по-видимому, окончательного решения, как поступить с Иисусом, члены синедриона разошлись по домам. Ночь Иисус провел * на горе Елеонской, может быть, в Вифании, расположенной у подножия этой горы, — там у него были знакомые, но утром он вернулся в город и пошел в храм. Когда он учил там народ, несколько законников и фарисеев привели к нему женщину, обвиненную в прелюбодеянии. Поставив ее в середине как бы для того, чтобы судить ее, они спросили Иисуса, каково его мнение и как он предлагает наказать женщину, которую, по закону Моисея, надлежит побить камнями? Иисус, разгадав их намерение уготовить ему ловушку, сделал вид, что не расслышал их вопроса, и, наклонившись, чертил пальцем на песке. Когда же они стали настаивать на том, чтобы он сообщил им свое решение, он встал и сказал им: «Кто из вас без греха, пусть первым бросит камень в нее». И продолжал чертить на песке. Книжники же, услышав ответ Иисуса, стали уходить друг за другом, и Иисус остался наедине с женщиной. Иисус встал, и не видя никого, кроме женщины, спросил: «Где же твои обвинители? Никто не осудил тебя?» «Никто», — ответила она. «И я не осуждаю тебя, — сказал Иисус. — Прощай и впредь не греши».

Когда Иисус в следующий раз ** говорил с народом, фарисеи обратились к нему с вопросом, какими свидетельствами он располагает, чтобы доказать себе и другим истинность своего учения? Им даровано счастье иметь определенные обычаи и законы, торжественно установленные божественным откровением. Иисус ответил им ***: «Вы полагаете, что бог бросил род человеческий в мир и передал его на волю природы, не вдохнув в него понимания закона, сознания конечной цели существования, способности найти в себе самом решение, как быть угодным богу ****[20]. И в своей ограниченности вы полагаете, что из всех народов мира вам одним выпало счастье знать закон

---

* Иоан. VIII.

** Иоан. VIII, 12—20.

*** Иоан. VIII, 21—31.

**** *Гёте.* Ифигения в Тавриде, V, 3 [В кн. *Гёте.* Избр. произв. М., 1950, стр. 337]. «Его услышит всякий, в ком бьет источник жизни и любви незамутненный».

морали, неизвестно почему занесенный именно в этот уголок земного шара. Я внемлю лишь неподдельному свидетельству моего сердца и моей совести; кто искренно стремится услышать этот голос, тому воссияет истина, и только этого я требую от моих учеников. Внутренний закон есть закон свободы[21], которому человек добровольно подчиняется как закону, данному им самим; этот закон вечен, в нем заключено ощущение бессмертия. Мой долг — открыть людям этот закон, и, выполняя его, я готов пожертвовать жизнью, как жертвует ею верный пастырь, спасая стадо свое. Вы можете убить меня, но, сделав это, не вы лишите меня жизни, но я сам добровольно пожертвую ею. Вы — рабы, ибо вы подвластны игу закона, привнесенного к вам извне и поэтому не способного внушить вам уважение к себе и тем самым освободить вас от служения страстям».

Прием, который был оказан Иисусу в Иерусалиме *, настроенность против него иудеев, и особенно первосвященников, принявших твердое решение отлучить от участия в богослужении и в общественном учении ** всех тех, кто видит в Иисусе ожидаемого иудеями мессию (сам же он никогда публично не выдавал себя за такового), эта враждебность по отношению к нему породила в нем предчувствие того, что ему придется претерпеть насилие и, быть может, даже смерть. Этими мыслями он поделился со своими учениками. «Да не будет этого, спаси нас бог», — сказал на это Петр. «Как, — возразил ему Иисус, — неужто ты так слаб, что не готов к страданиям? Или полагаешь, что я не готов к ним? Как чувственно ты еще мыслишь! Тебе неведома еще божественная сила, которая вселяет в человека уважение к долгу, готовность пожертвовать во имя этого долга всеми земными страстями и даже самой жизнью!» Затем Иисус обратился к другим своим ученикам со словами: «Кто хочет следовать добродетели, должен научиться отречению; кто хочет быть ей незыблемо верен, должен быть готов пожертвовать даже жизнью. Кто любит свою жизнь, унизит душу свою; кто презирает ее, сохранит верность своему лучшему «я» и освободит его от власти природы. Что обретет человек, завоевавший весь мир, если он унизит тем самым душу свою? И что может возместить утраченную

---

* Лук. IX, 21 и след.
** Иоан. IX, 22.

добродетель? Наступит день, когда угнетенный воссияет и восстановленный в своих правах разум сам воздаст каждому за дела его».

После более длительного, чем обычно, пребывания в Иерусалиме (ибо Иисус пробыл там от праздника кущей до праздника обновления в декабре *) он вернулся в Галилею, где прошла большая часть его жизни, и это было его последнее пребывание в этой местности **. В это свое пребывание в Галилее он, по-видимому, не выступал больше перед большим скоплением народа, как прежде ***, а занимался преимущественно обучением своих учеников.

В Капернауме **** у него потребовали ежегодную подать в пользу храма. «Как ты думаешь, Петр,— сказал ему Иисус, войдя с ним в дом, — цари земли берут подати с сынов своих или с посторонних?» «С посторонних», — сказал Петр. «Тогда сыны должны быть свободны от них, — заметил Иисус, — и мы, почитающие бога в истинном духе слова его, не должны давать что-либо для сохранения храма, который нам не нужен для того, чтобы служить богу, ибо мы служим ему чистотой нашей жизни. Однако, чтобы не досаждать им и не выказать презрения к тому, что является для них святыней, заплати за нас».

Среди учеников Христа возник однажды спор ***** о месте, которое надлежит занять каждому из них, особенно в грядущем царстве божием. Из этого явствует, насколько земными были еще их помыслы, насколько они еще не освободились от иудейских представлений о земном царстве и еще не были проникнуты чистой идеей о царстве божием как царстве добра, где повелевают лишь разум и закон. Иисус с тоской слушал их распри, затем, позвав дитя, сказал им: «Если вы не изменитесь и не верните себе невинность, простодушие и непритязательность, которые мы находим в этом дитяти, то вы не достойны царства божия; тот, кто надменно взирает на других, пусть даже на такое дитя, кто считает себя вправе надменно или равнодушно взирать на них, тот недостойный человек; кто же обидит святую невинность и оскорбит

---

* Иоан. X, 22.
** Матф. XVII, 22.
*** Марк. IX, 30.
**** Матф. XVII, 24—27.
***** Лук. IX, 46—50.

чистоту ее, тому лучше было бы, если бы повесили ему на шею мельничный жернов и утопили его в море. В мире, правда, никогда не исчезнут оскорбления, наносимые чистым помыслам людей, но горе тому человеку, кто оскорбит чистоту! Остерегайтесь презирать кого-либо, и прежде всего простодушие, это — самый нежный, самый благородный цветок земной жизни, самое чистое подобие божества. Только оно дает высокое положение, притом самое высокое; это простодушие стоит того, чтобы пожертвовать ему тем, что вам милее всего, побуждениями тщеславия и честолюбия или ложного стыда, всеми соображениями пользы и выгоды, которыми вы обычно руководствуетесь. Если вы будете стремиться к чистоте сердца, научитесь ценить достоинство [22], доступное каждому человеку и являющееся назначением каждого, поразмыслите, наконец, о том, что не «все деревья одной корой покрыты» [22a], что тот, кто в важных для человечества вопросах не против вас, в остальном же — что ведь не имеет значения — придерживается, правда, иных обычаев и обучен другим манерам, что этот человек за вас, тогда вы перестанете ощущать тщеславие, высокомерие по отношению к другим людям. Там же, где речь идет о действительной утрате, там приложите все усилия к тому, чтобы не презирать человека, исправить его, вернуть его на стезю добродетели. Или вы думаете, что пастырь, потерявший одну овцу из ста, принадлежащих ему, не обыщет все горы вокруг в поисках заблудшей овцы своей? И если удастся найти ее, не будет радоваться ей больше, чем остальным девяноста девяти, которые не сбились с пути?

Если же какой-либо человек виновен перед тобой, то попытайся уладить это, заставь его объясниться и примирись с ним; выслушает он тебя, и ты все-таки не сможешь примириться с ним, то это — твоя вина, если же он не захочет выслушать тебя, то возьми с собой одного или двух, чтобы они помогли тебе устранить недоразумение; если же и это не поможет, то передай дело на суд нескольких третейских судей. Если же он и тогда откажется протянуть тебе руку в знак примирения, несмотря на то что ты со своей стороны сделал все возможное, тогда избегай встречи с ним и пусть у тебя больше не будет с ним ничего общего. Обиды и неправды, которые люди, примирившись, простили друг другу, прощены на небесах. Если вы будете жить совместно в духе любви

и умиротворенности, то среди вас будет тот дух, который я хотел в вас вдохнуть».

Тогда Петр спросил Иисуса*: «Сколько же раз прощать мне человеку, обидевшему меня или несправедливому ко мне? До семи ли раз?» «И ты полагаешь, что этого достаточно? — возразил ему Иисус. Не до семи, а до седмижды семидесяти раз, — говорю я тебе. — Послушайте притчу: некий царь захотел сосчитаться с рабами своими; у одного из них он обнаружил долг в 10 000 талантов, а так как у того не было таких денег, то царь велел ему продать все свое имущество, даже жену и детей своих, и выплатить ему долг. Слуга бросился царю в ноги и молил потерпеть, дать ему отсрочку, обещая все заплатить. Господин пожалел должника своего и простил ему его долг. Уйдя от своего господина, раб встретил одного из своих товарищей, который был ему должен 100 динаров (эта сумма относится к предыдущей, как 1 к миллиону); он набросился на того и стал яростно требовать возврата денег. Не внимая униженным мольбам того потерпеть немного, он посадил его в темницу вплоть до уплаты долга. Остальные рабы, видевшие все это, были глубоко огорчены происшедшим и рассказали об этом царю. Тот призвал жестокого человека к себе и сказал ему: «Злой человек, внимая просьбам твоим, я простил тебе твой большой долг; не надлежало ли и тебе сжалиться над другим, как я сжалился над тобой? Прочь с глаз моих!» И царь повелел держать его в темнице до той поры, пока он не отдаст ему весь долг. Из этой притчи вы видите, что милосердие является выражением того, что человек исправился и только этим можно заслужить прощение святого божества за свой проступок; только это служит условием, позволяющим вам надеяться избежать наказания на суде вечной справедливости, наказания, которое вы заслужили всей своей земной жизнью. Условие это состоит в том, что вы должны стать другими людьми, изменив весь ваш образ мыслей».

Иисус** решил опять пойти в Иерусалим, причем дорогой, которая вела через Самарию; и он послал вперед нескольких учеников, чтобы они подготовили все к его приходу в одном селении. Но самаритяне, узнав об их намерении отправиться на праздник пасхи в Иерусалим, не

---

* Матф. XVIII, 21—35.
** Лук. IX, 51.

захотели оказать им гостеприимство и воспрепятствовали даже их прохождению через свое селение. Кое-кому из спутников Иисуса явилась мысль, не попросить ли им бога истребить огнем это селение. Однако Иисус с возмущением сказал: «Таков значит дух, который живет в вас, дух мести? Дух, который, располагая властью над силами природы, направил бы их на то, чтобы покарать недружелюбное отношение уничтожением? Ведь цель ваша — не в уничтожении, а в том, чтобы строить царство добра». И они повернули обратно.

На их пути * им повстречался некий законник, который пожелал повсюду следовать за ними. Иисус сказал ему: «Но помни, что лисицы имеют норы и птицы — гнезда. Я же не имею места, где бы мог преклонить голову свою».

Иисус пошел ** в Иерусалим другим, более длинным путем и все время посылал вперед двух своих спутников, чтобы подготовить людей к своему приходу. Сопровождавших его было теперь множество, и он обучал их, как себя вести — не требовать радушия там, где их не хотели принять, и на пути своем все время помышлять о своей главной цели — напоминать людям о добре, ибо многое еще надлежит сделать, а работников мало.

Ученики Иисуса *** принесли ему весть, что кое-где их хорошо принимали, и Иисус сказал: «Слава и хвала Тебе, Отец неба и земли! Ты не сделал достоянием одних ученых и знающих понимание того, что является долгом каждого; и всякий чистый сердцем человек чувствует разницу между добром и злом. Ах! Если бы люди остановились на этом и не стали бы сверх долга, который диктует им разум, измышлять множество других забот, отягощающих несчастный род людской! Они становятся источником гордыни и не дают успокоения, разве что за счет добродетели!»

На своем пути в Иерусалим Иисус встретил законника, который вступил с ним в беседу, стремясь познакомиться с учением Иисуса и проверить его основные положения. «Что делать мне, учитель,— сказал он,— чтобы удостоиться вечного блаженства?» На что Иисус в свою очередь задал ему вопрос: «Что велит тебе закон?»

---

* Лук. IX, 57.
** Лук. X.
*** Лук. X, 17 и след.; ср. Матф. XI, 25—30.

Законник ответил: «Возлюби божество, исконный образ всего святого, всей душой твоей и ближнего твоего, как самого себя». «Хорошо отвечаешь ты,— заметил Иисус,— поступай так, и ты будешь достоин высшего блаженства». Тот же, стремясь показать, что этот простой ответ не удовлетворяет глубокие запросы его духа, продолжал: «Однако надо еще пояснить, кого следует считать этим ближним, которого нам надлежит любить?» «На твой вопрос,— сказал Иисус,— я отвечу притчей. Некий человек направлялся из Иерусалима в Иерихон дорогой, которая вела через пустыню и считалась опасной. На него напали разбойники, сняли с него одежду, нанесли ему множество ранений и оставили его полумертвого на дороге. Случилось, что сразу же после всего происшедшего той дорогой проходил священник. Он заметил раненого, но прошел мимо, так же как и левит, который, не испытывая сострадания, спокойно продолжал свой путь. Но проезжавший по этой дороге самаритянин, увидев раненого, сжалился над ним и, подойдя к нему, перевязал его раны, омыв их маслом и вином, затем посадил его на своего осла и привез в гостиницу, где поручил его заботам хозяина; на следующий же день, уезжая, он оставил хозяину денег для ухода за больным, обещая возместить на обратном пути все то, что хозяин истратит сверх данной ему суммы, и наказав ему не скупиться. Кто же из трех названных лиц был ближним несчастному? Кто из них отнесся к нему как к ближнему своему?» «Тот, кто, пожалев его, помог ему»,— ответил законник. «Так считай и ты,— сказал Иисус,— ближним твоим всякого, кто нуждается в твоей помощи, в твоем сострадании, какой бы он ни был нации, веры или цвета кожи».

Фарисеи *, для которых учение Иисуса оставалось недоступным и которым он показал несоответствие их законов требованиям нравственности, неоднократно требовали от Иисуса знамения, которое засвидетельствовало бы истину его слов, ибо он ведь отрицает значение их законов,— знамения, которое было им торжественно обещано их Иеговой. Иисус же ответил им: «Вечером вы говорите: завтра будет хорошая погода, ибо заря на небе прекрасна; если же утром небо багрового цвета, то вы предсказываете дождь. Вы умеете распознавать знамения и предсказывать по ним погоду; но знамение времени, его вы не видите? Не видите, что в людях пробудились

* Лук. XI, 16; Матф. XVI, 1.

высшие потребности, что пробудился разум? Разум, который поколеблет ваши произвольные учения и предписания — им вы подчиняете конечную цель человеческой жизни, добродетель, — уничтожит насилие, необходимое вам для того, чтобы сохранять в народе верность вашей вере и вашим заветам! Нет вам других знамений, кроме присутствия среди вас учителей, у которых и вы могли бы научиться тому, что послужит на благо вам и всему человечеству».

Некий фарисей* пригласил к себе Иисуса на обед. Он пришел к нему, и фарисей заметил, что Иисус не умыл рук перед тем, как сел за стол**. Иисус же сказал: «Вы моете снаружи чаши ваши и блюда, но очищаете ли этим их и внутри? И разве тот, кто следит за своей внешностью, тем самым доказывает, что и внутренние помыслы его чисты? Там, где свята и чиста душа, чиста и внешняя сторона. Вот вы добросовестно даете десятину с мяты, руты и каждой травки из вашего огорода; но не забыли ли вы, тщательно занимаясь этими мелочами, добросовестным выполнением которых вы так гордитесь, о более высоких обязанностях? О справедливости, сострадании и верности, что составляет самую сущность добродетели; помня об этом, вы бы совершили также и все остальное. Не исходят ли ваши представления о том, что составляет ценность человеческой жизни, лишь из внешних ее благ? Так, вы очень цените высокое положение в синагогах, председательское место на пиршествах или приветствия, которыми вас встречают на улицах. Вы угнетаете народ множеством трудновыполнимых требований, а сами выполняете лишь внешние предписания. Вы мните, что храните ключи от святилища истины, но своими заветами вы лишь замыкаете доступ туда себе и другим». Упреки такого рода, а подчас еще более жесткие, которые Иисус постоянно делал фарисеям и законникам, т. е. тем, в чьих руках была власть, и его порицание их священных обычаев вели к тому, что те все более ожесточались и наконец приняли твердое решение выдвинуть против него серьезные обвинения.

Однажды при большом скоплении народа*** Иисус особенно настойчиво предупреждал о той опасности, которой

---

* Лук. XI, 37; ср. Матф. XXIII.

** См. выше.

*** Лук. XII.

грозит восприятие духа фарисейского учения. «Остерегайтесь,— говорил он,— закваски фарисеевой, которая, не изменяя внешности целого, придает ему совершенно иной вкус — я имею в виду лицемерие! Притворство не скроется от взора всевышнего. Ему открыты помыслы сердца, как бы сокровенны они ни были. И только он — всеведущий — способен судить людей не по их делам, по внешним, часто обманывающим людей чертам их характера, а по их внутренней доброй воле. Говорю вам, друзья мои, не бойтесь людей, ведь они могут убить только тело, их власть ограничена этим; бойтесь унизить достоинство вашего духа и тем самым лишиться вечной жизни по приговору разума и божества. Не осмеливаться же страха ради воплощать принципы истины и добродетели в дела или вслух признать их — лицемерие, достойное всяческого презрения. Если кто будет хулить меня или какого-либо другого учителя, тому, может быть, простится, но кто посягнет на святой дух самой добродетели, тот отвергнут [23]. И оставьте свой ребяческий страх, что вы не сумеете ответить, если вас в суде или в синагоге заставят рассказать о вашем свободном исповедании добра. Преисполненные духом добродетели, вы сумеете защищать свою веру с нужной убедительностью и мужеством».

Один из присутствующих подошел к Иисусу с просьбой убедить его брата разделить с ним наследство — он надеялся, что авторитет Иисуса поможет ему добиться того, чего он не достиг собственными силами. Иисус, однако, сказал: «Кто поставил меня судить или делить вас?» И, обратившись к другим, сказал: «Не предавайтесь стяжательству, ибо предназначение человека не в том, чтобы увеличивать свое богатство. Я поясню вам это примером: некоему богатому человеку его владения приносили такой урожай, что он не знал, где хранить его. Ему пришлось увеличить свои житницы, чтобы поместить там все свое добро. При этом он подумал: когда все будет устроено, я помещу в житнице все, что имею, и буду тщательно хранить свое добро, которого мне хватит на долгие годы. Тогда я буду жить в покое, есть, пить и веселиться. Но тут он услышал глас смерти: «Безумец, сегодня ночью ты отдашь душу твою — для кого же ты заполнял свои закрома?» Так тот, кто собирает сокровища, не думая о том богатстве и предназначении, которые составляют вечную цель, по-пустому растрачивает свои силы

для низкой цели. Пусть забота о богатстве не отягчает ваши души, и пусть дух ваш будет занят лишь выполнением долга, а труд ваш посвящен царству добра. Тогда вы будете бесстрашными мужами, готовыми к жизни и смерти; иначе же любовь к жизни вооружит смерть против вас страхом; а страх смерти похитит у вас жизнь. Не откладывайте это, полагая, что время терпит, и вы еще успеете подумать о более высокой цели, чем накопление сокровищ и стремление к радостям жизни. Каждый час, который вы отняли у служения добру, потерян для вашего предназначения. И смерть может настигнуть вас, и вы уподобитесь тогда домоправителю, господин которого уехал, поручив ему свое хозяйство. Домоправитель думает, что господин еще не скоро вернется, и обращается дурно со слугами, пирует и пьянствует. Но в час, когда он меньше всего ждет своего господина, тот неожиданно придет и подвергнет его заслуженной каре. И подобно тому, как раб, которому ведома была воля его господина, но который не следовал ей, наказывается строже, чем тот, кто также действовал неправильно, но менее виноват, ибо он не знал воли господина,— так и с человека, которому многое дано, даны способности и возможности творить добро, с того многое и спросится. Или вы думаете, что я призвал вас к спокойному наслаждению жизнью? И что для себя я уготовил беззаботное и счастливое будущее? Вы заблуждаетесь, преследования ждут меня и вас! Раздоры и споры принесет в мир мое учение. Этот спор между пороком и добродетелью, между приверженностью установленным мнениям и обычаям веры, которые укоренились в умах и сердцах людей под влиянием авторитетов, с одной стороны, и возвратом на стезю вновь утвердившегося в своих правах разума — с другой, этот спор разделит друзей и родственников; он прославит лучшую часть рода человеческого, но пагубным будет он, если те, кто, разрушив старое потому, что оно заключило в оковы свободный разум и замутнило истоки нравственности, если они опять поставят на место его предписанную буквой закона веру, которая вновь лишит разум его права находить в себе самом закон, свободно верить в него и подчиняться ему. И горе им, если они вооружат мечом эту предписанную веру, дадут ей внешнюю власть и натравят отца на сына, брата на брата, мать на дочь, если они заставят человечество предать самое себя!»

Иисусу рассказали * об одном происшествии, случившемся в эти дни. Пилат, прокуратор Иудеи, приказал, непонятно по какой причине, схватить несколько галилеян в тот час, когда они приносили богу жертву, и казнить их. Зная образ мыслей ** своих учеников,— однажды встретив человека, слепого от рождения, они сразу же пришли к заключению, что либо сам этот слепой, либо его родители были страшными преступниками,— Иисус воспользовался этим поводом, чтобы вразумить их. «Не думаете ли вы,— сказал им Иисус,— что эти галилеяне были самыми плохими из всего народа галилейского и что именно потому их постигла такая судьба? Или что те 8 или 10 человек, на которых упала башня Силоамская, были наибольшими грешниками из всех жителей Иерусалима? Нет, не равнодушное порицание должны вы выносить людям, столь тяжело пострадавшим, но пробудиться от того безмятежного покоя, коему вы придавались в своем самодовольстве, заглянуть в собственную душу и со всей искренностью спросить себя, не достойны ли и вы подобной участи. Послушайте же притчу: некий владелец виноградника посадил смоковницу среди винограда. Несколько раз подходил он к ней в поисках плодов, но не находил их. И сказал он тогда виноградарю: «Вот уже третий год тщетно прихожу я сюда; сруби это дерево, чтобы лучше использовать землю, которую оно занимает». Но виноградарь сказал: «Оставь его еще на некоторое время, я окопаю его и унавожу, быть может, оно тогда станет плодоносить. Если же нет, то я его срублю». Так же и уготовленная судьба приходит часто не сразу; преступнику дается время исправиться, беззаботному — ознакомиться с высокой целью жизни. Если же человек беспечно пренебрегает данной ему отсрочкой, то в конце концов судьба настигнет его, и он понесет кару и воздаяние».

Иисус продолжал свой путь в Иерусалим, время от времени останавливаясь там, где он находил возможным учить людей. Однажды ему задали вопрос: правда ли, что лишь немногие обретут блаженство? На это Иисус ответил: «Пусть каждый по мере своих сил борется за то, чтобы стать на узкий путь добродетельной жизни; многие ищущие не находят его. Если хозяин дома запрет дверь,

---

* Лук. XIII.
** Иоан. IX.

а вы постучите и попросите впустить вас, то он вам скажет, что не знает вас. Если же вы сошлетесь на то, что неоднократно ели и пили с ним и слушали его речи, то он ответит: «Правда, вы ели и пили со мной и слушали речи мои, но вы стали на путь порока, и я не считаю вас друзьями; прочь отсюда!» Так многие люди Востока и Запада, Юга и Севера, поклоняющиеся Зевсу, Брахме или Вотану [24], будут помилованы вечным судьей, а многие из тех, кто преисполнен гордости от того, что знает истинного бога, но жизнью своей оскверняет это истинное знание, хотя и мнят себя первыми, будут отвергнуты».

Несколько фарисеев предупредили Иисуса, то ли из благих, то ли из каких-либо иных побуждений, что ему следует уйти из земли Ирода, ибо тот покушается на его жизнь. Иисус ответил — поступки его таковы, что вряд ли они могут обеспокоить Ирода; к тому же странно было бы, если Иерусалим — город, где погибло уже столько учителей, старавшихся излечить иудейский народ от его упорного следования своим предрассудкам и заставить его отказаться от нарушений правил нравственности и разумности,— если этот Иерусалим не окажется и для него местом, где свершится уготованная ему судьба.

Случилось ему однажды опять * принять участие в трапезе фарисея. Иисус заметил, что некоторые из присутствующих там гостей старались занять первые, подобающие их рангу, места, и сказал: «Такого рода поведение может послужить причиной замешательства, ибо если придет гость еще более почетный, то придется со стыдом уйти со своего места и занять более отдаленное. Тот же, кто займет последнее место, будет почтен перед другими, когда хозяин предложит ему пересесть на место более почетное. Ибо всякий возвышающий себя будет унижен, а смиренный возвышен». Хозяину же дома он сказал, что есть более благородная щедрость, чем та, которая заставляет приглашать на пир родственников, друзей или богатых соседей, чтобы они в свою очередь ответили подобным же приглашением на это выражение дружественных чувств; более благородно накормить нищих, больных и несчастных, не способных воздать своему благодетелю ничем, кроме непритворного выражения своей благодарности. «Воздаяние будет заключаться также в сознании того, что ты смягчил их страдания, влил бальзам в их

* Лук. XIV.

раны и помог им в несчастье». «Блажен,— воскликнул один из гостей,— тот, кто войдет в царство божие!» И Иисус объяснил им понятие царства божия притчей о некоем царе *, который пожелал отпраздновать свадьбу своего сына большим пиром и созвал множество гостей. В день пира он послал своих рабов к приглашенным, прося их прийти, ибо их ждут на пир. Один из приглашенных сказал, что не может прийти, так как купил землю и должен обозреть ее, другой — что должен осмотреть пять только что купленных волов, третий объяснил свое отсутствие тем, что недавно женился; остальные же просто отнеслись к посланным царем слугам с презрением. Так никто из приглашенных не явился на пир. Тогда рассерженный царь велел своим рабам, поскольку приготовления к брачному пиру были закончены, выйти на улицы и площади города и звать к столу всех нищих, хромых, слепых и увечных. Рабы выполнили приказ господина, но на пиршестве все еще оставались свободные места. Царь опять послал рабов, веля им искать гостей на дорогах и у заборов и привести их на пир, чтобы заполнить дом. Так и многие люди забывают, подобно неявившимся гостям, о царстве божием; ничтожные дела земной жизни представляются им более важными, чем их высокое назначение. Многие из тех, кто в силу ли дарованных им от природы способностей или удачи обладают большим влиянием, пренебрегают возможностью делать добро, тогда добродетель оказывается изгнанной в хижины и предоставленной людям средних способностей. Основное свойство, необходимое человеку для того, чтобы войти в царство добра,— способность жертвовать; тот, кому какие-либо земные привязанности, будь то привязанность сына, брата, мужа, жены или отца, кому благополучие и жизнь дороже добродетели, тому не дано ни самому достигнуть совершенства, ни помочь в этом другим. И прежде всего должны сначала испытать свои силы те люди, которые хотят трудиться на благо другим. Пусть они убедятся сначала в том, способны ли они выполнить эту задачу, чтобы не стать посмешищем подобно тому, кто начинает строить дом, но закончить его не может, потому что не подсчитал предварительно, сколько это ему будет стоить; эти люди должны быть подобны царю, оценивающему свои силы, прежде чем принять вызов противника, гро-

* Матф. XXII.

зящего ему войной; и, если оказывается, что этих сил недостаточно, царь идет на мирные переговоры. Так же всякий человек, стремящийся посвятить себя исправлению людей, должен сначала убедиться в том, что он обладает достаточной духовной силой и способен отказаться от всего, что ему дорого.

И опять фарисеи * были неприятно поражены тем, что среди слушателей Иисуса оказались мытари и люди недостойного поведения и что Иисус не прогнал их. Иисус же сказал: «Разве не радуется пастух, найдя овцу, отставшую от стада? Или не ищет старательно женщина потерянную монету, а найдя ее, не радуется ей больше, чем тем, которых она не теряла? И не такова ли радость добрых людей, когда они видят, что заблудшие грешники возвращаются на стезю добродетели? Я скажу вам притчу: у одного человека было два сына. По просьбе младшего сына выделить ему его долю наследства этот человек произвел раздел своего имущества. По прошествии нескольких дней младший сын забрал все, что ему принадлежало, и отправился в дальнюю страну, чтобы беспрепятственно наслаждаться тем, что имел. Он быстро прожил все, а наступившее в этой стране большое удорожание жизни еще ухудшило его положение. Скоро он впал в крайнюю нужду, и в конце концов ему пришлось пойти в услужение к человеку, который послал его на поля пасти свиней; с ними он делил и пищу, кормясь желудями. Эта печальная доля заставила его вспомнить об отчем доме. «Насколько же лучше, чем мне,— подумал он,— живется наемникам отца моего. Ведь у них всегда достаточно хлеба, а я умираю с голоду! Вернусь к отцу и взмолюсь: отец, я согрешил перед небом и тобой. Я недостоин больше называться твоим сыном; прими меня в число твоих наемников». Так он и сделал. Отец, издали увидев его, бросился к нему, обнял и поцеловал его. «Отец,— сказал в раскаянии несчастный,— вина моя не позволяет мне считать себя сыном твоим». Отец же велел рабам своим принести лучшую одежду, дать ему обувь; затем он сказал: «Заколите откормленного тельца. Будем пировать и веселиться, ибо сын мой, который был мертв для меня, вернулся к жизни; он пропадал и нашелся». Тем временем с поля вернулся его старший сын. Приближаясь к дому, он услышал возгласы радости

* Лук. XV.

и спросил о причине ликования. Узнав от слуги о случившемся, он рассердился и не захотел войти в дом. Отец вышел к нему с объяснениями, но сын не пожелал слушать его. «Столько лет,— сказал он,— я служу тебе, тружусь для тебя, всегда выполняю волю твою, и ты ни разу не предложил мне повеселиться с друзьями. Но вот приходит этот твой сын, расточивший свое имущество с блудницами, и ты устраиваешь в честь него пир». «Сын мой,— сказал отец,— ты ведь всегда со мной, тебе ни в чем нет отказа; все, что принадлежит мне, принадлежит и тебе. Тебе следовало бы радоваться и веселиться, что брат твой, которого мы считали пропавшим, вернулся, что тот, кого мы считали погибшим, исцелился»».

При других *, неизвестных нам обстоятельствах Иисус рассказал своим друзьям следующую притчу: «У некоего богатого мужа был управитель, на которого донесли, что он расточает доверенное ему имущество. Господин призвал своего управителя и сказал ему: «Что я слышу о тебе? Отчитайся в делах своих, ты не можешь больше оставаться в этой должности». Управитель стал раздумывать, что ему делать. Должность свою он потерял, идти в работники он не мог из-за недостатка сил, а просить милостыню стыдился. Тут его осенила мысль, как ему выйти из этого положения: он решил завоевать расположение должников своего господина, чтобы те, когда он будет отстранен от должности, приняли его в свой дом. Призвав одного за другим должников своего господина, он тому, кто должен был сто мер масла, заменил их в новой расписке на пятьдесят; другому снизил сто мер пшеницы до восьмидесяти и подобным же образом поступил с остальными. Узнав об этом, господин не мог не признать, что его неверный управитель проявил безусловный ум: ведь дурные люди обычно превосходят умом добрых, ибо, поступая умно, они не боятся нарушить правила нравственности». «Я хочу,— сказал Иисус,— чтобы эта притча научила вас использовать деньги, которыми вы располагаете, на приобретение друзей, особенно среди обездоленных, но не за счет своей добропорядочности подобно тому управителю, ибо тот, кто неверен в ничтожных делах, окажется еще более неверным в делах великих. И если вы не способны проявить честность в денежных делах, как же вы сумеете воспринять высшие интересы

* Лук. XVI.

человечества? Если вы столь привязаны к тому, что должны бы считать чужим, если из-за этого забываете о добродетели, то можно ли ждать от вас подлинного величия? Целью жизни не могут быть одновременно выгода и служение добродетели — они исключают друг друга».

Несколько фарисеев, услышавших эти слова Иисуса,— они были сребролюбивы — стали насмехаться над тем, что Иисус лишил богатство всякого значения. Иисус же, обратившись к ним, сказал: «Вам важно лишь придать себе видимость святости в глазах людей, но бог знает сердца ваши. Все то, что в чувственном мире считается важным и значительным, рассыпается в прах перед лицом бога.

Был некогда богатый человек, одевавшийся в пурпур и шелк и пировавший ежедневно. Перед его дверью часто сидел нищий по имени Лазарь. Он был весь в струпьях, и облегчение его больному телу приносили лишь псы, приходившие лизать его. Он с радостью утолил бы голод хоть крошками со стола богатого человека! Нищий умер и вошел в обитель блаженных; вскоре после него умер и богач и был похоронен со всей пышностью. Однако его удел был иным, чем удел нищего. Однажды, подняв глаза и увидев Лазаря на лоне Авраамовом, он воскликнул: «Отче Авраам! смилуйся надо мной, пошли Лазаря, пусть он облегчит мои страдания хоть каплей воды, подобно тому, как каплей воды облегчают страдания больного лихорадкой». Но Авраам ответил: «Вспомни, сын мой, что ты уже вкусил радость в земной жизни, Лазарь же был несчастен. Ныне он обрел утешение, а ты страдаешь». «Тогда прошу тебя, отче,— сказал богач,— только об одном — пошли его в дом отца моего, где у меня осталось пять братьев. И пусть он расскажет им о моей судьбе и предостережет их, чтобы они избегли этих мучений. Авраам ответил: «Им дан разум, и в нем их закон; пусть они прислушиваются также к советам добрых людей». «Этого им недостаточно,— возразил несчастный,— но если бы им явился мертвый, восставший из гроба, они бы исправились». «Человеку,— сказал Авраам,— дан закон в его разуме; и нет ему другого поучения: не может оно прийти к нему ни с небес, ни из гроба, ибо это в корне противоречило бы самому духу того закона, который требует свободного следования ему, а не вынужденного страхом, рабского подчинения»».

Однажды *, при обстоятельствах, также нам не известных, друзья Иисуса обратились к нему со странной просьбой укрепить их мужество и стойкость [25]. Иисус ответил: «Это может сделать лишь ваше понимание своего долга и той великой цели, к которой предназначен человек. Уверовав в это, вы никогда не подумаете, что работа ваша окончена и наступило время наслаждения отдыхом. Когда раб возвращается с поля, господин его не скажет ему: пойди теперь отдохни, поешь,— но велит ему приготовить себе еду и подать ее, а уж после этого поесть самому. А когда раб выполнит все, что ему приказано, то господин и не подумает поблагодарить его. Так и вы, сделав то, что является вашим долгом, не думайте: мы совершили все с излишком, теперь время работы прошло и наступило время отдыха; но — мы сделали лишь то, что было нашим долгом».

В другой раз фарисеи, которые никак не могли расстаться со своими земными представлениями о царстве божием, спросили Иисуса, постоянно возвращавшегося к этой мысли: «Когда же придет царство божие?» Иисус ответил им: «Царство божие выражает себя не в пышности, не в каких-либо внешних признаках, и никто не скажет: смотри, вот оно здесь или там, ибо царство божие должно быть воздвигнуто внутри вас». И, обратившись к своим ученикам, сказал: «И вы не раз захотите увидеть царство божие на земле, и не раз скажут вам, что тут или там существует счастливое братство людей, живущих по законам добродетели, которое можно уподобить царству божию. Не гоняйтесь за этими иллюзиями; не надейтесь увидеть царство божие во внешнем, пусть самом блистательном, объединении людей,— ни в виде государства, ни в виде общества, подчиненного твердо установленным законам. Не спокойное блистательное существование, а преследования будут уделом тех, кому уготовлено царство божие, уделом добродетельных людей; и часто будут их больше всего преследовать именно те, кто подобно иудеям высоко ценит свою принадлежность к подобному обществу. Из двух людей, исповедующих одну веру, принадлежащих к одной церкви, один может быть добродетельным, другой — отверженным. Поэтому не держитесь формы, не убаюкивайте свою совесть тем, что строго соблюдаете все внешние требования и тем самым

* Лук. XVII, 5.

выполняете свой долг; с этим ведь легко сочетать любовь к жизни и ее радостям. Ибо тот, кто не способен пожертвовать всем этим во имя долга, недостоин спасения.

Пусть * стойкость не покидает вас; и если ваши надежды на то, что вы сотворите добро, тотчас же не осуществятся, не опускайте руки и не решайте в своем неудовольствии плыть по течению, предаваясь общей испорченности. Если подчас клиент обретает у судьи защиту не потому, что тот честен, а потому, что хочет избавиться от настойчивых просьб клиента, а то и вы, будучи стойкими, можете принести много добра. И еще одно: если вы всей душой проникнетесь величием цели, которую ставит перед вами долг, то и усилия ваши подобно этой цели будут направлены на бесконечность и никогда не ослабнут независимо от того, принесут ли они плоды в этой жизни или нет».

О фарисеях же, почитающих себя совершенными и презирающих в своем чванстве других людей, Иисус рассказал следующую притчу: «Два человека вошли в храм помолиться; один из них был фарисеем, другой — мытарем. Молитва фарисея была такова: «Благодарю тебя, боже, что я не таков, как прочие люди, грабители, неправедные, прелюбодеи, и не таков, как этот мытарь. Я пощусь два раза в неделю, постоянно хожу к богослужению и честно отдаю храму твоему десятую часть имущества». Мытарь же, стоя в отдалении от этого святого, не смел даже поднять глаза к небу и, ударяя себя в грудь, молил: «Боже, будь милостив ко мне, грешнику!» Сказываю вам, мытарь пошел домой с более успокоенной совестью [26], чем тот фарисей».

Однажды некий знатный юноша ** обратился к Иисусу с вопросом: «Благой учитель, что делать мне, чтобы стать добродетельным и быть достойным вечной жизни и блаженства пред лицом бога?» «Почему ты называешь меня благим? — спросил его Иисус.— Благ один только бог. В остальном же тебе ведь известны заповеди учителей ваших: не прелюбодействуй, не убий, не лжесвидетельствуй, чти отца своего и мать свою». На что юноша сказал: «Все эти заповеди я соблюдаю с юных лет». «Что ж,— сказал Иисус,— если ты сознаешь, что способен на большее, то обрати богатство твое на пользу бедным и утвер-

---

* Лук. XVIII.
** Лук. XVIII, 18.

ждение нравственности и будь мне помощником в этом». Юноша опечалился, услышав слова Иисуса, ибо был он очень богат. Иисус заметил это и сказал ученикам своим: «Как сильно человек привязан к богатству своему! И как легко оно может стать для него серьезной помехой добродетели! [27] Добродетель требует жертв, а любовь к богатству — все новых приобретений, добродетель заставляет ограничиться собой, любовь к богатству — расширять свои владения, увеличивать свое имущество». Друзья Иисуса спросили его: как же надеяться на то, что это свойство человеческой природы не воспрепятствует утверждению добродетели в людях? «Противоречие обоих стремлений,— сказал Иисус,— снимается тем, что бог придал одному из этих стремлений своеобразную власть и законность; они налагают обязанность подчинить себе другое стремление и придают силу для осуществления этого». На что Петр, один из друзей Иисуса, ответил: «Ты ведь знаешь, мы оставили все и последовали за тобой, чтобы воспринять твое учение и посвятить себя добродетели». «Щедрым возмещением того, от чего вы отказались,— сказал Иисус,— должно быть для вас в этой жизни и во веки веков сознание, что вы полностью посвятили себя долгу».

Иисус со своими спутниками, двенадцатью избранными друзьями [28], уже * подходил к Иерусалиму. Он сообщил им о своих мрачных предчувствиях по поводу того, что его ждет в этом городе; однако эти предчувствия совсем не соответствовали ожиданиям его учеников и их надеждам, связанным с прибытием Иисуса в Иерусалим и пребыванием его там. Ведь даже ежедневно общаясь с Иисусом и слушая его наставления, они не изгнали из своих помыслов коренившуюся в иудейских представлениях надежду на то, что Иисус вскоре станет царем, восстановит былое величие иудейского государства и его независимость и вознаградит своих друзей и помощников за все то, чего они были все это время лишены, даровав им власть и почет. Сохраняя эту надежду, они не сумели проникнуться внутренним смыслом царства божия как господства законов добродетели среди людей.

К Иисусу подошла мать Иоанна и Иакова, пала к ногам его и на вопрос Иисуса, чего она хочет, вместе с сыновьями своими обратилась к нему с просьбой, ибо теперь

* Лук. XVIII, 31; Матф. XX, 17.

она ждала исполнения всех своих надежд: «Когда ты воздвигнешь царство твое, дай сыновьям моим высшую власть после тебя». Иисус ответил: «Не знаете вы, чего просите! Готовы ли вы жить во имя долга, взятого вами на себя, во имя исправления человечества и разделить участь мою, какой бы она ни была?» Они же, вероятно надеясь на то, что участь эта может быть лишь блестящей, ответили: «Да, мы готовы». «Тогда,— сказал им Иисус,— выполняйте ваш долг и подчинитесь спокойно судьбе своей. Но не ждите, что надежды, которые отразились в вашей просьбе, тем самым осуществятся. Лишь чистота ваших мыслей, открытая не мне, а божеству, определит ваше достоинство перед ним». Просьба двух братьев чрезвычайно разгневала остальных друзей Иисуса. Иисус же сказал им: «Вам ведь известно, сколь губительно властолюбие, распространенное среди людей как в важных, так и в ограниченных сферах человеческой деятельности. Но пусть властолюбие будет изгнано из вашей среды. Почитайте честью для себя оказывать взаимные услуги и служить друг другу подобно тому, как целью моей жизни никогда не было господство над людьми, но служение человечеству и готовность пожертвовать ради него даже жизнью». Что же касается ожиданий спутников Иисуса, полагавших, что теперь, когда близится время установления его власти, он разделит с ними преимущества своего блестящего положения, то в ответ на это Иисус указал им на различия в достоинстве людей следующей притчей: «Однажды некий знатный человек уехал в дальнюю страну, чтобы стать ее правителем. Уезжая из той страны, правителем которой он уже был ранее, он доверил своим слугам 10 мин серебра, чтобы они пустили их в оборот за время его отсутствия. Но граждане той страны отправили вслед за ним посольство, которое должно было возвестить ему, что они не признают его своим правителем. Невзирая на это, он, вернувшись, продолжал править ими и потребовал у своих слуг отчета в том, как они употребили оставленные им деньги. Первый слуга сказал: «Мина серебра, которую ты доверил мне, принесла мне 10 мин». «Хорошо,— заметил царь,— ты разумно употребил то немногое, что было дано тебе, и я доверяю тебе больше — возьми в управление 10 городов». Второму его доля принесла 5 мин, и царь дал ему 5 городов в управление; третий же сказал: «Я возвращаю тебе твои деньги; я тщательно хранил их, не

решаясь пустить их в оборот, так как боялся твоей строгости — ведь ты берешь, что не клал, жнешь, что не сеял». «Твое объяснение само служит тебе приговором,— ответил ему правитель.— Если ты знал, что я строг и люблю пожинать, что не сеял, почему же ты не пустил доверенные тебе деньги в оборот, чтобы я получил свое серебро вместе с процентами? Я отнимаю у тебя деньги и передаю их тому, кто получил 10 мин». Слуги удивились, что тот, у кого уже есть 10 мин, получил и эти; но царь сказал: «Тому, кто хорошо употребил то, что ему было дано, приложится большее; тот же, кто плохо употребил или вообще не сумел употребить доверенное ему, недостоин и того, что ему было дано. Теперь же приведите сюда тех, кто отказал мне в повиновении, чтобы я покарал их». Подобно этому царю и бог судит людей по тому, как они употребили данные им возможности и повиновались ли моральным предписаниям, которым они подвластны».

И вновь Иисус был теперь в Иерихоне, в 6 часах от Иерусалима; фарисеи выразили свое неудовольствие тем, что Иисус остановился в доме мытаря. Мытарь этот именовался Закхеем; для того чтобы увидеть Иисуса, Закхей — ростом он был мал, а подойти ближе не мог из-за множества людей — влез на дерево. Он был поражен выпавшей ему честью, когда Иисус избрал для отдыха его дом. Понимая, что должен думать о нем Иисус из-за рода его деятельности, и чувствуя, что он предстает перед ним в малопривлекательном свете, он сообщил Иисусу о своем исправлении и отказе от прежнего образа мыслей: «Я отдам половину моего имущества бедным, а тем, кого я обманул, возмещу убыток в четырехкратном размере». Иисус выразил свое удовольствие по поводу возвращения мытаря к честной жизни и сказал, что его земная задача — привести людей на эту стезю.

Приближался опять праздник пасхи *, и большинство иудеев уже прибыли в Иерусалим. Иисус пробыл еще несколько дней вблизи Иерусалима, в городе Ефраиме, а также в Вифании **; в доме, где ему приготовили трапезу, была женщина по имени Мария, уверовавшая в учение Христа. Она омыла ноги его драгоценным миром и осушила их волосами своими. Один из апостолов, Иуда,

---

* Иоан. XI, 54.
** Иоан. XII.

ведавший деньгами общины, заметил, что это миро можно было бы лучше употребить, продав его и раздав вырученные деньги бедным. Иуда надеялся присвоить эти деньги — при раздаче их нищим он не забыл бы и себя[29]. Иисус же сказал ему, что он не причинил бы боли Марии своим порицанием, если бы разглядел в ее поведении дружественное участие; оно подобно любви, которая находит свое выражение в бальзамировании умерших[30]. Что же касается милосердия к бедным, то еще не раз представится возможность найти тому должное применение.

Между тем * члены иерусалимского синедриона, ожидавшие, что Иисус, как и все иудеи, прибудет на праздник в Иерусалим, порешили воспользоваться этим, чтобы взять Иисуса и добиться его казни. Однако они сговорились совершить задуманное после праздника, так как боялись, чтобы присутствующие в Иерусалиме галилеяне, соотечественники Иисуса, не попытались его освободить. Поэтому было ** принято решение немедленно поставить синедрион[31] в известность о присутствии Иисуса в храме. Те, которым было дано это приказание, в первые дни праздника были в недоумении, не находя нигде Иисуса. Через шесть дней после трапезы в Вифании Иисус направился в Иерусалим. Когда Иисус увидел город, слезы навернулись ему на глаза, и он воскликнул: «О, если бы ты знал, что тебе на благо! Но это скрыто от тебя, ибо ваша гордыня, ваше упрямое следование предрассудкам, ваша нетерпимость поднимут на вас врагов ваших. Они окружат вас и в осажденном городе вы будете пребывать в постоянном страхе до той поры, пока ваше государство со всеми его установлениями — этот предмет вашей гордости — не рухнет и не погребет вас под своими обломками,— и вы бесславно погибнете без ощущения того, что отдали свою жизнь в борьбе за благородное великое дело!»

Иисус ехал, как это принято на Востоке, верхом на осле. Множество людей, знавших его, вышли ему навстречу и сопровождали его на пути в Иерусалим с оливковыми ветвями в руках. Под их ликующие возгласы он вступил в город.

Ночь Иисус провел не в *** Иерусалиме, а в Вифании, наутро же вернулся в Иерусалим, открыто пришел в храм

---

* Матф. XXVI, 3.
** Иоан. XI, 56—57.
*** Матф. XXI, 17.

и учил там народ. Враги его * приступили к нему с вопросами, пытаясь уловить его, отчасти для того, чтобы найти предлог для обвинения Иисуса, отчасти же для того, чтобы отвратить от него народ, поддержка которого очень их тревожила, особенно в связи с большим притоком людей в Иерусалим после прибытия туда Иисуса. Так однажды, когда он сидел в храме с множеством слушавших его людей, они спросили его, какой властью он публично поучает народ. Иисус ответил: «Спрошу и я вас: скажите мне, что побуждало Иоанна учить народ, радение ли об истине и добродетели или корыстные намерения?» [32] Спросившие Иисуса подумали: если мы скажем — радение об истине, то он спросит нас, почему же мы не послушали его. Скажем — имел корысть, то народ возмутится против нас. И ответили они: «Не знаем». «Тогда,— сказал Иисус,— и я не отвечу на ваш вопрос. Судите же сами и слушайте притчу: у одного человека ** было два сына. Однажды он послал одного из них работать в виноградник; тот сказал: «Не пойду», но после раскаялся и пошел. Послал отец и второго сына в виноградник. Тот с готовностью согласился, но не пошел. Кто же из них исполнил волю отца?» Вопрошавшие Иисуса ответили: «Первый». «То же,— продолжал Иисус,— случилось и с вами: люди, которых все считали погибшими, услышали слова Иоанна о стезе добродетели и поверили ему, и теперь они превосходят в праведности вас, вас, с вашими постоянными речами о боге и утверждениями, что ваша жизнь — лишь служение ему».

И еще одну притчу рассказал им Иисус: «Некий человек разбил большой виноградник, обнес его оградой, укрепил его и, поручив его виноградарям для возделывания, отлучился. Осенью он послал к виноградарям людей за плодами виноградника. Виноградари же убили их. Так же поступили они с посланными к ним слугами в следующий раз. Надеясь, что с сыном его они не посмеют так поступить, послал к ним владелец виноградника своего сына. Но виноградари решили, что, убив наследника, они завладеют его имуществом. Поэтому они убили и сына владельца виноградника. Что же сделает теперь хозяин виноградника?» — спросил Иисус стоявших вокруг него людей. Те отвечали: «Он покарает виноградарей с той строгостью, которую они заслужили, а виноградник

* Лук. XX.
** Матф. XXI, 28.

поручит другим, которые будут честно отдавать ему плоды». «Подобно этим виноградарям,— сказал Иисус,— поступают иудеи. Им раньше, чем другим народам, дано было достойное понятие о боге и о воле его. Но вы не выращиваете плодов, которые делают человека угодным богу; поэтому тщетны ваши надежды на то, что это данное вам преимущество само по себе может сделать вас любимцами божества, и преступление ваше в том, что вы преследуете тех людей, которые ощущают это и говорят вам о более высоком, определяющем подлинную ценность человека». Члены синедриона, вопрос которых послужил поводом для слов Иисуса и содержащегося в них упрека, сразу же схватили бы его, если бы не боялись народа.

Несколько иудеев из Греции*, которые пришли на праздник, хотели поговорить с Иисусом и обратились к некоторым его друзьям с просьбой помочь им в этом. Иисус не проявил, по-видимому, желания беседовать с ними, ибо полагал, что они преисполнены обычных мессианских представлений иудеев и хотят заранее войти в милость к тому, в ком они видят будущего царя и господина иудеев. Своим же ученикам Иисус сказал: «Люди эти заблуждаются, если они приписывают мне честолюбивые помыслы прослыть мессией, которого они ждут, если полагают, что я жду их служения себе или чувствую себя польщенным, когда они предлагают увеличить число сопровождающих меня. Если они повинуются священному закону разума своего, то мы братья, члены одной общины [33]; если же они считают моей целью власть и почести, то они либо сами не понимают, в чем высшее предназначение человека, либо приписывают это непонимание мне. Подобно тому как пшеничное зерно, посеянное в землю, должно умереть для того, чтобы из него вышел колос, так и я не жду того, что увижу плоды моего учения при жизни, так и мой дух не завершит в этой телесной оболочке свое назначение, и могу ли я, желая сохранить эту жизнь, нарушить верность тому, что считаю долгом своим? С грустью вижу, на что направлены помыслы правителей этого народа — они хотят лишить меня жизни; но стану ли я искать своего спасения и взывать к богу: Отче, избавь меня от этой опасности! Нет, стремление мое призвать людей к подлинному служению богу, направить их на стезю добродетели поставило меня в это

* Иоан. XII, 20.

положение, и я готов подчиниться всему тому, что проистекает из него. Если же это противоречит вашим ожиданиям, что мессия, которого вы ждете, не умрет, то, видимо, жизнь для вас сама по себе столь значительна, а смерть столь ужасна, что вы не способны связать смерть с человеком, достойным вашего уважения! Но разве я жду уважения вашего? Или веры в меня? Разве я навязываю вам меру оценки человека и вынесения ему приговора как свое открытие? Нет, уважение к себе, веру в святой закон вашего разума и внимание к внутреннему суду вашей совести, к мере, которая является и мерой для божества,— вот что я стремлюсь пробудить в вас».

И вновь * фарисеи и приближенные дома Иродова подослали к Иисусу людей, чтобы они в разговоре с ним нашли бы основание для обвинения Иисуса перед римскими властями. Для понимания того, сколь коварным был заданный Иисусу вопрос и как легко он мог своим ответом задеть либо власть имущих, либо предрассудки иудеев, надо вспомнить, каков был образ мыслей иудеев; дело в том, что он полностью исключал право чужих властителей взимать с иудеев налоги, ибо последние считали себя обязанными платить налоги лишь своему богу и его храму. Посланцы фарисеев обратились к Иисусу со следующими словами: «Учитель, мы знаем, что ты искренен в словах своих, держишься непреложной истины и никогда не станешь лицеприятствовать в речениях твоих. Скажи же нам, следует ли нам платить подать римскому кесарю?» Иисус распознал их намерение и ответил: «Лицемеры, что искушаете вы меня? Покажите мне динарий. Чье на нем изображение и надпись?» Они ответили: «Кесаря». «Так вот,— сказал Иисус,— если вы признаете за римским кесарем право чеканить ваши монеты, то воздайте кесарево кесарю, а богу вашему то, что необходимо для служения ему». Пришлось им удовлетвориться ответом Иисуса и уйти, не сумев уловить его. Саддукеи, члены иудейской секты, не веровавшие в спасение души, также попытались смутить Иисуса, сказав ему: «По нашим законам человек, брат которого умирает бездетным, должен жениться на его вдове. И вот случилось однажды, что одна женщина, следуя этому закону, семь раз выходила замуж за братьев, умиравших бездетными. Чьей же женой оказалась бы она, если бы люди воскресали после

* Лук. XX, 20.

смерти?» На этот нелепый вопрос Иисус ответил следующее: «Люди женятся и выходят замуж в земной жизни; воскресшие же из мертвых и вошедшие в обитель чистых духов вместе с плотью своей слагают и потребности ее». Некий фарисей, слышавший мудрые ответы Иисуса на все эти вопросы, также обратился (по-видимому, без злого намерения) к Иисусу с вопросом: «Каково же высшее требование нравственного учения?» Иисус ответил ему: «Есть один бог, и его ты должен любить всем сердцем твоим, ему посвятить волю твою, всю душу твою и все силы твои. Это — первая заповедь. Вторая — столь же непреложная, как и первая, — гласит: люби каждого человека, как самого себя. Высшей же заповеди нет». Фарисей поразился мудростью ответа и заметил: «Твой ответ истинен — посвятить богу всю душу свою и любить ближнего как самого себя, больше, чем все жертвоприношения и фимиамы!» Иисус возрадовался добрым помыслам этого человека и сказал ему: «Держась этих мыслей, ты не далек от того, чтобы вступить в Царство Небесное, где нет ни жертвоприношений, ни покаяний, где милость божия дается не за славословие или отказ от законов разума».

В храме * стояла сокровищница, в которую иудеи опускали свои дары храму. Среди богатых, несущих ценные дары, Иисус заметил и бедную вдову, положившую в сокровищницу 2 лепты, и сказал: «Эта вдова положила больше всех остальных, ибо все они давали от избытка своего, а она отдала этим немногим все, что имела».

Иисус воспользовался ** упомянутыми попытками фарисеев уловить его, чтобы предостеречь народ и своих друзей. Фарисеи и законники, говорил он, выступают как исполнители воли Моисея, поэтому соблюдайте законы, как они вам велят, но не следуйте ни их примеру, ни их действиям, ибо хотя они и руководствуются законами Моисея, но сами не соблюдают их. Действия фарисеев направлены только на то, чтобы придать себе видимость праведности в глазах людей. «Вы истребляете имущество вдов, удобно устраиваетесь в их домах под предлогом того, что молитесь с ними; вы подобны гробам повапленным, снаружи окрашенным, а внутри полным тления; вы создаете видимость святости, внутри же полны лицемерия

---

* Лук. XXI, 1.
** Матф. XXIII.

и несправедливости». Он повторил многое из того, что порицал и раньше, когда представлялась тому возможность.

Прогуливаясь* по храму, друзья Иисуса говорили о великолепии этого храма. Иисус же сказал, что предчувствует близкий конец всей этой пышности богослужения и самого храма. Друзья Иисуса были поражены этим предсказанием и позже, будучи наедине с ним на горе Елеонской, откуда открывался вид на прекрасное здание храма и на бо́льшую часть города, они спросили его: «Когда же произойдет то, о чем ты сказал нам ранее? И по какому признаку мы узнаем приближение конца века и пришествия мессии?» Иисус им ответил: «Ожидание мессии принесет еще много бед моим соотечественникам и вместе с их прочими предрассудками и их слепым упрямством приведет их к погибели. Эта химерическая надежда предаст их власти лукавых обманщиков или безумных мечтателей. Берегитесь, чтобы и вас не ввели в заблуждение. Не раз услышите вы, что тут или там появился долгожданный мессия; многие будут выдавать себя за мессию и в качестве такового становиться во главе мятежей или религиозных сект, будут пророчествовать и творить чудеса, чтобы свести с пути истинного и праведных. Часто будут говорить: там, в пустыне, объявился долгожданный мессия; здесь, в этих пещерах, он скрывается — не давайте прельстить себя, не ищите их. Подобные притязания и слухи послужат поводом к политическим бунтам и расколу веры [34]. Возникнут различные враждующие группы, сторонники которых будут ненавидеть и предавать друг друга, и в слепом радении об именах и словах сочтут себя вправе принести в жертву самый святой долг человечества. Разрушение государственных устоев, расторжение всех уз общества и человечества, а в завершение всего чума и голод превратят эту несчастную страну в легкую добычу для внешнего врага. Горе тогда беременным и младенцам! Не поддавайтесь же в эти страшные дни соблазну примкнуть к какой-либо из сторон! Многие, зараженные этим поветрием, будут увлечены этим духом лжи и обмана и, прежде чем они поймут, что с ними произошло, будут втянуты в водоворот событий; тогда они с каждым шагом все больше будут терять контроль над собой, станут в конце концов соучаст-

* Матф. XXIV.

никами преступлений своей партии и погибнут вместе с ней, так как возврата для них быть не может. Бегите, бегите, если это еще возможно, из этого царства разрушения, где нет больше любви, разорвите все узы, не медлите, пытаясь еще что-либо устроить или спасти! Сохраняйте всегда непоколебимую верность вашим принципам, как бы эти люди в своем фанатизме ни преследовали и ни терзали вас! Проповедуйте разумную терпимость и призывайте к любви и к миру! Не склоняйтесь к какой-либо из этих религиозных и политических партий! Не верьте, что в подобных сборищах или объединениях, где клянутся именем или верой человека, может быть осуществлен промысл божий. Он не ограничен каким-либо одним народом или одной верой, но охватывает с одинаковой любовью весь род человеческий. И тогда лишь сможете вы сказать, что он свершился, когда на всем земном шаре установится и получит всеобщее признание служение не именам и словам, а служение разуму и добродетели. Непреложная верность тому, что составляет надежду всего человечества, а не тщеславные чаяния иудейского народа убережет вас от духа сектантства и сохранит в вас стойкость и мужество. Пусть в этом хаосе утвердится ваше спокойствие, ваша уверенность в непреложности добродетели; будьте бдительны, чтобы не вкралась в ваши сердца ленивая успокоенность, довольствующаяся формулой веры, словесным служением богу и точным соблюдением церковного ритуала.

В противном случае * то, что произойдет, можно уподобить следующей притче: десять дев, взяв светильники, ждали жениха, который должен был прийти за невестой. Пять мудрых дев предусмотрительно запаслись маслом для своих светильников; пять неразумных же не позаботились о том. После долгого ожидания поздней ночью наконец пришел жених. Девы встали навстречу ему; неразумные девы пошли покупать масло, мудрые девы не могли дать им его, так как им хватало масла только для своих светильников. Поэтому неразумные девы отсутствовали, когда пришел жених; пять мудрых дев пошли с ним на брачный пир, те же, которые понадеялись на приглашение, сами же не приложили усилий для того, чтобы быть готовыми к нему, остались за дверьми. Не надейтесь и вы на то, что вам достаточно вашей веры, если вы

* Матф. XXV.

пренебрегаете самым главным, добродетелью, а затем в беде ли или чувствуя приближение смерти пытаетесь спастись, быстро припомнив несколько принципов добра или приукрасив себя чужими заслугами, которых каждому хватает только на себя и из которых он ничего не может уделить другому. Одна ваша церковная вера и ваша надежда на чужие заслуги не спасут вас на суде всевышнего. Суд его подобен суду царя, который собирает свои народы и подобно пастырю отделяет овец от козлищ, добрых от злых; добрым он скажет: «Придите ко мне, друзья мои, наслаждайтесь счастьем, которого вы оказались достойны, ибо алкал я, и вы накормили меня, жаждал, и вы напоили меня; был странником среди вас, и вы приняли меня; был наг, и вы одели меня; был болен, и вы посетили меня; в темнице был, и вы пришли ко мне». Они же в изумлении спросят: «Господи! Когда мы видели тебя алчущим и жаждущим и накормили или напоили тебя? Когда видели нагим, странником, больным или в темнице и одели, приютили или посетили тебя?» Царь же ответит им: «Что вы сделали ничтожнейшему из моих братьев и ваших, за то воздаю я вам, как за сделанное мне добро». Злым же он скажет: «Идите от меня и примите возмездие за дела ваши. Ибо алкал я и жаждал, но вы не накормили и не напоили меня; был наг, болен и в темнице, и вы не позаботились обо мне». Они также спросят его: «Где же мы встречали тебя алчущим или жаждущим, нагим, больным или в темнице и не помогли тебе?» Царь и им ответит: «В чем вы отказали ничтожнейшему из братьев ваших, за то понесете возмездие, будто отказали в этом мне». Такой приговор вынесет и судья небесный тем, кто чтит бога лишь словами и благочестивым видом, а не в образе его, в человеке».

Дни Иисус обычно проводил в зданиях и дворах храма, а ночь — вне города, у горы Елеонской; члены синедриона не смели открыто выполнить свое решение и взять Иисуса на глазах у всего народа. Поэтому они очень обрадовались, когда Иуда, один из двенадцати ближайших друзей Иисуса, предложил им выдать за известную сумму денег ночное местопребывание Иисуса и помочь тайно взять его. Жадность была, по-видимому, самой сильной страстью Иуды; общение с Иисусом не изменило его образ мыслей в лучшую сторону. Жадность, вероятно, и побудила его стать на сторону Иисуса, ибо он надеялся удовлетворить ее, когда Иисус воздвигнет свое мессианское

царство. Увидев же, что Иисус преследует совсем иные цели и не помышляет о подобном царстве, и убедившись в тщетности своих надежд, Иуда попытался предательством извлечь пользу из своей близости к Иисусу.

По обычаю иудеев Иисус велел приготовить в Иерусалиме пасхальную трапезу и заколоть, как было принято, пасхального агнца. Это был последний вечер, который Иисус провел среди своих друзей — он посвятил им его полностью, желая, чтобы у них осталось от этого вечера неизгладимое впечатление.

Перед трапезой * Иисус встал, снял с себя верхнюю одежду, препоясался, взял полотенце и начал умывать ноги своим друзьям (обычно это входило в обязанности слуг). Петр не хотел разрешить ему это; Иисус же сказал ему, что он скоро поймет смысл его поступка. Когда же Иисус умыл им ноги, он сказал: «Вы видели, что я сделал; я, кого вы называете учителем своим, умыл вам ноги. Этим я хотел явить вам пример того, как вы должны относиться друг к другу. Цари ** любят господствовать над народами и охотно слушают, когда их называют благодетелями рода человеческого. Не следуйте их примеру, пусть никто из вас не ставит себя выше других, не считает себя достойнее их. Но будьте друзьями, услужливыми и доброжелательными друг к другу, не считайте, что вы совершаете благодеяние или снисходите до тех, кому вы оказываете услугу. Теперь вам все известно, и благо вам, если вы претворите это в дела. Но я говорю не обо всех вас, ибо оправдаются сказанные когда-то слова,— один из тех, кто ест со мной хлеб, поднял на меня пяту свою — один из вас предаст меня». При этой мысли опечалился Иисус, а друзья его впали в недоумение. Иоанн же, возлежавший ближе других к Иисусу, тихо спросил его: «Кто же это?» Иисус ответил: «Тот, кому я подам этот кусок хлеба»,— и подал его Иуде, сказав: «Что хочешь сделать, делай скорей». Никто из присутствующих не понял, что он имел в виду. Они подумали, что речь идет о каком-то поручении, поскольку у Иуды была общинная касса. Иуда же то ли опасаясь быть опозоренным перед всеми, ибо он понял, что его замысел известен Иисусу, то ли чувствуя, что промедление может поколебать его решение, быстро ушел.

---

* Иоан. XIII.
** Лук. XXII, 25.

Иисус же продолжал: «Близок час, милые мои, когда завершится предназначение вашего друга. И Отец всех людей возьмет его в свою блаженную обитель. Недолго уже быть мне с вами. Завещаю вам заповедь — любите друг друга — пусть примером вам служит моя любовь к вам — и по этой взаимной любви вашей узнают, что вы друзья мои». Петр спросил Иисуса: «Куда же ты уходишь, оставляя нас?» «Туда, куда я иду, ты не можешь следовать за мной»,— сказал Иисус. «Почему же,— возразил Петр,— мне нельзя следовать за тобой? Я готов, даже с опасностью для жизни!» «Жизнью ты хочешь пожертвовать за меня? — сказал Иисус.— Я знаю тебя хорошо и знаю, что в тебе нет еще силы для этого. Раньше, чем наступит утро, ты сможешь испытать истинность моих слов. Не смущайтесь тем, что я покидаю вас. Чтите дух, живущий в вас; он научит вас понимать волю божества; он роднит вас с божеством, приближает вас к нему, лишь в нем для вас путь к божеству и истине. Внимайте его чистому голосу, и тогда мы, даже будучи различены, разделены, составим единую сущность и не отдалимся друг от друга. До сего дня был я вашим учителем и, находясь с вами, руководил вашими действиями; теперь же, уходя от вас, я не оставляю вас сиротами. В вас самих оставляю я вам наставника. То семя добра, которое заронил в вас разум, я пробудил в вас; и воспоминание о том, чему я вас учил, о любви моей к вам сохранит в вас этот дух истины и добродетели, которому люди не поклоняются лишь потому, что не знают его и не ищут его в себе самих. Вы стали мужами, не нуждающимися более в опеке других и способными довериться самим себе. Когда меня не будет с вами, путь вам укажет пробужденная в вас нравственность. Чтите память обо мне, любовь мою к вам, следуя путем праведности, на который я вас привел. Святой дух добродетели убережет вас от ошибок, еще полнее научит вас тому, что вы теперь еще не можете воспринять, воскресит в вашей памяти многое из того, подлинное значение чего вы еще не поняли. Оставляю вам благословение мое, не приветствие, которое раздается без какого-либо значения, а то благословение, которое богато плодами добра. То, что я ухожу, благо для вас, ибо только собственный опыт и дела ваши дадут вам самостоятельность и научат вас избирать свой путь. Не сокрушайтесь, а возрадуйтесь тому, что я ухожу от вас, ибо я вступаю на более высокую стезю, которая ведет в

лучшие миры, туда, где дух, освобождаясь от границ, возвышается до истоков блага и вступает в свою родную обитель, в царство бесконечности.

Я жаждал насладиться этой трапезой с вами — пусть же еда и чаша пойдут по кругу — закрепим здесь союз нашей дружбы». И по обычаю восточных народов — подобно тому как еще в наши дни арабы освящают союз нерушимой дружбы тем, что едят от одного хлеба и пьют из одной чаши,— он преломил хлеб и дал каждому из них, а после еды пустил по кругу чашу [35]. При этом он сказал: «Когда вы будете сидеть за дружественной трапезой, вспоминайте вашего старого друга и учителя, и подобно тому как пасха была для вас напоминанием о пасхе отцов ваших в Египте, а кровь — напоминанием о жертвенной крови, которой Моисей (II кн., 24, 8) скрепил союз между Иеговой и народом своим, так и вы, преломляя хлеб, вспоминайте о теле вашего учителя, принесенном им в жертву людям, а держа чашу вина, о пролитой крови его! Храните память обо мне! Обо мне, отдавшем жизнь за вас, и пусть воспоминание обо мне, пример мой послужат вам средством упрочить вашу добродетель. Я вижу в вас, окружающих меня, как бы побеги виноградной лозы, которые, питаемые ею, приносят плоды; но вскоре они будут отделены от нее и должны будут собственной жизненной силой довести добрые плоды до созревания. Любите друг друга, любите всех людей, как я любил вас. То, что я отдаю свою жизнь на [благо] друзьям моим, — доказательство моей любви. Я не именую вас более учениками или воспитанниками, ибо они следуют воле своих воспитателей, часто не понимая, почему им надлежит действовать указанным образом; вы же достигли самостоятельности мужа, свободы своей воли и будете силой собственной добродетели нести плоды, ибо дух любви, сила, одушевляющая вас и меня, одна.

Когда вас станут преследовать и истязать, вспомните обо мне; о том, что и мне, и тысячам других людей было не легче вашего. Если бы вы стали на сторону порока и предрассудков, вы бы нашли множество друзей; вас же будут ненавидеть за то, что вы — сторонники добра. Жизнь праведника — постоянный укор злому человеку, который понимает это и потому преисполнен горечи. И если он не найдет повода для преследования доброго, свободного от предрассудков человека, то он превратит предрассудки, гнет и порок в дело божие и убедит себя

и других в том, что своей ненавистью к добру он служит богу. Однако дух добродетели, как луч света из лучших миров, воодушевит вас и вознесет над мелкими и порочными желаниями людей. Я заранее говорю вам об этом, чтобы все это не настигло вас неожиданно. Подобно тому как страх роженицы сменяется радостью, когда она видит, что новый человек пришел в мир, так и подстерегающая вас печаль перейдет в блаженство».

Вслед за тем Иисус возвел очи к небу и сказал: «Отче, час мой пришел! Тот час, в который мне надлежит выразить все величие духа, чьи истоки — твоя бесконечность, и вернуться к тебе! Назначение духа — вечность и возвышение над всем, что имеет начало и конец. Мое назначение здесь, на земле,— познать тебя, Отче, родство моего духа с тобой, прославить тебя верностью ему и зародить в людях благородные порывы, пробудив в них сознание величия духа. Назначение своего земного пребывания я завершил. Любовь к тебе дала мне друзей, которые поняли, что я не стремился по своему произволу навязать людям нечто чуждое им, а учил их твоему закону, пребывающему в тиши сердца каждого из них, и лишь не познанному ими[36]. Не славы искал я себе какими-либо необычайными, удивительными действиями; моим намерением было возродить утерянное уважение к изгнанной человечности, а предметом моей гордости — всеобщие свойства разумных существ, предрасположение к добродетели, данное всем людям. Огради их, всевышний, в совершенстве своем! Да будет для них высшим законом любовь к добру, пусть только ею будет полна их душа — тогда они будут едины, соединены с тобой и со мной. Я иду к тебе и молю тебя о том, чтобы радость, которой полон я, перешла бы на них. Я передал им откровение твое, и за то, что они восприняли его, мир ненавидит их, как ненавидит меня, повинующегося воле твоей; я не прошу, чтобы ты взял их из мира — такая просьба не достигнет престола твоего,— но освяти их истиной твоей, ибо лишь в твоем законе сияние ее. Твой властный призыв обратить людей на путь добродетели, которому я следовал, я передал теперь им. Да выполнят и они свою задачу по мере сил своих и воспитают друзей, которые никогда не преклонят колено перед идолом, никогда не образуют союз во имя каких-либо иных слов или какой-либо иной веры, чем добродетель и близость к тебе, Отче!»

После этих речей Иисуса все поднялись и ушли из Иерусалима (тем временем наступила ночь); по своему обыкновению они направились через реку Кедрон в селение Гефсимания близ горы Елеонской *. Это место ночного пребывания Иисуса было известно и Иуде, он часто бывал там с Иисусом. Иисус велел своим ученикам не расходиться, сам же с тремя из них направился в уединенное место, где предался своим мыслям. В этот момент природа на некоторое время вступила в свои права. Мысль о предательстве друга, об уготовленном ему судьбой жестоком испытании здесь, в тиши ночной, целиком овладела Иисусом, потрясла его и поразила ужасом. Он просил учеников не оставлять его, бодрствовать с ним, переходил взволнованно с места на место, заговаривал с ними, будил, когда они засыпали, время от времени отходил в сторону и молился: «Отче, если только можно, пронеси мимо горькую чашу предстоящего мне страдания! Но да будет не моя воля, а воля твоя! И если не дано мне уйти от часа испытания, то отдаю себя во власть твою, да будет воля твоя!» Пот лился с него ручьями. Во время одного из его разговоров с учениками, когда он просил их бодрствовать, он услышал, что к ним идут люди. «Проснитесь! — воскликнул он,— пойдем, приближается предатель!»

Иуда подходил во главе вооруженных людей с факелами. Преодолев минутную слабость, Иисус пошел им навстречу. «Кого вы ищете?» — спросил он. «Иисуса Назорея»,— сказали они. «Это я»,— ответил Иисус. Они же сомневались, действительно ли он тот, кто им нужен. Иисус повторил свой вопрос и ответ на него, добавив: «Если вы меня ищете, не трогайте моих друзей». В этот момент подошел Иуда и подал знак сопровождавшим его людям — они заранее условились о том, как он укажет им на Иисуса. «Приветствую тебя, учитель»,— сказал Иуда и обнял его. Иисус же сказал ему: «Друг, целованием ли предаешь меня?» Солдаты взяли его и повели. Увидев это, Петр выхватил меч, ударил раба первосвященника и отсек ему ухо. Иисус остановил его, сказав: «Оставь это и чти судьбу, уготовленную мне божеством» [37]. Остальные друзья Иисуса разбежались, увидев, что солдаты взяли его, связали и увели. Только один юноша, проснувшись в испуге, накинул второпях плащ и хотел следовать

* Лук. XXII, 39; гл. 1 паралл.

за Иисусом, но солдаты схватили его, и он спасся только тем, что оставил в их руках плащ и убежал. В пути Иисус сказал схватившим его: «Вы пришли ко мне вооруженными, как будто собирались взять разбойника, а ведь я ежедневно открыто бывал с вами в храме, и вы не пытались схватить меня. Но полночь — ваш час, и тьма — ваша стихия». Сначала Иисуса отвели к Анне, прежнему первосвященнику и тестю Каифы, а потом к Каифе,— он был первосвященником в том году. Там в ожидании пленника собрался весь синедрион Иерусалима, и Каифа внушал членам синедриона, что их долг — пожертвовать одним человеком на благо всего народа. Петр издали следовал за взявшими Иисуса и не посмел бы войти во дворец первосвященника, если бы не Иоанн, который был знаком первосвященнику и имел свободный доступ к нему. Входя, Иоанн сказал служанке, стоявшей у двери, чтобы она пропустила и Петра. Служанка же сказала, обращаясь к Петру: «И ты не из учеников ли этого человека?» Петр решительно отрекся и пошел к костру, разведенному служителями и рабами, чтобы погреться у огня вместе с ними.

Первосвященник, перед которым стоял Иисус, задавал ему различные вопросы о нем самом, его учении и его учениках. Иисус отвечал: «Я свободно и открыто говорил миру, я учил во храме и в синагоге, где собираются иудеи; в моем учении нет ничего тайного; почему же ты спрашиваешь меня? Спроси тех, кто меня слушал, чему я их учил, они скажут тебе». Одному из служителей ответ Иисуса показался дерзким. «Так отвечаешь ты первосвященнику!» — воскликнул он и ударил его. Иисус сказал ему со спокойным достоинством: «Если я неправильно ответил, скажи мне, в чем ошибка; если же я ответил правильно, что ты бьешь меня?» *

Было вызвано множество людей, которые лжесвидетельствовали против Иисуса, однако первосвященники не сумели осудить его, отчасти потому, что обвинения были недостаточно сильны, отчасти же потому, что показания не совпадали. Наконец выступило несколько людей, которые показали, что слышали, как он непочти-

---

* По Иоанну (XVIII, 24), это как будто произошло во дворце Анны, однако если синедрион собрался у Каифы и основной допрос происходил там, то это не совпадает с указанием места, где Петр отрекся от Иисуса, — или это было у одного Каифы? Однако ἀρχιερεῖς стоит повсюду во множественном числе.

тельно говорил о храме. Но и их свидетельства не совпадали в деталях. Иисус молча слушал все это. Тогда первосвященник, потеряв терпение, спросил его: «Что ж ты ничего не возражаешь на все эти обвинения? Заклинаю тебя богом живым, скажи нам, благословен ли ты, сын ли ты божества?» На что Иисус ответил: «Я есмь. И этого презираемого вами человека, священного для божества и добродетели, узрите вы когда-нибудь облаченным великолепием и возвысившимся над звездами». Тогда первосвященник разорвал на себе одежду и воскликнул: «Он богохульствует! На что нам другие свидетели, вы же слышали его собственные слова! Каково ваше мнение?» Он достоин смерти — таков был их приговор. Слуги восприняли изреченный приговор как сигнал для издевательства и надругательств над Иисусом, который был теперь в их власти, так как члены синедриона разошлись на несколько часов, порешив собраться ранним утром. Между тем Петр все еще стоял у костра*; другая служанка первосвященника узнала Петра и сказала стоявшим вокруг: «Этот тоже из тех, кто был с пленником». И опять Петр решительно сказал: «Нет!» Но один из слуг первосвященника, родственник того, кого Петр несколько часов тому назад ударил мечом, сказал: «Не тебя ли я видел с Иисусом в Гефсиманском саду?» Все остальные поддержали его, говоря: «И речь его обличает его, указывая на то, что он из Галилеи». Услышав все эти свидетельствующие против него обвинения, Петр впал в такое замешательство, его охватил такой страх, что он совершенно потерялся, начал клясться и божиться, что не понимает, чего они от него хотят, что даже не знает человека, другом которого они его считают. Между тем, возвещая наступающее утро, запели петухи, и в тот самый момент, когда Петр рассыпался в уверениях, мимо него провели Иисуса. Иисус обернулся и взглянул на Петра. Петра глубоко потряс этот взгляд, он ощутил всю недостойность своего поведения, понял, как прав был Иисус, когда в вечерней беседе усомнился в его стойкости, которой он похвалялся, и быстро ушел, проливая горькие слезы самообличения и раскаяния. Оставшиеся ночные часы прошли быстро; наутро собрались члены синедриона. Поскольку они признали Иисуса виновным и решили предать его смерти, но не имели права ни вынести подобный приговор,

---

* Марк. XIV, 66 и след.

ни привести его в исполнение, они немедленно направились вместе с Иисусом к Пилату, римскому прокуратору этой провинции. Передав Иисуса римлянам, они рассчитывали избежать народного волнения, которое могло возникнуть во имя спасения Иисуса, пока он был в их руках. Когда предатель Иуда увидел, что Иисус приговорен к смерти, он раскаялся в своем поступке — вернул деньги (тридцать сребреников) первосвященникам и сказал: «Я согрешил, предав в ваши руки невинного». Они же сказали ему, что это его дело, их же его поступок не касается. Иуда бросил деньги в сокровищницу храма, ушел и удавился. Первосвященников же заботило во всем этом происшествии лишь то, можно ли эти тридцать сребреников считать храмовыми деньгами, ибо они — цена крови. Посовещавшись, они купили на них землю для погребения пришельцев из чужих земель.

Во дворец Пилата первосвященники не вошли, дабы не осквернить, так как день был еще праздничный. Пилат вышел к ним и спросил: «В каких преступлениях обвиняете вы этого человека, требуя суда над ним?» «Если бы он не был преступником, мы бы не предали его тебе»,— ответили первосвященники. На что Пилат возразил: «Тогда расследуйте его вину и судите его по вашим законам». «Но нам ведь не дозволено выносить смертный приговор»,— сказали они. Услышав, что преступление Иисуса требует смертного приговора, Пилат не мог отказаться от суда над Иисусом и предложил членам синедриона ознакомить его с обвинением, выдвинутым против Иисуса. Члены синедриона прекрасно понимали, что Пилат не вынесет смертный приговор человеку за то, что по иудейским понятиям было богохульством, т. е. за то, что Иисус признал себя сыном божества; поэтому они обвинили Иисуса в том, что он возбуждает беспорядки, внушает равнодушие к государственным установлениям, которое легко могло повлечь за собой отказ платить подать кесарю, и что он выдает себя за царя. Выслушав все пункты обвинения, Пилат ушел во дворец и велел привести Иисуса. «Ты в самом деле выдаешь себя за царя иудейского?» — спросил он Иисуса. Иисус же в свою очередь задал ему вопрос: «Сам ли ты заподозрил меня в этом или спрашиваешь меня только потому, что меня в этом обвиняют другие?» Пилат сказал: «Разве я иудей, чтобы ждать для себя царя из вашего народа? Твой народ и первосвященники обвиняют тебя в этом; что сделал ты, чтобы

побудить их к этому?» Иисус ответил: «Они обвиняют меня в том, что я претендую на царство; но мое царство совсем не похоже на то, что обычно вкладывают в это понятие. Если бы мое царство было царством в обычном представлении, у меня были бы подданные и приверженцы, которые сражались бы за меня, и я не находился бы во власти иудеев». «Значит, ты все-таки выдаешь себя за царя,— возразил Пилат,— поскольку говоришь о своем царстве?» «Если ты так это называешь, да,— ответил Иисус.— Я полагал, что рожден для того, чтобы учить истине, в этом я видел свое назначение,— учить истине и вербовать ей сторонников. Тот, кто любит истину, внимал моему голосу». «Что есть истина?» — возразил Пилат на манер царедворцев, смеясь отклоняющих в своей близорукости серьезность вопроса. Он счел Иисуса мечтателем, жертвующим собой ради слова, ради абстракции, лишенной в глазах Пилата всякого значения, а все это дело имело, по его мнению, отношение только к религии иудеев и ни в какой мере не представляло собой ни преступления с точки зрения гражданских законов, ни угрозы для государственной безопасности. Пилат оставил Иисуса, вышел к иудеям и сказал им, что не усматривает никакой вины в действиях этого человека. Иудеи повторили свои обвинения: он своим учением возмущает народ по всей стране от Галилеи до Иерусалима. Пилат, обратив внимание на то, что иудеи назвали Галилею местностью, где Иисус начал свою деятельность, спросил, не галилеянин ли этот человек; убедившись же в этом, Пилат как будто обрадовался возможности избавиться от всей этой неприятной истории, ибо в качестве галилеянина Иисус был подвластен Ироду, царю этой страны, и направил Иисуса к Ироду [38], который в эти дни праздника пасхи был также в Иерусалиме. Ирод был очень доволен тем, что увидит Иисуса; он давно уже к этому стремился, так как многое слышал об Иисусе и надеялся быть свидетелем какого-нибудь сотворенного им чуда. Ирод предложил Иисусу множество вопросов. Первосвященники и сопутствовавшие им люди и здесь повторили свои обвинения. Иисус ничего не отвечал. Столь же безучастно отнесся он к тому, что Ирод и его приспешники изощрялись в издевательствах над ним и в конце концов надели на него одежду, которая была знаком царского достоинства. Не зная, что делать с Иисусом, и считая, что он лишь смешон, а не преступен, Ирод отослал его обратно

к Пилату. Надо сказать, что эта предупредительность Пилата по отношению к Ироду, признание права Ирода судить Иисуса потому, что тот галилеянин, послужила причиной восстановления их нарушенных с некоторых пор дружественных отношений. Пилат по-прежнему пребывал в недоумении; созвав первосвященников и членов синедриона, он объявил им, что, хотя они обвиняют этого человека, называя его возмутителем спокойствия, он, как впрочем и Ирод, не находит его виновным в чем-либо, заслуживающем смертного приговора; единственное, что он может,— это подвергнуть его бичеванию, после чего он отпустит его. Иудеев не удовлетворило такое наказание, и они по-прежнему требовали смертной казни. Пилат, пораженный спокойствием, с которым Иисус выслушивал все эти переговоры, и не желая служить орудием религиозного фанатизма иудеев, принеся ему в жертву Иисуса, попытался найти другой выход из создавшегося положения (к этому его побуждала и жена, интересовавшаяся Иисусом). Дело в том, что существовал обычай, по которому в дни пасхальных праздников римский прокуратор даровал свободу и жизнь узнику-иудею. В те дни в темнице кроме Иисуса был еще один иудей по имени Варавва, обвиненный иудеями в грабежах и убийствах. В надежде на то, что иудеи не захотят нарушить установленный обычай, и полагая, что они предпочтут освободить Иисуса, а не разбойника, Пилат предоставил им выбор между Вараввой и царем иудейским, как он иронически называл Иисуса. Первосвященники легко убедили стоявший там народ требовать освобождения Вараввы и смерти Иисуса. И когда Пилат вторично спросил их, что же они решили и кого ему освободить, то они закричали: «Варавву!» «А что же мне делать с Иисусом!» — воскликнул раздраженно Пилат. «Распни его!» — кричали они в ответ. «Но какое же зло совершил он?» — спросил опять Пилат. Но они все громче кричали: «Распни, распни его!» Тогда Пилат велел бичевать Иисуса. Солдаты сплели терновый венец (из борщевика, Heracleum'a), возложили его на голову Иисуса, одели его в багряницу, дали ему в руку трость вместо скипетра и кричали: «Радуйся, царь иудейский!» При этом они толкали и били его. Пилат, надеясь на то, что этим они удовлетворили свою бешеную злобу, сказал им опять: «Повторяю, что не вижу вины на нем». После чего он велел вывести Иисуса в терновом венце и багряннце и вновь обратился к иудеям со словами: «Вот,

смотрите, наслаждайтесь этим зрелищем». Однако вид Иисуса не вызвал в них сострадания, и они шумно требовали его смерти. «Тогда возьмите его,— воскликнул еще более нетерпеливо Пилат,— и распните его; я же не нахожу на нем вины». Иудеи отвечали ему: «По нашим законам он заслужил смерть, ибо он объявил себя сыном божества». Пилата, который представил себе при этом сына божия в соответствии с римскими понятиями, охватили еще бо́льшие сомнения, и он спросил Иисуса: «Откуда ты?» Но Иисус ничего не ответил ему на это. «Как,— сказал Пилат,— ты и мне не отвечаешь? Знаешь ли ты, что только от моего решения зависит, будешь ли ты жить или умрешь?» На что Иисус возразил: «Лишь в той мере, в какой это соответствует воле провидения, но это не уменьшает вины предавших меня». Пилат чувствовал все большее расположение к Иисусу и все больше склонялся к тому, чтобы освободить его. Заметив это, иудеи выступили в роли верноподданных Цезаря, обеспокоенных лишь его интересами,— роли для них достаточно неприятной, но безусловно соответствовавшей их цели. «Если ты освободишь его,— кричали они,— ты не друг кесарю, ибо всякий, объявляющий себя царем, восстает против нашего правителя». Тогда Пилат торжественно занял судейское место и велел привести Иисуса. «Смотрите, се царь ваш,— сказал Пилат.— И вы хотите, чтобы я велел распять вашего царя?» — «Распни его, нет у нас царя, кроме кесаря». Когда Пилат увидел, что шум и смятение увеличиваются, и понял, что они могут привести к беспорядкам, быть может, и к восстанию, которому иудеи могут придать весьма опасный для него характер выступления в защиту чести кесаря, когда он убедился, наконец, в том, что упрямая настойчивость иудеев непреодолима, он велел принести сосуд с чистой водой и, умыв руки перед народом, сказал: «Невиновен я в крови праведника! Пусть ответственность за нее падет на вас!» Иудеи же кричали: «Да, смерть его на нас и на наших детях!» Таким образом, победили иудеи. Варавва был отпущен на свободу, а Иисус приговорен к смерти через распятие. (Эта форма смертной казни римского происхождения считалась тогда столь же позорной, как в наши дни смерть через повешение.) Иисус оставался в руках солдат, подвергаясь их оскорблениям и надругательствам, до того момента, когда его повели на казнь. Обычно осужденного заставляют самого нести крест, но у Иисуса его взяли и

дали нести человеку по имени Симон, который оказался поблизости. Скопление народа было очень велико; друзья Иисуса не смели приблизиться к нему; они поодиночке следовали за ним, лишь издали наблюдая за казнью. Ближе от него находилось несколько женщин из тех, кто знал его; они рыдали, скорбя о его участи. Продолжая идти, Иисус обратился к ним: «Не обо мне плачьте, жены иерусалимские, оплакивайте себя и своих детей. Ибо придет время, когда блаженными считать будут бесплодных — сосцы, не питавшие, и утробы, не родившие. Вы видите, что делают со мной: судите же сами, до чего дойдет еще подобный дух в вашем народе».

Иисуса распяли вместе с двумя разбойниками, его крест стоял посредине. Когда его прикрепляли к кресту (руки пригвоздили, а ноги, вероятно, только * привязали к кресту) [39], Иисус воскликнул: «Отче, прости им, ибо они не ведают, что творят!» Одежду его, как это было принято, солдаты разделили между собой. Над головой его по приказу Пилата поставили надпись: «Се есть царь иудейский». Первосвященники были недовольны этим; по их мнению, Пилат должен был написать, что Иисус только мнил себя таковым. Пилат же, которого возмущало их поведение в деле Иисуса, с удовольствием заметил, что они полностью ощутили всю унизительность этой надписи для них, и на их просьбу изменить ее ответил: «Останется так, как я написал». Иисус не только испытывал физическую боль; он подвергался издевательствам ликующих иудеев, как знатных, так и черни, и служил мишенью грубых насмешек римских солдат. Одного из разбойников, распятых вместе с Иисусом, одинаковая участь также не расположила в его пользу, и он не преминул присоединить свои насмешки к издевательствам толпы; другой же, сохранивший, невзирая на совершенные злодеяния, остатки человеческих чувств и совести, унимал его, порицая за то, что он в подобных обстоятельствах способен изливать свою горечь на человека равной с ними судьбы. «К тому же,— добавил он,— наша доля справедливая, так как мы получили то, что заслужили своими делами; он же страдает невинно, разделяя нашу участь!» И сказал Иисусу: «Помяни меня, когда будешь в царстве твоем». «Скоро,— ответил ему Иисус,— будем мы оба в блаженной обители».

* Paulus Memorabilien, 1793, S. 36—64. Antiquarisches Problem über das Annageln der Füße bei Gekreuzigten.

У креста в глубокой скорби стояла мать Иисуса с несколькими подругами. Из близких Иисусу людей с ними был только Иоанн, разделяя их горе. Увидев их вместе, Иисус сказал матери своей: «Вот сын твой, он заменит тебе меня», а Иоанну сказал: «Пусть она будет матерью тебе». И, выполняя предсмертную волю друга, Иоанн взял Марию к себе и с той поры заботился о ней.

Через несколько часов после распятия Иисус, не выдержав муки, воскликнул: «Боже мой, боже мой! Почему ты меня оставил?» Возгласив, что жаждет, и вкусив немного уксуса *, поднесенного к его устам в губке, Иисус сказал: «Свершилось». И, умирая, воскликнул: «Отче, в руки твои предаю дух мой!»,— склонил голову и испустил дух.

Даже римский центурион, проводивший казнь, дивился тому спокойному самообладанию и непоколебимому достоинству, которое Иисус проявил умирая. Друзья Иисуса издали смотрели, как умирал их дорогой учитель.

Так как распятые на кресте обычно умирали медленно, иногда в течение нескольких дней, а следующий день был большим праздником иудеев, они попросили Пилата распорядиться перебить голени распятым и снять их тела, чтобы на следующий день они не висели на кресте. С обоими разбойниками, распятыми вместе с Иисусом, так и поступили, ибо они еще были живы. Подойдя же к Иисусу, солдаты увидели, что это не нужно. Они лишь пронзили копьем ему ребра, и из раны потекла вода (лимфа) с кровью.

Иосиф из Аримафеи, член иерусалимского синедриона и тайный друг Иисуса, обратился к Пилату с просьбой отдать ему тело Иисуса, и Пилат разрешил ему это. Тогда Иосиф вместе с Никодимом, еще одним другом Иисуса, снял тело, умастил его смирной и алоэ, обернул его плащаницей (холстом) и положил его в свой фамильный склеп, высеченный в скале в его саду. Склеп этот помещался неподалеку от места казни, что позволило им тем скорее совершить погребение, еще до наступления праздника, во время которого не разрешается прикасаться к мертвому телу [40].

---

* На полях: λέγων ἀφεῖτε — оставьте его, не мучайте его больше, иначе он умрет слишком скоро, и мы будем лишены удовольствия увидеть, как придет Илия и поможет ему (Марк. XV, 36).

ДУХ ХРИСТИАНСТВА И ЕГО СУДЬБА

Иисус появился незадолго до последнего кризиса, который назревал как результат брожения разнообразных элементов в судьбе иудейского народа. В эту эпоху внутреннего брожения, развития этой разнородной материи, которое должно было завершиться концентрацией ее в едином целом и возникновением чистых противоположностей, т. е. открытой войной, последнему акту предшествовал ряд отдельных вспышек. Люди, ничем не замечательные по своему душевному складу, но сильных страстей, лишь частично постигали судьбу иудейского народа и не находили поэтому в себе достаточного спокойствия ни для того, чтобы, терпеливо неся свои страдания и не задумываясь, покориться судьбе и плыть по течению, ни для того, чтобы выждать наступления более благоприятного момента, который позволил бы им собрать значительные силы; в этом всеобщем брожении они предвосхищали ход событий и бесславно погибали, не оказав какого-либо воздействия на судьбу своего народа [1].

Иисус боролся не против одной стороны судьбы иудеев, так как он не находился во власти другой ее стороны, но противопоставил себя всей этой судьбе; тем самым он возвысился над ней сам и пытался возвысить над ней свой народ. Однако вражда, подобная той, которую он пытался снять, может быть лишь одолена храбростью, а не примирена любовью; поэтому и его благородное намерение побороть судьбу во всей ее полноте было обречено на неудачу, а он сам неминуемо должен был пасть жертвой этой попытки. Именно потому, что Иисус не принял ни одной стороны судьбы, его религия должна

была получить столь широкое распространение если не в его народе, ибо народ этот был еще слишком многим связан, то среди других народов, где ее восприняли люди, равнодушные к судьбе, не склонные что бы то ни было защищать или утверждать.

Перед духом Христа [1a] могли познать основанной на живой модификации человеческой природы (права, от которых он сам отказывается, устанавливая власть над собой), были для них заповеданными, абсолютно позитивными. Поэтому то устройство, при котором здесь следуют различным типам иудейского законодательства, есть чуждое, искусственное устройство, и различия возникают в нем только в зависимости от различного характера того реагирования, которое оно вызывает.

Заповедям, требовавшим лишь служения господину, непосредственного рабства, послушания без радости, без готовности и любви, т. е. заповедям богослужения, Иисус противопоставил прямо противоположное — склонность, более того, потребность человека [2]. Религиозные действия суть самое духовное и прекрасное, они стремятся соединить даже то, что неизбежно разъединено самим развитием, изобразить это соединение в идеале как полностью сущее, более не противоречащее действительности, следовательно, выразить его в деятельности, утвердить его в ней. Но именно поэтому религиозные действия, лишенные этого духа красоты, суть самые пустые, они превращаются в бессмысленнейшее рабство, взывающее к осознанию [необходимости] своего уничтожения, в деятельность, посредством которой человек выражает свое ничтожество, свою пассивность. Удовлетворение любой, самой обычной, потребности человека выше подобного религиозного действия, ибо в нем все-таки непосредственно заключено чувство или стремление сохранить некое, пусть даже пустое, бытие.

Что тяжелая нужда оскорбляет священное — непреложная истина, ибо нужда есть состояние разорванности, а действие, оскорбляющее священный объект, есть нужда в действии [*]. В бедственном положении либо человек превращается в объект и подвергается угнетению, либо он вынужден превратить в объект природу и подвергнуть

[*] Нужда не может проявиться по-иному. Однако осквернение священного объекта незначительным действием может проистекать лишь из презрения к нему; уже наличие даже некоторого уважения исключает случайную вольность или произвол. Контраст

угнетению ее. Священна не только природа, священным может быть и то, что есть объект в себе, и не только в том случае, если оно само есть изображение идеала, соединяющего многих, но если оно каким-либо образом находится в соотношении с этим идеалом, принадлежит ему. Бедственное положение может принудить к осквернению священного предмета, однако осквернение его, не вынужденное обстоятельствами, есть преднамеренная заносчивость, если то, что объединяет весь народ, есть общее достояние всех, ибо в этом случае оскорбление святыни есть одновременно и неправомерное нарушение общего права; благочестивое рвение, направленное на разрушение храмов и алтарей чуждой ему веры, на изгнание ее священнослужителей, оскверняет общие и всем принадлежащие святыни. Однако если нечто священное объединяет всех только в их отречении, в их служении, то каждый, кто обособляется от остальных, лишь восстанавливает присущее ему право, и оскорбление подобного священного предмета или заповеди лишь постольку есть некое нарушение по отношению к остальным, поскольку в этом акте находит себе выражение отказ от сообщества с ними и решимость произвольно пользоваться своей собственностью, будь то время или что-либо иное.

Чем незначительнее, однако, это право и чем менее ощутимо жертвование им, тем меньше оснований предполагать, что человек станет противопоставлять себя своим согражданам в том, что есть для них высшее достояние, и захочет порвать узы, соединяющие его с ними в сокровеннейшем средоточии их союза. Это мыслимо лишь в том случае, если все подобное сообщество в целом вызывает одно презрение; и поскольку Иисус противопоставил себя всему существованию своего народа, то для него отпала и необходимость того бережного отношения, которое проявляет обычно при расхождении в не столь важных вопросах благорасположенный человек по отношению к тем, с кем он в остальном пребывает в полном согласии. Из уважения к тому, что было священно для иудеев, Иисус не отказался от удовлетворения ничтожной потребности, случайного желания, не отложил его; этим он выразил свое обособление от своего народа, все свое

между священностью объекта или заповедью и их осквернением становится тем сильнее, чем меньше была нужда, чем больше был произвол в осквернении святыни.

презрение к его рабскому следованию объективным заповедям. Спутники Иисуса * подали повод к неудовольствию иудеев тем, что срывали колосья в субботу. Вряд ли они могли удовлетворить этими колосьями мучивший их голод. Если бы они чтили субботу, то легко могли бы отложить удовлетворение этой ничтожной потребности до того момента, когда они достигнут места, где им будет предложена готовая пища. Порицающим действия его учеников фарисеям Иисус напоминает о Давиде, который в минуту крайней нужды взял хлебы предложения, ссылается и на то, что субботу нарушают и священнослужители в храме, но, будучи предусмотрено законом, это не считается осквернением святыни. С одной стороны, Иисус как бы еще усугубляет проступок своих учеников замечанием, что священнослужители нарушают святость субботы только в храме; здесь же вина его учеников больше, поскольку природа священнее храма; с другой стороны, однако, он вообще возвеличивает природу, лишенную, с точки зрения иудеев, бога и святости, над тем единственным созданным ими местом, которым они ограничивают мир, находящийся в отношении с богом. Непосредственный же смысл слов Иисуса заключается в том, что он противопоставляет человека святости времени и считает второе ниже, чем удовлетворение человеком своей даже не слишком существенной потребности.

В тот же день Иисус исцеляет человека, у которого была сухая рука. Впрочем, поведение самих иудеев при виде попавшей в беду овцы свидетельствует так же, как использование Давидом священных хлебов или действия священников в субботу, о том, что и для них святость субботнего дня не абсолютна, что и им ведомо нечто более высокое, чем соблюдение этой заповеди.

И в данном случае речь идет также о необходимости, а необходимость уничтожает вину. Животное, упавшее в колодец, требует немедленной помощи, а сможет ли человек еще до захода солнца владеть своей рукой, не имеет никакого значения. Поступок Иисуса выражал его желание совершить исцеление на несколько часов раньше и показать, что это желание важнее заповеди, установленной высшим авторитетом.

Обычаю мыть руки перед тем, как преломить хлеб, Иисус противопоставляет (Матф. XV, 2) всю субъектив-

---

* Матф. XII.

ность человека, а рабскому соблюдению заповедей, чистоте или осквернённости объекта — чистоту или скверну сердца. Иисус превратил неопределенную субъективность, характер, в совсем иную сферу, не имеющую ничего общего с точным соблюдением объективных заповедей.

Иначе, чем к этим чисто объективным заповедям, которым Иисус противопоставляет нечто совершенно им чуждое, субъективное в его всеобщности, Иисус относится к законам, которые мы в зависимости от точки зрения называем моральными или гражданскими [*]. Поскольку они выражают в форме постановлений естественные отношения человека, то заблуждение возможно лишь в том случае, если они станут полностью или частично объективными. Так как законы суть соединения противоположностей в одном понятии [3], оставляющем их, следовательно, в качестве противоположных, само же понятие состоит в противоположенности действительности, то оно выражает долженствование. Если [рассматривать] понятие не с точки зрения его содержания, а с точки зрения его формы, т. е. как понятие, как нечто созданное и постигнутое человеком, то закон носит моральный характер; если же исходить только из содержания понятия как определенного соединения определенных противоположностей, и долженствование, следовательно, коренится в этом случае не в свойстве самого понятия, а привносится в него некоей чуждой ему силой,— то закон должен быть назван гражданским. Так как, при второй точке зрения, соединение противоположностей не понято, не субъективно, гражданские законы содержат границу противоположения ряда людей [**], чисто моральные же законы определяют границу противоположения в одном человеке; первые, следовательно, ограничивают противоположение одних людей другим, вторые — противоположение *одной* стороны, *одной* силы человека другим сторонам, другим силам его же [***]; и тем самым одна сила этого человека

---

[*] Они субъективны постольку, поскольку в основе их лежит деятельность человеческого существа, проявление его силы.

[**] При которой они еще могут существовать.

[***] Подобные законы по самой своей природе отчасти позитивны, так как они суть только рефлексия, предметом которой служит односторонняя, чуждая остальным сила, — эти остальные, следовательно, либо исключаются, либо подчиняются ей. Однако законы могут стать и полностью позитивными, если они будут действовать не в качестве силы человека, а в качестве совершенно чуждой силы, если это господство будет находиться не в чело-

господствует над другой его силой. Чисто моральными законами, не способными превратиться в гражданские, т. е. такими, где противоположности и соединение не могут иметь форму чуждых, следует считать законы, направленные на ограничение тех сил, действия которых не есть действия или отношения, направленные против других людей. Законы, действующие как чисто гражданские установления, позитивны, и, поскольку они по своей материи равны моральным или поскольку соединение объективных начал в понятии предполагает и необъективное соединение или может стать таковым, превращение гражданских законов в моральные, обоснование их долженствования не приказом чуждой силы, а следствием собственного понятия, уважением к долгу было бы снятием их формы. Однако и те моральные законы, которые не способны превратиться в гражданские, могут стать объективными, если соединение (или ограничение) воздействует само не как понятие, как веление, но как нечто чуждое ограниченной силе, хотя тоже субъективное. Такого рода объективность могла бы быть снята только посредством восстановления самого понятия и ограничения деятельности посредством этого понятия. Можно было бы ожидать, что Иисус выступит против позитивности моральных заповедей, против одной только легальности, что он покажет, в какой степени законность есть всеобщее и вся ее обязательность заключена в ее всеобщности. Ведь с одной стороны, всякое долженствование, всякое установление, выступает как нечто чуждое, с другой же — в качестве понятия (всеобщности) оно есть субъективное; тем самым оно, будучи продуктом человеческой силы, способности человека постигать всеобщее, продуктом разума, теряет свою объективность, свою позитивность, гетерономию, а требуемое заповедью выступает [как] нечто, основанное на автономии человеческой воли. Однако таким способом позитивность была бы устранена лишь отчасти[*], и разница между тунгусским

веке, а вне его. Иисус не пожелал придать этим заповедям субъективный характер, показав, что они суть всеобщие законы, что их всеобщность есть проявление человеческой способности, способности постигать всеобщность, способности разума; такого рода развитие, которое представило бы заповеди как продукт человеческой силы, лишило бы их объективности, позитивности.

[*] Ибо веление долга есть всеобщность, которая остается противоположной особенному, и оно угнетено, когда господствует всеобщее.

шаманом и стоящим во главе церкви и государства европейским прелатом [3а] или между подданным Великого Могола и пуританином, с одной стороны, и человеком, следующим велению долга, — с другой, заключается не в том, что одни превращают себя в рабов, а другой свободен, а в том, что первые подчиняются господину, который находится вне их, второй несет его в себе, будучи, однако, вместе с тем своим собственным рабом; для особенного, будь то инстинкты, склонности, патологическая любовь, чувственность или как бы это еще ни называть, всеобщее неминуемо и всегда есть чуждое, объективное; остается несокрушимая позитивность, тем более возмутительная, что содержание, которое получает всеобщее веление долга, заключает в себе определенный долг, и тем самым противоречие, выражающееся в том, что этот долг одновременно ограничен и всеобщ и в силу формы всеобщности предъявляет самые серьезные претензии в пользу своей односторонности. И горе человеческим отношениям, не содержащимся в этом понятии долга, в понятии, которое, поскольку оно не есть лишь пустая идея всеобщности, но должно проявить себя в действии, исключает все остальные отношения или подчиняет их себе.

Тот, кто стремился возродить человека в его целостности, не мог пойти по пути, на котором к разорванности человека лишь добавились бы упрямство и высокомерие. Действовать в духе законов не могло означать для него действовать из уважения к долгу вопреки человеческим склонностям, ибо тем самым обе части духа (при подобной внутренней разорванности это нельзя назвать иначе) совсем не находились бы внутри духа законов, но противостояли бы ему, одна часть потому, что она является исключающей, следовательно, сама собой ограничена, другая потому, что она подчинена.

В своей непосредственной противопоставленности законам этот возвышающийся над моралью дух Иисуса обнаруживается в Нагорной проповеди, которая представляет собой проведенную на ряде примеров попытку лишить законы их характера, их формы законов; целью этой попытки является не призывать к тому, чтобы люди уважали законы, а открыть то, что эти законы наполняет, но снимает как законы, следовательно, есть нечто более высокое, чем повиновение им, и позволяет обойтись без них. Поскольку веления долга предполагают разъединение и господство понятия заявляет о себе в долженство-

вании, то нечто, стоящее выше этого разъединения, есть *бытие,* модификация жизни, которая лишь применительно к объекту есть нечто исключающее, следовательно, ограниченное, поскольку исключение может быть дано только посредством ограничения объекта и касается только его. Если Иисус также облекает в форму заповедей то, что он противопоставляет законам, что ставит выше их («Не думайте, что я пришел нарушить закон; да будет слово ваше; я говорю вам: не противьтесь; любите бога и ближнего вашего»), то его изречения суть заповеди в совсем ином смысле, чем долженствование, веление долга. Он выражает так свое учение лишь потому, что живое мыслится, высказывается, предлагается в чуждой ему форме понятия, тогда как веление долга есть понятие по самому своему существу — в качестве всеобщности. И если здесь живое является людям в форме рефлектированного, сказанного, то Кант[4] совершенно не прав, когда он считает это, не присущее живому, высказывание: «Возлюби господа превыше всего и ближнего твоего, как самого себя» — заповедью, которая требует почитать закон, повелевает любить. И на этом смешении веления долга, состоящего в противопоставлении понятия и действительного, с одной стороны, и совершенно внесущественной (außerwesentlich) манеры высказывать живое — с другой, и покоится кантовское глубокомысленное сведéние всего того, что он именует заповедью — возлюби господа превыше всего и ближнего твоего, как самого себя, — к его велению долга. И его замечание, что любовь — или то значение, которое он считает нужным ей придавать: *готовность* выполнять свой долг, — не может быть предписана, отпадает само по себе, ибо в любви вообще нет места идее долга, и честь, воздаваемая им (вопреки вышесказанному) этой заповеди Иисуса, которую он считает недосягаемым идеалом святости, столь же излишня, ибо подобный идеал, предполагающий готовность выполнить свой долг, внутренне противоречив, так как долг требует противопоставления, а готовность выполнения его не требует. Кант считает возможным сохранить в своем идеале это противоречие, не стремясь свести его к единству и утверждая, что разумные создания (странное сопоставление) «способны» пасть, но не способны достигнуть этого идеала.

Иисус начинает Нагорную проповедь со своего рода парадоксов, посредством которых он сразу же открывает

всю свою душу толпе ожидающих его слов слушателей, указав со всей определенностью, что им надлежит узнать от него нечто совершенно чуждое, ощутить иной дух и иной мир. Это — возгласы, которыми он сразу же вдохновенно призывает отказаться от обычного понимания добродетели, вдохновенно предвещает иное право и иной свет, иную сферу жизни, отношение которой к миру может выразиться лишь в том, что мир возненавидит ее и подвергнет преследованию. Однако в этом царстве небесном он обещает им не исчезновение законов; законы должны быть полны справедливости, иной, более совершенной, чем справедливость блюстителей права; он обещает им усовершенствование законов и устранение их недостатков.

Затем он на примере нескольких законов показывает, как их следует дополнить. Это новое, более совершенное содержание можно скорее назвать склонностью действовать так, как следовало бы по подлинным предписаниям закона [*], единением склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона; это совпадение со склонностью есть πλήρωμα[5] закона, бытие, которое, как принято говорить, служит дополнением возможности, ибо возможность есть объект как нечто мысленное, всеобщее; бытие [**] же — синтез субъекта и объекта, в котором субъект и объект теряют свою противоположность. Так же и эта склонность, добродетель, есть синтез, в котором закон (Кант именно поэтому и называет его объективным) теряет свою всеобщность, а субъект — свою особенность, оба они лишаются своей противоположности, тогда как в кантовском понятии добродетели, напротив, эта противоположенность остается, и одно становится господствующим, другое — подчиненным. Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга, и выражение «совпадение склонности с законом» становится совершенно неуместным, поскольку в нем закон и склонность выступают еще как особенности, как противоположности. При таком понимании легко можно допустить, что моральная настроенность, уважение к закону и определение

[*] Не поддержка моральной настроенности склонностью, а склонность в моральной настроенности, т. е. моральная настроенность без борьбы.

[**] Действительность; [то же вместо «бытия» на две строки выше].

воли посредством закона получают поддержку в отличной от них склонности, а поскольку совпадающие стороны различны, то и само совпадение случайно, представляет собой лишь единство чуждых друг другу начал, нечто примысленное. Так как здесь, в этом дополнении законов, и в том, что с ним связано, долг, моральные убеждения и тому подобное перестают быть всеобщим, противопоставленным склонности, а склонность перестает быть особенным, противопоставленным закону, то это совпадение есть жизнь, а в качестве отношения различных — любовь, бытие, которое, будучи выраженным в качестве понятия, закона, необходимо равно закону, т. е. самому себе, или в качестве действительности, склонности, противоположно понятию, т. е. также равно самому себе, склонности [*].

Так, заповедь «не убий» есть основоположение, которое каждое разумное существо может признать значимым для своей воли и которое может стать принципом всеобщего законодательства; Иисус противопоставляет этой заповеди более высокий дух примиренности (модификации любви), который не только не противодействует этому закону, но делает его совершенно излишним, ибо этот дух заключает в себе такую полноту жизни, что для него вообще не существует нечто, столь скудное по своему содержанию, как этот закон. То, что примиренность теряет во всеобщности, так как в примиренности закон лишается своей формы, понятие вытесняется жизнью (в понятии всеобщность охватывает собой все особенное),— лишь кажущаяся потеря, а в действительности — бесконечно больший, подлинный выигрыш благодаря богатству живых связей, пусть даже с немногими индивидуумами, с которыми примиренность вступает во взаимоотношения. Она исключает не действительное, а примысленное, возможности, и это богатство возможностей во всеобщности понятия, т. е. форма заповеди, сама есть

[*] Заповедь лишь потому может выражать долженствование, что она есть всеобщее; она сразу же возвещает о своей неполноте тем, что не выражает бытия. Заповеди «не убий» Иисус сразу же противопоставляет добродетель, любовь к ближнему, которая не только делает содержание этой заповеди излишним, но и снимает саму форму заповеди, т. е. противопоставление ее в качестве некоего веления чему-то, оказывающему сопротивление, и полностью устраняет какое бы то ни было представление о жертвенности, уничтожении или угнетении человеческой духовности; поэтому такая добродетель обладает более богатым живым содержанием, чем холодное веление разума.

разорванность жизни, а содержание ее столь скудно, что допускает все проступки, кроме того единственного нарушения, о котором в ней идет речь. Напротив, перед лицом примиренности и гнев есть преступление, так же как и немедленная реакция на угнетение — вспыльчивость, стремление угнетать в свою очередь (своего рода слепая справедливость), которые, следовательно, все-таки предполагают равенство, правда, равенство враждебных сил; дух примиренности, напротив, не несет в себе враждебной настроенности и стремится снять враждебность другого. Если исходить из любви, то для нее проступок даже больший, чем гнев, — назвать брата своего подлецом. Однако подлец в своей изолированности, в которой он враждебно противопоставляет себя, человека, другим людям, и в этом разрушении своей личности стремится устоять, еще считается чем-то, еще сохраняет какую-то значимость, так как вызывает ненависть, а крупный подлец подчас даже восхищение. Поэтому еще дальше от любви назвать другого глупцом [6]; это не только снимает все отношения с ним, но и всякое равенство, всякую общность сущности, полностью принижает его в представлении, определяет как ничто [*].

Напротив, любовь, осознав пред алтарем свою раздвоенность, оставляет там свой дар (Opfer) [7] и спешит примириться с братом своим; лишь тогда она предстает в чистоте и единстве перед примиряющим божеством. Любовь не ждет от судьи предоставления ей ее прав, но ищет примирения независимо от права [**].

Подобным же образом Иисус противопоставляет верности в браке, основанной на чувстве долга, и праву на развод любовь, которая исключает и вожделение, т. е. то, что не устранялось долгом, и это разрешение на развод, противоречащее упомянутому долгу, допуская его лишь

---

[*] Пояснение слова ῥακά в наибольшей степени соответствует принятому здесь толкованию. Главная трудность была связана с моральным значением, которое придавали ему толкователи, полагавшие, что наименование человека глупцом более мягкий проступок, чем наименование его подлецом; оба оскорбления оцениваются ими не по душевному складу того, кто их произнес, а в зависимости от впечатления, которое они производят; поэтому тот, кого объявили глупцом, ощущает себя сделанным sui juris, и если он столь же разумен, как другой, то переворачивает это и называет глупцом другого.

[**] Более того, она требует снятия права, возникшего в результате разделения, обиды, она требует примирения.

в одном случае[*]. Так, святость любви есть, с одной стороны, восполнение (πλήρωμα) закона, направленного против нарушения брака; и в том случае, когда одна из многих сторон человека хочет возвыситься до целого или противопоставить себя ему, только эта святость способна оказать ей противодействие, только ощущение целого, любовь, может воспрепятствовать распылению сущности; с другой стороны, любовь снимает разрешение развода, ибо перед лицом любви не может быть и речи о разрешении и праве ни пока любовь жива, ни когда ее больше нет. Если любовь отрекается от женщины, в которой еще жива любовь, то эта любовь тем самым изменяет самой себе и грешит перед собой. Перенесение же страсти на другую женщину — не что иное, как заблуждение любви, и расплатой за нее будут угрызения совести[8]. Правда, судьбы своей в этом случае не миновать, и брак, как таковой, уже расторгнут; однако поддержка, оказываемая мужчине правом и законом, ввиду чего справедливость и пристойность оказываются на его стороне, означает, что к обиде, нанесенной женщине, присоединяется еще низкая жестокость по отношению к ней. Лишь в одном случае — его Иисус считает исключением, — если женщина отдает свою любовь другому, мужчина не может больше быть ее слугой. Иудеям, σκληροῖς καρδίᾳ[9] Моисей вынужден был дать законы о браке и установить права обеих сторон; но вначале все было иным.

В заверении о некоем действительном субъект и объект мыслятся разъединенными, в заверении о будущем, в обещании, изъявление воли и само действие также еще совершенно разъединены; речь же идет об истине, т. е. о прочной связи обоих. В клятвенном заверении представление о свершившемся или будущем действии соотносится с божественным; связь между словом и делом, упомянутое соотношение, само бытие находят свое выражение в сущем, присутствуют в нем, и, поскольку в случае, о котором идет речь, истина, подтверждаемая клятвой, не может сама стать зримой, на ее место полагается сама истина, бог; тем самым истина, с одной стороны, как бы передается другому, создавая в нем уверенность, с другой — противоположность истины

[*] Недостаточность закона и права, неполнота уважения перед законом в обоих случаях как долга, так и разрешения становится очевидной посредством этого противоположения добродетели, живой связи (πλήρωμα) всех законов.

исключается посредством воздействия этого сущего на принявшую решение душу того, кто принес клятву; трудно сказать, в какой мере здесь можно усматривать суеверие. Когда иудеи клялись небом, землей, Иерусалимом или волосами с головы своей и передавали эту клятву в руку божию, они тем самым связывали действительность своих заверений с объектом, приравнивали обе действительности друг к другу и передавали связь между этим объектом и своими заверениями, равенство обоих во власть чуждой силы; бог полагается здесь как власть над словом, а связь должна найти свое обоснование в самом человеке. Действие, в истине которого заверяют, и объект, именем которого эта истина заверяется, так тесно сплетаются, что снятие одного ведет к отрицанию другого, к снятию его в представлении. Следовательно, если обещанное действие не совершается или если удостоверенная действительность не соответствует истине, то тем самым отрицается и объект, именем которого приносилась клятва, т. е. небо, земля и т. д. В этом случае властелин подобного объекта должен восстановить его, бог вынужден выступить в качестве мстителя за то, что принадлежит ему. Иисус устраняет эту связь удостоверяемого действия с некоей объективностью. Он не только не говорит о долге, о нерушимости клятвы, но считает ее вообще излишней, ибо ни небо, ни земля, ни Иерусалим, ни волосы с головы человека не суть его дух; только дух может установить связь между словом и действием; все остальное — чужая собственность, а достоверность действия не следует связывать с чужим, ставить в зависимость от чужого, связь слова и действия должна быть живой и находиться в самом человеке.

«Око за око, зуб за зуб» — гласит закон. Воздаяние и его соответствие проступку есть священный принцип всякой справедливости, основа любого государственного устройства. Иисус же требует полного отказа от права, возвышения тем самым над всей сферой справедливости или несправедливости посредством любви, в которой вместе с правом исчезает и чувство неравенства, и возможность этого чувства, требующего установления равенства, т. е. исчезает ненависть к врагам.

Законы и долг, о которых до сих пор говорил Иисус, были по существу гражданскими, и дополнения, которые он делал к ним, заключались совсем не в том, что он подтверждал их как законы и обязанности, требующие в каче-

стве своей основы непременного уважения; напротив, он скорее подчеркивает свое презрение к ним, а его дополнения преисполнены духа, в котором нет сознания прав и обязанностей, хотя если судить о его действиях с точки зрения законов и веления долга, то очевидно, что эти действия соответствуют им. Затем Иисус переходит к чисто моральному долгу, к благотворительности. Здесь, как и в молитве, и в посте, Иисус осуждает вмешательство чуждого, нечистые помыслы в действии: «Не творите это, чтобы вас видели», т. е. пусть цель действия, действие в мыслях, еще не совершенное, будет равно совершенному действию. Помимо того лицемерия, которое к мысли о действии примешивает нечто другое — желание быть увиденным другими, т. е. то, что не содержится в самом действии, Иисус здесь, по-видимому, порицает и само осознание действия как выполненного долга. Пусть левая твоя рука не ведает, что делает правая, — эти слова нельзя толковать так, будто речь идет о действии, которое становится известным другим людям, они — нечто совсем обратное вышеприведенным словам о стремлении быть увиденным людьми, и если искать в этой заповеди смысл, то он должен означать рефлексию по поводу соответствия своих действий долгу. Поистине нет большой разницы в том, являюсь ли я единственным свидетелем своего поступка или предполагаю, что другие наблюдают за мной, наслаждаюсь ли я лишь собственным сознанием доброго поступка или одобрением его другими. Ибо познанное (erkannte) одобрение других по поводу победы, которую долг, всеобщее, одержал над особенным, уже подобно не только мысленной, но и созерцаемой всеобщности и особенности, первой — в представлении других, второй — в других как самих действительных; а испытываемое в одиночестве сознание выполненного долга отличается от почета не по содержанию, а лишь постольку, поскольку в почете всеобщность осознается как общезначимая, а в долге, выполненном в одиночестве, — как означающая всеобщее. В собственном осознании исполненного долга индивидуум сам придает себе характер всеобщности, рассматривает себя как всеобщее, как возвысившееся над самим собой в качестве особенного и над тем, что заключено в понятии особенного, над множеством индивидуумов. Подобно тому как понятие всеобщности применимо к индивидууму, так же и понятие особенности обретает это отношение к индивидуумам и

связанную с подобным отношением противопоставленность индивидуумов тому индивидууму, который сам познал себя соразмерным всеобщему в выполнении долга. Это самосознание столь же чуждо совершаемому действию, как и одобрение людей. Об этой уверенности в своей внутренней праведности и о презрении к другим (они нерасторжимо связаны из-за обязательного противопоставления особенного всеобщему) говорит Иисус и в притче в евангелии от Луки (Лук. XVIII, 9 и след.). Фарисей благодарит бога — он достаточно скромен, чтобы не усматривать в этом проявление своей воли, — за то, что он, фарисей, не таков, как многие другие люди: грабители, неправедные, прелюбодеи или как этот мытарь, здесь, рядом с ним; он постится, как того требует закон, и честно платит десятину, как подобает добропорядочному человеку. Этому сознанию своей добропорядочности — сама по себе она не подвергается сомнению — Иисус противопоставляет опущенный взор мытаря, который не смеет даже поднять глаза к небу и, ударяя себя в грудь, восклицает: «Боже, будь милостив ко мне, грешнику!» Сознание фарисея, что он выполнил свой долг, так же, как и сознание юноши в евангелии от Матфея, что он неукоснительно следовал всем предписаниям законов (Матф. XIX, 20), является такого рода чистой совестью, которая по существу есть не что иное, как лицемерие, отчасти потому, что в том случае, когда чистая совесть преднамеренно связывается с поступком, она становится рефлексией о самой себе, о своем поступке, чем-то нечистым, не относящимся к самому поступку, отчасти же потому, что, будучи представлением о самом себе как о человеке высоких моральных качеств, [подобно тому], что мы обнаруживаем у фарисея и у того юноши, это сознание [есть] представление, содержание которого составляют добродетели, т. е. нечто ограниченное, нечто такое, пределы чего заданы, что ограничено в своем материале; следовательно, в своей совокупности все это образует нечто, лишенное полноты, ибо чистая совесть, сознание выполненного долга лицемерит, представляясь целым.

В этом же смысле Иисус говорит о молитве и посте: то и другое — либо вполне объективные, предписанные обязанности, либо действия, основанные на определенной потребности. Их нельзя представлять себе как моральный долг, так как они не предполагают противопоставления, которое можно было бы объединить в понятии. Иисус по-

рицает в том и другом видимость благочестия, в частности в молитве излишнее многословие, посредством которого ей придается характер долга и его выполнения. Значение поста зависит, по мнению Иисуса (Матф. IX, 15), от чувства, которое лежит в его основе, от потребности, которая заставляет поститься. Устраняя из молитвы все нечистое, Иисус вместе с тем учит тому, как надо молиться. Однако истинность молитвы должна быть рассмотрена в иной связи.

О следующем требовании — стряхнуть с себя жизненные заботы, презреть богатство, — а также о замечании (Матф. XIX, 23), как трудно богатому войти в царство небесное, мы ничего сказать не можем[10]. Это — просто литания, допустимая лишь в проповеди или в стихах, ибо подобное требование не заключает в себе, с нашей точки зрения, истины. Собственность и ее судьба стали для нас слишком важными, чтобы рефлексия такого рода могла быть для нас приемлемой, отказ от них мыслимым. Тем не менее нельзя не признать, что богатство и связанные с ним привилегии и заботы неизбежно привносят в человека определенности (Bestimmtheiten), пределы которых создают границы для добродетелей, предписывают им условия и отношения зависимости; внутри этих границ остается, правда, место для добродетели и долга, но они не допускают целостности, полноты жизни, поскольку жизнь здесь связывается с объектами, с условиями, находящимися вне ее, поскольку жизни придается в качестве принадлежащего ей то, что никогда не может быть ее принадлежностью. Богатство неминуемо обнаруживает свою противоположенность любви, целому, поскольку оно есть право и воспринимается как многообразие прав, в результате чего и непосредственно к нему относящаяся добродетель, добропорядочность, и все остальные возможные внутри этого круга добродетели необходимо связаны с исключением, и каждый акт добродетели сам по себе есть нечто противоположное. О синкретизме, о служении двум господам, здесь нечего и помышлять, так как неопределенное и определенное не могут быть соединены, сохранив при этом свою форму. Для того чтобы разрушить противоположную любви сферу, Иисус должен был не только показать, в чем заключаются дополнения к обязанностям и долгу, но и выявить самый объект этих принципов, сущность сферы долга.

Лука (Лук. XII, XIII) говорит о причине, по которой Иисус осуждает богатство, в такой связи, которая еще отчетливее показывает намерения Иисуса. Некий человек обратился к Иисусу с просьбой принудить его брата разделить с ним наследство. Отказать в такой просьбе означало бы прослыть эгоистом. В своем ответе просителю Иисус как будто говорит лишь о своей некомпетентности в такого рода делах. Однако в душе он таит иное, и дело совсем не в том, что он якобы не имеет права вмешиваться в раздел наследства, ибо тут же он обращается к своим ученикам с увещеванием не стремиться к богатству и рассказывает им притчу о богатом человеке, которого бог пробудил возгласом: «Безумец! В эту ночь у тебя возьмут душу твою; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в боге богатеет». Следовательно, Иисус ссылается на право лишь в беседе с непосвященным, учеников же своих он призывает к тому, чтобы они были выше сферы права, справедливости, добропорядочности, дружеских услуг, которые людям дано оказывать друг другу в этой области, выше всей сферы собственности.

Совести, сознанию своего соответствия или несоответствия требованиям долга противостоит подведение других под действие законов в вынесенном им приговоре. «Не судите, — говорит Иисус, — да не судимы будете; какой мерой мерите, такою и вам будут мерить». Подведение других под понятие, выраженное в законе, потому может быть названо слабостью, что выносящий суждение (der Urteilende) о других недостаточно силен для того, чтобы принять их в их цельности; он делит (teilt) их и, будучи не в состоянии взять их в их независимости, принимает их не такими, какие они суть, а такими, какими они должны быть. Этим приговором он мысленно подчиняет их себе, ибо понятие, всеобщность, находится в его власти. Своим судом он признал закон, и сам подчинился его господству, установил меру суда и для себя, и своей любовной готовностью вытащить сучок из глаза брата своего достиг того, что сам погрузился в сферу, находящуюся ниже царства любви.

Последующее уже не есть противопоставление законам того, что выше их, а есть выявление жизни в ее прекрасной свободной сфере, единение людей просящих, берущих и дающих. Все это завершается попыткой дать чистый образ человека вне той сферы, где он ранее

был обрисован в его противоположенности определенностям, из-за чего и чистое проявлялось скорее в его модификациях, в особенных добродетелях, таких, как готовность к примирению, верность в браке, правдивость и т. п. (впрочем, попытка эта могла быть осуществлена лишь в виде несовершенных притч).

Контрастом этому отказу от законов и долга в любви, которой Иисус отдает предпочтение перед всем остальным, служат высказывания Иоанна Крестителя; ряд этих высказываний приводит евангелист Лука (Лук. III). Как они могут надеяться, говорит Иоанн иудеям, избежать своей злой судьбы, даже если рождены они от Авраама, ведь «уже и секира при корне дерев лежит». И когда иудеи спрашивают его, что же им делать, он говорит им в ответ: «У кого две одежды или лишняя пища, дай их неимущему»; мытарей он увещевал не требовать бóльших налогов, чем им предписано; воинов — никого не обижать, ничего не выжимать из народа и довольствоваться своим жалованьем. Известно о нем также (Матф. XIV, 4), что он порицал связь Ирода с женой его брата, и это стоило ему головы. Его судьба свершилась в соответствии с определенностью, подобно тому как и учение его, судя по приведенным у Луки примерам, заключалось в том, что он призывал к определенным добродетелям; но высокий дух, всеохватывающая душа добродетели, в его учении отсутствует. Он и сам это чувствовал и возвещал приход другого, того, кто держит лопату в руке и очистит гумно свое. Иоанн надеется и верит в то, что идущий за ним будет крестить не водой, а огнем и духом.

* *
*

Позитивности иудеев Иисус противопоставил человека [*], законам и их требованиям — добродетель, сняв в ней аморальность позитивного человека. Правда, в аспекте определенной добродетели, которая для позитивного человека и в нем есть служение, он не может быть назван ни моральным, ни аморальным [**], и служение,

[*] Добродетели противостоит не только позитивность, но и недобродетель, аморальность.

[**] Противоположное добродетели, однако, есть аморальность, порок. Моралист спекулятивного толка, учитель морали, дает философское описание добродетели — его описание должно быть деду-

связанное с выполнением определенных обязанностей, не есть непосредственно нечто, противоположное добродетели по отношению к этим обязанностям; но вместе с тем подобное определенное равнодушие включает в себя, если подойти к нему с другой точки зрения, и аморальность, которая становится очевидной под другим углом зрения: поскольку определенное позитивное служение имеет известную границу и человек не может ее преступить, он вне этой границы не морален. Эта аморальность позитивности относится, следовательно, к другой стороне человеческих отношений, отличной от позитивного послушания — внутри этого послушания неморальное не есть аморальное. В том случае, если субъективность противополагается позитивности, исчезает и равнодушие служения, и его граница. Человек отвечает сам за себя, его характер и поступки становятся им самим. Для него границы существуют лишь там, где он сам их полагает, а его добродетели суть определенности, которые он сам ограничивает. Эта возможность ограничения противоположения и есть свобода, есть «или» добродетели и порока. В противоположении закона природе, всеобщего

цировано, в нем не должно быть противоречий; описание вещи всегда есть вещь в представлении, и, противопоставляя это представлению, это понятие живому, он утверждает, что живое должно быть таковым, между понятием и модификацией живого не должно быть противоречия, за исключением одного, которое заключается в том, что понятие есть нечто мысленное, живое — сущее. Добродетель, существующая только в умозрении, существует со всей необходимостью, т. е. не может быть понятия добродетели и противоположности этого понятия; в добродетели как понятии нет изменения, приобретения, возникновения и уничтожения. Однако это понятие при сопоставлении с живым должно быть (добродетель в качестве модификации живого либо есть, либо ее нет), может возникнуть и исчезнуть. Поэтому моралист спекулятивного толка может в увлечении впасть в горячее прославление добродетели и осуждение порока; однако по существу задача его сводится к тому, что он воюет с живым, полемизирует с ним или холодно изучает свои понятия. Напротив, учитель людей, который стремится к их исправлению и обращается непосредственно к ним самим, не может не говорить о возникновении добродетели, о воспитании ее в себе, он указывает на разрушительное действие порока и призывает вернуться к добродетели. Разрушительное действие порока заключается в том, что порок влечет за собой кару; кара — необходимое дурное следствие преступления, но не каждое следствие его может быть названо карой; так, например, то обстоятельство, что характер человека, совершающего преступления, неминуемо ухудшается; нельзя утверждать: он заслужил то, что стал еще хуже.

особенному обе противоположности полагаются, суть действительные, одно не может существовать без другого; в моральной свободе противоположения добродетели и порока одно исключает другое, следовательно, если положено одно, то другое лишь возможно. Противоположение долга и склонности находит свое соединение в модификациях любви, в добродетелях. Поскольку закон противополагался любви не по своему содержанию, а по своей форме, то он мог быть воспринят ею, и в этом восприятии любви он терял свою форму. Преступлению же он противоположен по своему содержанию, преступление исключается законом, и все-таки оно есть; и так как преступление есть разрушение природы, а природа едина, то в разрушающем разрушается столько же, сколько в разрушаемом. Когда распадается на противоположные единое, то соединение противоположных начал существует только в понятии, создается закон; и если противоположенное уничтожено, то остается понятие, закон. Но тогда закон выражает лишь недостающее, брешь, поскольку содержание закона снято в действительности, тогда он называется карающим законом. Эта форма закона непосредственна, закон противопоставлен жизни по своему содержанию, ибо эта форма закона указывает на уничтожение жизни. Однако в этом случае еще труднее представить себе, как закон в подобной форме — в качестве карающей справедливости — мог бы быть снят. В предыдущем снятии закона посредством добродетели исчезала лишь его форма, а содержание его оставалось; здесь же вместе с формой было бы снято и его содержание, ибо содержание его есть кара.

Кара непосредственно заключена в нарушенном законе. Того же права, которого лишен в преступлении другой, лишается и сам преступник [*][11]. Преступник поставил себя вне понятия, в котором заключено содержание закона. Правда, закон говорит лишь о том, что преступник теряет заключенное в законе право, [однако] поскольку это право непосредственно представляет собой лишь нечто мысленное, то лишь понятие преступника утрачивает право; для того же, чтобы он потерял [это право] в действительности, т. е. чтобы то, что утеряно понятием преступ-

---

[*] т. е. заслуживает наказания. Необходимость наказания заключена в чем-то внешнем и находится в соответствии с преступлением.

ника, утеряла бы и его действительность, закон должен быть объединен с живым (Lebendigem), должен быть облачен властью. Если закон в своем грозном величии настаивает на наказании, на том, что кара заслужена, это не может быть снято. Закон не может освободить от наказания, не может даровать милосердие, ибо тем самым он бы снял самое себя. Закон нарушен преступником, содержание закона уже не для него, он снял это содержание; однако форма закона, всеобщность, преследует преступника и даже как бы льнет к его преступлению; проступок его становится всеобщим, и снятое им право снимается и для него. Закон, следовательно, остается, остается и то, что кара заслужена; однако живое, мощь которого объединилась с законом, судебный исполнитель, лишающий преступника в действительности утерянного им в понятии права, судья, уже не есть абстрактная справедливость, он — существо (Wesen), и справедливость есть не что иное, как его модификация. Необходимость кары установлена, но осуществление справедливости не есть нечто необходимое, потому что справедливость в качестве модификации живого может и исчезнуть; может выступить иная модификация; таким образом, справедливость обретает характер случайности; между справедливостью в качестве всеобщего, мысленного, и справедливостью в качестве действительного, т. е. сущего в живом, может заключаться противоречие; мститель может простить, может отказаться от мести; судья может перестать действовать в качестве судьи, может помиловать. Однако тем самым справедливость не будет удовлетворена; справедливость же непреклонна, и, до тех пор пока законы суть наивысшее, от нее нельзя уйти, и индивидуальное должно быть принесено в жертву всеобщему, т. е. умерщвлено. Поэтому в идее, что закон может быть удовлетворен наказанием одного из многих одинаковых преступников, заключено противоречие, ибо, поскольку *в нем одном* понесли бы наказание и другие, он стал бы их всеобщим понятием; между тем закон, предписывающий или карающий, есть закон лишь постольку, поскольку он противостоит особенному. Условие всеобщности состоит для закона в том, что действующие люди или действия суть особенные в той мере, в какой они рассматриваются в их отношении ко всеобщему, к законам, в качестве соответствующих ему или нарушающих его; в этом смысле их отношение, их определенность не тер-

пят изменений. Они действительны, они суть то, что они суть; содеянное не может быть сделано несодеянным, за проступком следует кара. Связь их нерасторжима; если нет способа сделать проступок несодеянным, если его действительность носит вечный характер, то примирение невозможно, оно не дается даже наказанием. Закон, правда, тем самым удовлетворен, так как противоречие между высказанным им долженствованием и действительностью преступника, исключение из всеобщего, к которому стремился преступник, сняты. Однако преступник не примирен с законом (независимо от того, остается ли закон для преступника чуждой ему сущностью или субъективно заключен в нем самом в виде угрызений совести). В первом случае действие чуждой силы, которую преступник сам создал и вооружил, действие этой враждебной сущности прекращается, после того как она покарала преступника; после того как эта сущность оказала на преступника воздействие, подобное тому, которое оказал на другое он сам, она, правда, отступает, но сохраняет свою угрожающую позицию, и образ ее не исчезает, не становится дружелюбнее. Перенесенное наказание не заставляет замолчать голос совести, не устраняет сознания злого дела, осознания себя злодеем, ибо преступник продолжает считать себя таковым, у него нет власти над своим поступком как действительностью, и эта его действительность находится в противоречии с его сознанием закона.

И все-таки человек не может выдержать этот страх; в своем стремлении уйти от страшной действительности зла и нерушимости закона он может обратиться лишь к милосердию; угнетенность и боль, причиняемые угрызениями совести, могут заставить его поступить нечестно, попытаться убежать от себя и тем самым от закона и справедливости; он отдается на милость носителю абстрактной справедливости, надеясь на его милосердие, надеясь, что здесь на его преступление посмотрят сквозь пальцы, отнесутся к нему иначе, чем он сам; он сам, правда, не отрицает своей вины, но высказывает нечестивое желание, чтобы милосердие не признало ее, и находит утешение в той мысли, в том неправильном представлении, которое, по его мнению, могло бы сложиться о нем у другого существа. И если кара рассматривается как нечто абсолютное, если она ничем не обусловлена и не обладает стороной, которая ставила бы ее вместе с ее

обусловленностью под власть более высокой сферы, то возврат к единению сознания на чистом пути, снятие кары, угрозы закона и угрызений совести были бы невозможны, разве только в виде позорного попрошайничества. Закон и кара не могут быть примирены, но могут быть сняты в примиренности с судьбой.

Кара есть следствие нарушения закона, воздействие закона на человека, который отказался от него, но еще сохраняет от него зависимость и не может уйти ни от кары его, ни от своего проступка [*]. Ибо в силу того что закон по своему характеру есть всеобщность, его форма — всеобщность — остается, несмотря на то что преступник разрушил материю закона — остается закон, над которым преступник якобы возвысился; однако выступает этот закон как противоположный по своему содержанию; он принимает образ поступка, противоречащего предыдущему закону. Теперь содержание проступка принимает образ всеобщности и становится законом. Это превращение закона, в силу которого он становится противоположностью того, чем он был, и есть наказание — отказываясь от повиновения закону, человек остается подчиненным ему; и поскольку закон остается в качестве всеобщности, остается и проступок, ибо он есть особенное. Кара, представленная как судьба, носит совсем иной характер; в образе судьбы кара есть враждебная сила — нечто индивидуальное, в котором всеобщее и особенное объединены в том смысле, что долженствование и осуществление этого долженствования в судьбе не разъединены, как они разъединены в законе, который является лишь правилом, лишь чем-то мысленным, и нуждается в противоположенном ему, в действительном, дающем ему власть. В подобной враждебной силе всеобщее, следовательно, не отделено от особенного, подобно тому как закон в качестве всеобщего противостоит человеку или его склонностям как особенному. Судьба есть лишь враг, и человек противостоит ей как борющаяся сила; закон же в качестве всеобщего господствует над особенным и подчиняет себе его в лице данного человека, требуя от него послушания. Преступление человека, которое рассматривается как следствие его судьбы, уже не есть возмущение подданного против

[*] Закон подобно наказанию и проступку есть объективное, которое не может быть уничтожено; кара, представленная в виде судьбы, — нечто совсем иное; человек, зависящий от судьбы, не имеет дела с законом.

своего правителя, бегство раба от своего господина, освобождение от зависимости; и не есть возвращение к жизни из состояния омертвелости, так как человек есть, и перед лицом проступка нет разъединения, нет противоположения, тем более нет господствующего. Только посредством выхода из единой жизни, не регулируемой законами и не противозаконной, посредством уничтожения жизни создается здесь чуждое. Уничтожение жизни не есть ее не-бытие, но есть ее разъединение; и уничтожение заключается в том, что жизнь преобразуется во врага. Она бессмертна и, будучи уничтоженной, предстает как страшный призрак самой себя, утверждающий все свои порождения, выпускающий своих Эвменид. Заблуждение преступника, который, убивая чужую жизнь, думает расширить тем самым свою, имеет своим следствием то, что отошедший дух уничтоженной жизни предстает перед преступником; предстает подобно Банко, который пришел к Макбету как друг и которого убийство не уничтожило: он тут же вновь занял свое место, но уже не как соучастник пира, а как злой дух. Преступник полагал, что нанесет удар чужой жизни, но разрушил лишь свою собственную, так как жизнь от жизни неотделима, ибо жизнь есть лишь в едином божестве. В своем высокомерии он, правда, совершил разрушение, но разрушил он лишь доброжелательность жизни, он превратил жизнь в своего врага. Лишь проступок создал закон, власть которого вступает в силу с этого момента. Этот закон есть соединение в понятии двух равных жизней — уничтоженной, якобы чужой, и собственной загубленной жизни. Теперь оскорбленная жизнь встает перед преступником в образе враждебной силы и наносит ему те же удары, какие наносил он; таким образом, кара в лице судьбы также есть следствие самого преступления, сила, вооруженная самим преступником, враг, созданный им самим. Примирение с судьбой еще менее вероятно, чем примирение с карающим законом, так как, для того чтобы примириться с судьбой, надо было бы, по-видимому, снять уничтожение. Однако с точки зрения возможности примирения преимущество судьбы по сравнению с карающим законом заключается в том, что она находится внутри жизненной сферы; преступление же, подвластное закону и каре, находится в области непреодолимых противоположностей, абсолютной действительности. Здесь невозможно себе представить, как могло бы быть снято наказание и как

могло бы исчезнуть ощущение враждебной действительности, ибо закон есть сила, которой подчинена жизнь, над которой нет ничего, нет даже божества, ибо сила эта есть лишь власть наивысшей мысли, лишь исполнитель закона. Действительность может быть только забыта, т. е. может потеряться в другой слабости как нечто представляемое, тем самым ее бытие было бы положено как нечто пребывающее. Когда же кара выступает как судьба, закон следует за жизнью и находится глубже ее. Он — лишь брешь (die Lücke) в жизни, отсутствующая жизнь как сила. Жизнь может вновь залечить свои раны, разорванная враждующая жизнь может вновь вернуться к себе самой и снять содеянное преступление, снять закон и кару [*]. С того момента, когда преступник начинает ощущать разрушение своей жизни (несет наказание) или (страдая от угрызений совести) начинает сознавать себя погибшим, вступает в действие его судьба, и это ощущение разрушенной жизни должно превратиться в тоску по утерянной жизни; недостающее воспринимается как часть жизни, как то, что должно было быть в ней и чего в ней нет, эта брешь не есть не-бытие, а есть жизнь, познанная и ощущаемая как не обладающая бытием. Судьба, воспринятая как возможность, есть страх перед судьбой; это нечто совсем иное, чем страх перед карой; первое — страх перед разорванностью, боязнь самого себя, второе — боязнь чуждого, ибо если закон и признается собственным законом, то в страхе перед наказанием кара есть чуждое, если только страх не представляется как боязнь недостойного. В наказании, однако, к недостойности присоединяется действительность несчастья, «потеря счастья», счастья, которое утеряно понятием человека, т. е. которого человек стал недостоин. Следовательно, наказание предполагает наличие чуждого властелина этой действительности; и страх перед наказанием есть страх перед ним. В судьбе же, напротив, враждебная сила есть

---

[*] Нарушение закона, преступление и наказание никогда не находятся в отношении причины и действия, определяющая связь которых была бы объективностью, законом; в этом случае причина и действие, будучи полностью разделенными, не могли быть впоследствии соединены, напротив, судьба — закон, оказывающий обратное действие на преступника, — может быть снята, так как преступник сам поднял против себя закон. Разделение, которое совершил *он*, может быть устранено в новом соединении; это соединение совершается в любви.

сила жизни, ставшей враждебной, следовательно, страх перед судьбой не есть страх перед чуждым. К тому же, наказание не исправляет, так как оно есть только страдание, ощущение беспомощности перед господином, с которым у преступника нет ничего общего, с которым он и не хочет иметь ничего общего; наказание может породить лишь упрямство, упорство в сопротивлении врагу, угнетение со стороны которого было бы постыдным, ибо в подобной зависимости человек отказался бы от самого себя. В судьбе же человек познает свою собственную жизнь, и мольба, обращенная к судьбе, не есть мольба, обращенная к господину, а возврат и приближение к самому себе. Судьба, заставляющая человека ощутить свою потерю, вызывает тоску по утерянной жизни. И эту тоску можно уже считать проявлением лучшего в человеке, если здесь вообще можно говорить об улучшении и исправлении, поскольку в этой тоске выражено чувство потери жизни, и она тем самым познает утерянное как жизнь, как нечто прежде ей дружелюбное; и это сознание уже само по себе есть наслаждение жизнью. Тоска может быть настолько подлинной — в противоречии между сознанием своей вины и созерцаемой жизнью она стремится оттянуть свое возвращение к жизни,— настолько преисполненной решимости продлить угрызения совести и боль, возрождать их ежеминутно, что ее воссоединение с жизнью произойдет не по легкомысленному побуждению, а по глубокому стремлению вновь приветствовать в ней друга.

Жертвами и покаянием преступники сами подвергали себя страданиям; во власянице, босыми совершали они паломничества, стремясь каждым шагом по раскаленному песку продлить и приумножить боль, сознание совершенного зла; тем самым они, с одной стороны, могли полностью ощутить все то, что они потеряли, прочувствовать всю глубину образовавшейся бреши, с другой — созерцать в этом жизнь, пусть враждебную им, во всей ее полноте и, таким образом, сделать возможным возвращение к ней. Ибо противоположение есть возможность воссоединения, и, как ни велика в страдании противоположенность жизни, она может быть вновь устранена воссоединением с жизнью. То, что и враждебное ощущается как жизнь, создает возможность примирения с судьбой. Подобное примирение не есть, следовательно, ни уничтожение или подавление чуждым, ни противоречие между собственным

осознанием себя и отличным от него представлением о себе другого (на что втайне возлагается надежда) — противоречие между тем, что заслужено в соответствии с законом, и его осуществлением, между человеком как понятием и действительным человеком. Это ощущение жизни, которая сама обрела себя вновь, есть любовь, и в ней судьба находит свое умиротворение. Рассмотренное под таким углом зрения действие преступника не есть фрагмент; действие, проистекающее из жизни, из целого, представляет собой это целое. Напротив, преступление как нарушение закона — только фрагмент, так как вне его уже есть закон, который не принадлежит ему. Преступление, выведенное из жизни, представляет это целое, хотя и в разделенном виде; и эти враждебные друг другу части могут быть вновь соединены в целом [*]. Справедливость торжествует, так как преступник ощутил в себе оскверненной ту самую жизнь, которую он осквернил в другом. Укоры совести замолкли, ибо из преступления изгнан его злой дух, в человеке не осталось больше ничего враждебного, и проступок его в худшем случае сохраняется в хранилище действительности, в памяти как остов, из которого ушла душа.

Однако судьба располагает большей сферой действия, чем наказание; она настигает и того, чья вина не связана с преступлением, поэтому судьба значительно строже, чем наказание. И подчас кажется, что строгость ее граничит с вопиющей несправедливостью; происходит это тогда, когда судьба наиболее жестоко карает за самую возвышенную вину, за вину невиновного. Поскольку законы суть лишь мысленные соединения противоположностей, эти понятия далеко не исчерпывают многообразия

[*] Таким образом, судьба не есть нечто чуждое подобно наказанию, не есть твердо определенное действительное подобно злому поступку, ощущаемому совестью. Судьба есть сознание самого себя, но как чего-то враждебного; целое может восстановить в себе дружелюбие, может с помощью любви вернуться к своей чистой жизни. Тогда его сознание опять станет верой в самого себя, созерцание самого себя станет иным и судьба будет умиротворена.

Прощение грехов поэтому не есть непосредственно снятие наказания, ибо каждое наказание — нечто позитивное, действительное, которое не может быть уничтожено; оно не есть снятие угрызений совести, ибо поступок не может стать несодеянным, но прощение грехов есть умиротворенная любовью судьба. Судьба возникает как следствие своего собственного поступка или поступка другого человека.

жизни, и наказание осуществляет свою власть лишь там, где жизнь осознана, где разделение вновь обрело единение в понятии; но над теми отношениями жизни, которые не разъединены, над теми сторонами жизни, которые даны в живом соединении, вне границ добродетели, наказание не имеет силы. Судьба же подобно жизни неподкупна и неограниченна, ей неведомы ни данные отношения, ни различия точек зрения или положений, ни область добродетели; всюду, где жизнь оказывается оскорбленной, с каким бы правом, с какой бы убежденностью в законности своих действий это ни было совершено, там выступает судьба. Поэтому мы вправе утверждать, что невинного страдания не бывает, страдание всегда есть вина. Однако достоинство чистой души тем выше, чем более осознанно она оскорбляет жизнь в своем стремлении сохранить наивысшее, и, тем черное преступление, чем осознаннее оскорбляет жизнь низкая душа.

Судьба как будто складывается в результате действий других людей. Однако это не более чем повод; в действительности же судьба человека зависит от того, как он воспринимает чужое действие и как он реагирует на него. Человек, испытывающий несправедливость, может защищаться, отстаивать себя и свое право, но может и не защищаться. В зависимости от того, принимает ли его реакция характер терпеливого страдания или борьбы, определяется его вина, его судьба. В том и другом случае он не несет наказания, и по отношению к нему не совершается несправедливость: в борьбе он защищает и отстаивает свое право, но и терпение не ведет к отказу от своего права. В его терпеливом страдании отражается противоречие, в силу которого он сознает свое право, но не обладает достаточной силой для того, чтобы отстоять его в действительности. Он не борется за свое право, и его безволие определяет его судьбу. Человек, готовый бороться за то, чему грозит опасность, не теряет того, за что он борется [*]. Однако самой своей готовностью подвергнуться опасности он уже подчинился судьбе, так как он вышел на арену

[*] и не отказывается от него и в идее, его страдание — справедливая судьба. Однако он может возвыситься над этим страданием, над этой судьбой, если откажется от права, на которое посягают, если простит своему обидчику его вину. То обстоятельство, что и борьба за свои права, и болезненный отказ от них являют собой противоестественное состояние, становится очевидным из наличия в том и другом противоречия, из того, что они сами снимают себя.

борьбы сил и осмелился чему-то противоборствовать. Однако мужество выше скорбного терпения, ибо мужество, пусть даже оно окажется побежденным, предвидит эту возможность, следовательно, сознательно берет на себя вину. Скорбная пассивность, напротив, цепляется за свои лишения и не противопоставляет им полноты силы. Между тем страдание мужественного человека также есть справедливая судьба, ибо он вступил в область права и силы; поэтому и борьба за свои права есть такое же неестественное состояние, как и пассивное страдание, в котором заключено противоречие между понятием права и его действительностью. Ведь и в борьбе за права заключено противоречие: право, которое есть нечто мыслимое, следовательно, всеобщее, становится в нападающем другим мыслимым, таким образом, здесь выступают как бы два всеобщих начала, которые должны были бы взаимно снять друг друга, но которые все-таки существуют.

В той же мере эти борющиеся стороны противоположны друг другу в качестве действительных, в качестве двух живых — жизни в борьбе с жизнью,— что вновь противоречит само себе. Самозащита обиженного означает, что и на нападающего производится нападение, и он тем самым обретает право самозащиты; таким образом, обе стороны правы, обе находятся в состоянии войны, что дает обоим участникам право защищаться. Перед ними альтернатива: либо предоставить решение насилию и силе, поскольку право и действительность не имеют ничего общего, участники борьбы смешивают их и ставят первое в зависимость от второй; либо обе стороны подчиняются решению судьи, а это означает, что, будучи враждебными друг другу, они признают себя беззащитными, мертвыми. Они отказываются от господства над действительностью, от силы и подчиняются приговору чуждого закона в лице судьи. Тем самым они подчиняются тому, против чего каждый из них протестовал, выступая против посягательств на свои права, т. е. против того, чтобы кто-либо подчинял их себе. Истинное обеих противоположностей, мужества и пассивности, соединяется в прекрасной душе таким образом, что мужество сохраняет жизнь, а противоположение отпадает; пассивность же остается лишенной права, но освобождается от страдания. Тем самым происходит снятие права без страдания, живое, свободное возвышение над утратой права и над борьбой. Тот, кто отказывается от того, к чему с враждеб-

ными намерениями приближается другой, кто перестает называть своим то, на что посягает другой, избегает сожаления о потере, зависимости от противника или от судьи, освобождается от необходимости подчинить себе другого. Он уступает в той области, где на него совершается нападение; он отдает другому лишь то, что в момент нападения стало для него чуждым [*]. Этот отказ от отношений, который есть абстракция от самого себя, не имеет, однако, твердых границ [**] (чем более живы те отношения, которые вынуждена в силу их запятнанности порвать благородная натура,— ибо она вынуждена поступить так, чтобы не запятнать себя,— тем большее это несчастье для нее. Однако несчастье это не может быть названо ни справедливым, ни несправедливым; оно становится судьбой человека лишь в том случае, если он свободно по своей воле пренебрегает этими отношениями. Тогда все связанные с этим страдания справедливы и становятся его несчастной судьбой, сознательно созданной им. Тогда достоинство человека заключается в том, чтобы страдать, как того требует справедливость, ибо он настолько возвысился над этими правами, что сам захотел видеть в них врагов. И поскольку судьба человека в этом случае заключена в нем самом, он способен вынести ее, противостоять ей, так как страдания его — не чистая пассивность, они не вызваны превосходством чужого; они — его собственный продукт). Для того чтобы спасти себя, человек себя убивает, для того чтобы не видеть свое во власти чужого, он больше не называет его своим; и он уничтожает себя, желая себя сохранить, ибо то, что находилось бы во власти чужого, уже не было бы им самим, и нет ничего, что могло бы не быть объектом посягательства и от чего нельзя было бы отказаться [***]. Несчастье может достигнуть таких размеров, что судьба — это самоубийство, которое находит свое выражение в отказе от жизни и приводит человека к уходу в полную пустоту. Однако, если человек таким образом сам проти-

[*] Не самого себя, не что-либо, что принадлежит ему.

[**] Он — самоубийство, которое в конечном итоге должно уйти в пустоту.

[***] Оба они, борьба и прощение, должны иметь свои границы. Поэтому и Иисус колеблется между тем и другим больше в своем поведении, чем в своем учении. Если человек попадает под власть судьбы в результате поступков других, то он может умиротворить ее тем, что он со своей стороны не проявит ни малейшей враждебности, простит обидчику и примирится с ним.

вопоставляет себе всю полноту судьбы, он тем самым уже возвысился над своей судьбой: жизнь изменила ему, но он не изменил жизни; он бежал от жизни, но не осквернил ее. Пусть он даже горюет по ней, как по отсутствующему другу, преследовать его в качестве врага жизнь не может, и удар не может ранить его ни с какой стороны; при каждом прикосновении он сжимается подобно боязливому растению и готов скорее бежать от жизни, чем превратить ее в своего врага, чем вызвать преследование судьбы. Именно это имел в виду Иисус, когда он требовал от своих друзей оставить отца, мать, оставить все, чтобы не вступать в союз с нечестивым миром и не подвергаться преследованиям судьбы. И далее: тому, кто возьмет у тебя рубашку, отдай и верхнюю одежду; если рука твоя соблазняет тебя, отсеки ее. Высшая свобода есть негативный атрибут красоты души, т. е. возможность отказаться от всего, чтобы сохранить себя. Тот же, кто хочет сохранить свою жизнь, потеряет ее. Так, с самой большой невиновностью может сочетаться наивысшая вина, с возвышением над судьбой — самая страшная, самая несчастная судьба. Человеку, душа которого возвысилась над правовыми отношениями и не подчинена ничему объективному, нечего прощать обидчику, ибо тот ни в чем не затронул его права; как только кто-либо посягнет на объект права, он тотчас же отказывается от этого права. Душа такого человека открыта для примирения, ибо он сразу же может восстановить любую живую связь, вступить вновь в отношения дружбы, любви: ведь этот человек не оскорбил в себе жизнь, в нем нет враждебного чувства, которое могло бы препятствовать примирению, нет сознания нарушенного права, желания предъявить другому какие-либо требования, нет гордости, которая бы побуждала его настаивать на признании другим того, что он в значительно более низкой сфере, в области права, подчинен ему. Это прощение, эту готовность к примирению Иисус делает непременным условием того, что и собственные грехи будут прощены [*], что и собственная враждебная судьба будет снята. То и другое — лишь различные применения одного и того же свойства души. В примирении с обидчиком

[*] И одно является прямым следствием другого. Ибо первое — противоположность или снятие вражды и правового противоположения, а только оно и создает судьбу. Тот, кто противопоставил себе других и готов примириться с теми, кто противопоставил себя

душа человека не настаивает более на правовом противоположении, которое она может использовать против другого, и, отказываясь от права как от своей враждебной судьбы, от злого гения другого, она примиряется с ним и столько же обретает для себя в жизненной сфере, столько же жизни, ранее враждебной ему, превращает в дружественную, примиряет с собой божественное, и судьба, вооруженная против него его собственными деяниями, растворяется во тьме ночи.

Помимо личной ненависти, которая возникает в результате обиды, нанесенной данному индивидууму, и стремится обратить против обидчика нарушенное этой обидой право, помимо такого рода ненависти существует и справедливый гнев, возмущенный ригоризм чувства долга, карающий не за нарушение своих прав, прав индивидуума, а за нарушение своих понятий, понятий долга. Подобный человек, познавая и устанавливая в праведном гневе права и обязанности для других и подчиняя их в своем суждении этим правам и обязанностям, устанавливает и для себя те же самые права и обязанности, и, определяя в своем справедливом возмущении судьбу этих нарушителей права и не прощая их, он и себя тем самым лишает возможности получить прощение за свои грехи, примириться с грозящей ему за эти грехи судьбой; ибо он утвердил определенности, которые не позволяют ему подняться над его действительностью, над его заблуждениями. Именно к этому относятся заповеди: «Не судите, да не судимы будете, ибо какою мерою мерите, такою и вам будут мерить». Мера — это законы и право [*][12]. Ведь заповедь не может означать: то, что вы противозаконно допускаете и разрешаете другим, будет разрешено и вам, — это означало бы, что союз дурных людей разрешает каждому из них быть дурным [**]. Смысл заповеди

ему, в душе того заключена способность снять возбужденные им посягательства и вражду. Готовность примириться с обидчиком — лишь обратная сторона готовности примириться с обиженным, восстановить оскорбленную собственными поступками жизнь, снять возникшую в результате своих собственных действий судьбу. Поэтому Иисус и повторяет постоянно: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец наш небесный».

[*] по которым судят, законы, под которые подводятся другие люди, и в результате каждый сам подчиняет себя им, поскольку жизнь включает в себя всех.

[**] Это не может означать: не требуйте от других добропорядочности и любви, и вы сами будете тогда свободны от этого.

может быть лишь таков: остерегайтесь того, чтобы ставить праведность и любовь в зависимость от законов и подчинять установлениям, а не рассматривать их как возникающие из самой жизни. В противном случае вы признаете господство над вами силы, над которой вы не властны, которая сильнее вас, которая не есть вы сами [*]. Вы кладете как для себя, так и для других в основу действия нечто чуждое, возвышаете до абсолютного фрагмент целого человеческой души; в нем вы создаете господство законов и рабство чувственности или индивидуума и полагаете, таким образом, возможность наказания, а не судьбы, ибо наказания приходят извне, от независимого, судьба же создается вашей природой, и, хотя она в данный момент определена как враждебность, она не возвышается над вами, а лишь противостоит вам.

Не только судьбы, уготовленной поступками других людей, избегает посредством отказа от своих прав и посредством веры в любовь человек, не пожелав поднять брошенную ему перчатку и отстаивать свои права, нарушенные обидчиком; но и судьбу, пробудившуюся в результате его собственных нарушивших право и осквернивших жизнь действий, может он вновь усыпить всевозрастающей силой любви. Кара закона только справедлива, соответственность преступления наказанию, их взаимосвязь есть лишь равенство, не жизнь. Те же удары, которые нанес преступник, он испытывает на себе; тирану противостоят такие же мучители, убийце — палачи. И эти мучители, и эти палачи, совершающие то же, что совершали тираны и разбойники, действуют, по общему признанию, во имя справедливости именно потому, что они совершают то же самое; совершают ли они эти поступки сознательно в качестве мстителей или в качестве слепых орудий, их душа при этом никого не интересует, внимание направлено только на совершаемые ими действия. Следовательно, справедливость не оставляет места ни для примирения, ни для возвращения к жизни. Перед лицом закона преступник есть только преступник. Между тем он в такой же степени фрагмент человеческой природы, как и закон; если бы закон был неким целым, абсолютным, то и преступник был бы только преступником и более ничем. И во враждебности судьбы ощущается

---

[*] которой вы подчинены так же, как и другие; над которой вы никогда не сможете возвыситься в любви.

справедливость наказания. Однако поскольку это наказание проистекает не из чуждого человеку закона, а закон и право судьбы возникают в самом человеке, то в данном случае возврат к первоначальному состоянию, к целостности возможен, ибо грешник есть здесь нечто большее, чем воплощение греха, чем олицетворенное преступление. Он — человек, преступление и судьба заключены в нем, он может вернуться к самому себе, а если он вернется к себе, то преступление и судьба будут подчинены ему. Элементы действительности распались, дух и тело разъединились. Деяние, правда, еще существует, но лишь в качестве прошлого, фрагмента, мертвых руин. Та его часть, которая являла собой нечистую совесть, исчезла. И воспоминание о деянии не есть более созерцание самого себя; жизнь вновь обрела жизнь в любви. Между грехом и прощением греха так же нет чуждого, как нет его между грехом и наказанием. Жизнь раздвоилась и соединилась вновь.

Что и Иисус не рассматривал связь между грехом и прощением греха, между отчуждением от бога и примирением с ним как нечто находящееся вне природы, может быть исчерпывающе показано лишь в ходе дальнейшего изложения. Здесь достаточно лишь указать на то, что он полагал примирение в любви и полноте жизни и по каждому поводу говорил об этом почти в одних и тех же выражениях. Там, где он видел веру, он смело утверждал: «Твои грехи тебе прощены». Это изречение не есть объективное уничтожение наказания, оно не отвращает от человека подстерегающую его судьбу; но слова эти выражают уверенность, которая в душе человека, преисполненного веры, познала самого себя, сходную с ним душу [*], в ней она видит способность возвыситься над законом и судьбой и предрекает ей прощение грехов. С подобным доверием к человеку, с подобной преданностью, любовью и самозабвением может броситься в сферу чистого лишь чистая или очищенная от грехов душа. Вера в Иисуса означает нечто большее, чем знание о его действительности и ощущение того, что собственная действительность уступает ей по силе и могуществу; большее, чем готовность быть его слугой; вера есть познание духа посредством духа, и лишь равные по духу

[*] и поэтому верит в него. Взаимная вера может основываться лишь на духовном тождестве.

могут познать и понять друг друга; при отсутствии этого равенства каждый может лишь понять, что он не есть то, что есть другой. Различие в могуществе духа, в степени его силы не есть неравенство, более слабый повисает тогда на более сильном, как дитя, или может быть поднят до него. До той поры, пока он любит в другом прекрасное, и это прекрасное существует и в нем, хотя и в недостаточно развитой форме, а это означает, что он в своих поступках и действиях не достиг еще должной уравновешенности и должного спокойствия по отношению к миру, не обрел еще полного понимания своего отношения к вещам,— до той поры он просто верит. И об этом говорит Иисус в евангелии от Иоанна (XII, 36): «Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света». Напротив, в главе II, стих 25, Иоанн говорит об Иисусе, что он не доверился иудеям, уверовавшим в него, так как он знал их и не нуждался в их свидетельстве, не узнавал себя в них.

Смелость, уверенность в своем решении относительно полноты жизни, богатства любви заключены в чувстве того, кто несет в себе всю человеческую природу. Подобная душа не нуждается в столь прославляемом многими проникновенном понимании людей, которое являет собой весьма глубокую и преисполненную целесообразности науку для тех разорванных существ, чья природа включает в себя большое многообразие, множество разнообразно окрашенных односторонностей без единства, для тех, от кого всегда ускользает именно то, что они ищут, — дух — и наличествуют лишь определенности; здесь же вся природа в один миг прочувствовала другую и ощутила ее гармонию или дисгармонию; отсюда и уверенное, не допускающее никаких сомнений речение Иисуса: «Твои грехи тебе прощены» [*].

Для иудейского духа между побуждением и действием, желанием и поступком, между жизнью и преступле-

[*] Грустное зрелище являет собой, правда, контраст между чувством прекрасной души и познанием прекрасной души другой душой, с одной стороны, и духом иудеев, того, как этот дух должен был воспринять предреченное прощение грехов, — с другой. Однако из этого сравнения тем отчетливее выявляется как дух иудеев и дух Иисуса, так и причина того, что Иисус выразил свою мысль в форме прощения грехов. Если бы иудеи могли воспринять это обещание прощения грехов без ненависти, они должны были бы отнестись к нему как к чему-то совершенно немыслимому, как к проявлению безумия.

нием, между преступлением и примирением зияла неодолимая пропасть, чужой суд. И если им указывали на возможность перейти от греха к примирению посредством любви, их не знающее любви естество должно было возмутиться, а сама эта мысль в том случае, когда их ненависть принимала форму суждения, должна была показаться им мыслью безумного. Ибо они доверили чуждому объекту всю гармонию живых существ, всю любовь, дух и жизнь, отказались от всех гениев, в которых объединены люди, и передали природу в чужие руки. Их объединяли лишь цепи, закон более могущественный, чем они. Осознание неповиновения господину для них умиротворялось непосредственно перенесенным наказанием или оплатой своей вины — угрызения совести были известны им лишь в виде страха перед наказанием. Ибо нечистая совесть как осознание себя наперекор самому себе всегда предполагает наличие идеала, противостоящего несоответствующей ему действительности, и этот идеал заключен в человеке, он — осознание своей собственной природы в ее целостности. Однако при духовном убожестве иудеев в них не оставалось ничего для созерцания самих себя. Они раздарили все благородство, всю красоту, их бедность должна была служить бесконечно богатому, и [посредством] того, что они похищали у него для себя, [благодаря этому] они кражей обретали чувство самости; они, люди нечистой совести, не сделали, [правда], свою действительность еще более бедной, она стала богаче; однако теперь они пребывали в страхе перед обманутым господином, который заставит их оплатить, принести в жертву то, что они похитили, и вновь предаст их ощущению собственного ничтожества. Лишь оплатив долги всемогущему кредитору, иудеи стали свободны от своих долгов, но, оплатив их, они вновь остались ни с чем[*]. Сознающая свою вину высокая душа стремится достичь чего-либо не посредством жертвы,

[*] Так как они ощущали вину лишь перед господином и лишь перед его лицом могли искупить свою вину, им должно было представляться непонятным, как человек может обещать прощение грехов, обретать уверенность в любви, как может среди людей находиться дух, возвышающийся над законами и властью, каким образом могут существовать живые узы, которые делают ненужными все цепи и в которых заключена наивысшая свобода, как во взаимной вере исчезает всякое господство; для них было непостижимо, что господин и закон появляются лишь вместе с преступлением.

возвращением кражи, но своим добровольным отказом, сердечным даром, не чувством долга и служения, а истовой молитвой, стремится приобщиться к чистоте для того, чтобы обрести в созерцании красоты, которой она жаждет, новые жизненные силы, свободное наслаждение и радость — то, что она не может найти в себе самой, в своем сознании. Иудей же в оплату своей вины возвращался к служению, от которого он хотел бежать, и, покидая алтарь с ощущением неудавшейся попытки, вновь сгибался под тяжким ярмом раба. Примирение в любви не есть подобное возвращение к послушанию, а есть освобождение, не есть признание прежнего господства, а есть снятие его восстановлением живых уз, духа любви, взаимной веры, духа, который, если рассматривать его с точки зрения господства, являет собой наивысшую свободу — состояние, обнаруживающее самую резкую противоположность иудейскому духу.

После того как Петр познал божественную природу Иисуса и тем самым доказал всю глубину своего чувства, способного постигнуть в человеке сына божия[13], Иисус передал ему ключи от царства небесного: что он свяжет на земле, то будет связано и на небесах, что он разрешит на земле, то будет разрешено и на небесах. Поскольку Петру единожды было дано познание бога, ему должно было стать доступно и познание божественности или небожественности в сущности каждого человека или способность человека ощутить их в других людях; ему дано было познание степени веры или неверия; знание того, достаточно ли глубока вера данного человека, чтобы освободить его от неизбывной судьбы, возвысить над вечным, неодолимым господством и над законами; он должен был постигать души людей, решать, ушли ли их действия в прошлое или еще отягощают их в качестве духа, вины и судьбы; в его власти было вязать, объявить человека еще подвластным действительности преступления или освободить его, признать его возвысившимся над этой действительностью.

В истории Иисуса есть также прекрасный эпизод, в котором рассказывается об обращении грешницы, известной своей красотой, Марии Магдалины. Мы надеемся, что нам не поставят в упрек, если мы рассмотрим здесь рассказы, отличающиеся друг от друга по указаниям времени, места и других обстоятельств как разные

варианты одного повествования *, ибо упомянутые отклонения не меняют сущности этого эпизода и не меняют нашего отношения к нему. Мария, преисполненная сознания своей вины, узнает, что Иисус присутствует на трапезе некоего фарисея, где собралось множество честных, добропорядочных людей (honnêtes gens, т. е. наиболее непреклонных судей, когда речь идет о прогрешениях прекрасной души [14]). Внутреннее чувство заставляет ее искать среди этих людей Иисуса. Она становится позади, у ног его и, плача, обливает его ноги слезами, отирает их волосами головы своей, целует и умащает миром, чистым и драгоценным нардовым миром. Робкая, гордая в своей самоудовлетворенности девственность не позволяет ей сказать о ее потребности любить и тем более, изливая свою душу (грех ее заключается в том, что она преступила законы), выносить осуждающий взгляд добропорядочных людей, фарисеев и учеников Иисуса; однако ее израненная, близкая к отчаянию душа стремится перекричать свое горе и робость и вопреки собственному пониманию добропорядочности даровать всю силу своей любви и наслаждаться любовью для того, чтобы утопить в этом глубоком наслаждении свое сознание. В этих проливаемых слезах, в этих живых, искупающих всякую вину лобзаниях, в этом блаженстве любви, обретающей примирение в излияниях, добропорядочный Симон усматривает лишь неприличие. Он удивляется тому, что Иисус позволяет подобной грешнице прикасаться к себе; он настолько уверен в правильности своего чувства, что даже не высказывает, не задумывается над ним, а сразу же делает заключение: если бы Иисус был пророком, он знал бы, что эта женщина — грешница. «Прощаются ей грехи ее многие, — сказал Иисус, — за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любил». В чувстве Симона отразилась лишь сила его суждения; друзья же Иисуса проявили более благородную, моральную заинтересованность. По их мнению, миро следовало бы продать за *триста* динариев и раздать эти деньги нищим. Их высокоморальная тенденция помогать бедным, их продуманное решение, разумность, внимание и добродетель в сочетании с рассудочностью не что иное, как душевная грубость. Они не только не сумели воспринять красоту ситуации, но и оскорбили излияния любящей души. «Что

* Лук. VII; Матф. XXVI.

смущаете вы ее? — сказал Иисус. — Она совершила *прекрасный* поступок для меня». И во всей истории Иисуса только этот поступок назван прекрасным [15]. На такую непосредственность, на такую бескорыстность поступка или идеи способна лишь женщина, преисполненная любви. И не из тщеславия, не для того, чтобы довести до сознания своих учеников свое действительное отношение к происшедшему, а для того, чтобы внести успокоение в создавшуюся ситуацию, Иисус дает такое объяснение, которое они способны воспринять, тем самым он даже не пытается пояснить им то, что было столь прекрасным в поступке Марии Магдалины. Он выводит из действий Марии нечто вроде почитания своей личности. Когда имеешь дело с душевной грубостью, единственное, к чему следует стремиться, — это предотвратить осквернение прекрасной души. Напрасно было бы стремление объяснить человеку грубого душевного склада, в чем сущность тонкого аромата духа, ощущение которого ему недоступно. «Возливши миро сие, — сказал Иисус, — она приготовила меня к погребению моему. Прощаются ей грехи ее многие, ибо она возлюбила много». Женщине же сказал: «Вера твоя спасла тебя; иди с миром». Или лучше бы Марии подчиниться требованиям иудеев и их судьбе, прожить, как автомат, без греха и любви честную и обычную жизнь? Без греха — ведь время существования ее народа принадлежало к таким эпохам, когда прекрасная душа не может прожить безгрешную жизнь, но и в это, как во всякое другое, время она может посредством любви вернуться к прекрасному сознанию.

Любовь примиряет не только преступника с судьбой, она примиряет также [*] человека с добродетелью; другими словами, если бы любовь не была единственным принципом добродетели, то всякая добродетель была бы одновременно и недобродетелью. Полному рабству перед законом чуждого господина Иисус противопоставил не частичное рабство перед собственным законом, самопринуждение кантовской добродетели, а [**] добродетели, свободные от господства и подчинения, модификации любви. И если бы добродетели рассматривались не как модифи-

---

[*] если можно так выразиться.

[**] добродетельную направленность — выражение «направленность» неудобно тем, что оно не включает в себя деятельность, действующую добродетель.

кации единого живого духа, но каждая как абсолютная добродетель, то из-за множества абсолютов неизбежно возникли бы неразрешимые коллизии; к тому же без объединения в едином духе любая добродетель всегда будет неполной, ибо она уже по самому своему названию всегда единична, следовательно, ограниченна. Обстоятельства, при которых она возможна, объекты, условия действия суть нечто случайное; кроме того, отношение добродетели к ее объекту всегда единично и исключает не только отношения этой добродетели к другим объектам. Таким образом, каждая добродетель как в своем понятии, так и в своей деятельности имеет границу, преступить которую она не может. Если человек обладает данной определенной добродетелью, то, оставаясь ей верным, т. е. добродетельным в данном отношении, вне границ этой добродетели он может быть в своих действиях только порочным. Если же в душе его живет и иная добродетель, сфера которой находится вне пределов первой, то можно, правда, утверждать, что добродетельная направленность сама по себе, рассмотренная в рамках всеобщего, т. е. как абстрагированная от положенных в данной сфере добродетелей, не вступает в коллизии, ибо добродетельная направленность есть нечто единое, однако тем самым снимается принятая предпосылка. Если же положены обе добродетели, то проявление одной снимает материал, и тем самым возможность проявления другой добродетели, столь же абсолютной, как первая, ее обоснованное требование отвергается. Право, отвергнутое в каком-либо одном отношении, не может сохранить свою действенность в другом; если же его сохраняют для этого другого отношения, то терпит ущерб первое. По мере того как растет многообразие человеческих отношений, увеличивается и количество добродетелей, а вместе с тем и число неизбежных коллизий и невозможность разрешить их. Если обладающий многими добродетелями человек хочет установить иерархию среди своих многочисленных кредиторов, ибо удовлетворить их всех он не может, то он объявляет себя менее виновным перед теми, требования которых он не принимает, чем перед теми, кого он удовлетворяет, называя их претензии более справедливыми. Следовательно, добродетели могут утерять свой характер абсолютного долга и могут даже превратиться в порок. При подобной многосторонности отношений и множестве добродетелей остается лишь одно —

отчаяние добродетели и преступление самой добродетели. И только в том случае, если ни одна добродетель не претендует на то, чтобы быть в своей ограниченной форме полной и абсолютной, если каждая добродетель отказывается от своего права вступать даже в те отношения, которые подвластны ей одной, и один только живой дух действует, исходя из целостности данных отношений, действует без каких бы то ни было ограничений, без того, чтобы многообразие отношения вело к его делению, и ограничивает сам себя, — тогда остается только многосторонность отношений, а множество абсолютных, не совместимых друг с другом добродетелей исчезает. Здесь не может быть и речи о том, что в основе всех добродетелей лежит один и тот же принцип, который, оставаясь самим собой, выступает в различных отношениях, в различных модификациях как некая особенная добродетель. Ибо именно потому, что подобный принцип есть всеобщность и, следовательно, есть понятие, в определенных отношениях *необходимо должны* выступать определенное применение, определенная добродетель, определенный долг. (Многообразные отношения как данные действительности, а также принцип, правило для всех и, следовательно, применения принципа к действительностям, многообразные добродетели — неизменны.) В подобном абсолютном существовании добродетели взаимно уничтожают друг друга. Их единство, устанавливаемое правилом, — лишь видимость, ибо оно есть лишь нечто мысленное; это такое единство, которое не снимает многообразия и не приводит его к единству, а оставляет его во всей его неприкосновенности.

Живая связь добродетелей, живое единство — нечто совсем иное, чем единство понятия; оно не устанавливает определенную добродетель для определенных отношений, но и в самом пестром переплетении отношений являет себя неразорванным и простым. Внешняя форма этого единства может бесконечно модифицироваться, она никогда не остается неизменной, а ее проявление никогда не ведет к установлению правила, ибо это единство никогда не принимает форму всеобщего по отношению к особенному. Подобно тому как добродетель служит дополнением к повиновению законам, любовь служит дополнением добродетелей. Она снимает всю односторонность, все исключения, все границы добродетелей; нет больше добродетельных грехов или греховных добродe-

телей, ибо сама любовь есть живая связь самих существ; в ней исчезают все разъединения, все ограниченные отношения, поэтому нет больше и ограничений добродетелей. И может ли быть место для добродетелей там, где нет больше права, от которого можно было бы отказаться? Любовь, требует Иисус, должна быть душой его друзей: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга. По тому узнают, что вы мои друзья».

Любовь [*] к людям, которая должна распространяться на всех, даже на тех, о ком ничего не известно, кого не знают, с кем не находятся ни в какой связи, эта всеобщая любовь к людям есть пустое измышление, характерное для эпох, не способных обойтись без того, чтобы не выдвинуть по отношению к мыслимой вещи идеальные требования, добродетели и кичиться в этих созданных мыслью объектах своим великолепием, ибо действительность их крайне бедна. Любовь к ближнему — это любовь к людям, с которыми подобно всем прочим вступаешь в отношения. Мыслимое не может быть любимым. Правда, любовь не может быть предписана, она по природе своей нечто выходящее за рамки обычного, склонность, однако то обстоятельство, что ее сущность не есть господство над чуждым ей, отнюдь не умаляет ее величия и ни в коей мере не унижает ее [**]. Тем самым любовь настолько выходит за пределы долга и права, что отсутствие в ней способности господствовать над чем-либо или принимать по отношению к чему-либо облик враждебной силы является скорее ее триумфом. Победа любви не означает подобно победе долга, что враги ее подчинены ее власти; победа любви означает, что вражда преодолена. Для любви уже своего рода оскорбление, когда ее предписывают, когда ей, живой, духу дают наименование. Ее наименование, тот факт, что она становится предметом рефлексии и находит свое выражение в слове, — не есть дух, не есть ее

[*] Заповеди любви к богу он приравнивает по значению, по степени важности любовь к ближнему, т. е. *не* ко всем людям. Любовь к ближнему, если она должна стать долгом, должна была бы, правда...

[**] Предписано может быть, впрочем, лишь то, что заключено в воле, и предписано тем, от кого эта воля может зависеть: предписывать может только разум, предписано может быть лишь то, что соответствует долгу, ибо разум и долг предполагают наличие противоположения и свободы; лишь свободной воле может быть предписано; долженствование выражает противоположение мысли действительности, поэтому любовь не может быть предписана в этом смысле.

сущность, но противоположно ей. Предписать любовь можно только как наименование, как слово, можно сказать: ты должен любить. Сама же любовь не выражает долженствования, она не есть противополагаемая особенности всеобщность, не есть единство понятия, она — единение духа, божественность. Любить бога означает беспредельно ощущать себя в бесконечности вездесущей жизни. В этом ощущении гармонии, правда, нет всеобщности, ибо в гармонии особенное не противоборствует, оно созвучно всеобщему, в противном случае не было бы гармонии. «Возлюби ближнего своего, как самого себя» не означает: «люби его в такой же степени, как самого себя», ибо в словах «любить себя» нет смысла, но означает: «люби его так, как будто он есть ты»; речь идет о чувстве равной себе, не более и не менее сильной жизни. Лишь любовью может быть сломлена сила объективного, так как любовь устраняет всю сферу его власти. Добродетели своей границей всегда полагали находящееся вне их объективное, а множество добродетелей — тем более неодолимое многообразие объективного. Только любовь не знает границ; то, что она не соединила, не есть для нее объективное, она его либо не заметила, либо еще не подвергла необходимому развитию, оно не противостоит ей [*].

Прощание Иисуса с друзьями было торжественной трапезой любви. Любовь еще не есть религия, поэтому и трапеза эта не была еще собственно религиозным действием [16]. Предметом религиозного преклонения может быть только объективированное силой воображения соединение в любви. В трапезе же любви обретает жизнь и свое выражение сама любовь, и все связанные с ней действия — лишь выражения любви. Сама любовь присутствует там только в качестве чувства, но не как образ. Чувство любви и представление о ней не соединены здесь посредством фантазии. Однако в трапезе любви

---

[*] Иисус не мог противопоставить отсутствию любви у иудеев любовь, так как отсутствие любви в качестве некоего негативного должно обязательно проявить себя в форме, а эта форма, позитивность этого свойства, есть закон и право. В этом образе права оно всегда и выступает; например, в эпизоде с Марией Магдалиной так, как он отразился в словах Симона, — если бы он был пророком, он знал бы, что она грешница! Или в представлении фарисеев, что Иисусу не следовало бы общаться с мытарями и грешниками.

тем не менее есть нечто объективное, с которым чувство связано, но не соединено в единый образ; поэтому подобная трапеза есть нечто среднее между совместным принятием пищи среди друзей и религиозным актом, и эта неясность мешает нам отчетливо определить ее дух. Иисус преломил хлеб и сказал: «Возьмите, сие есть тело мое, которое за вас предается. Сие творите в мое воспоминание!» Взял и чашу, говоря: «Испейте все эту чашу, сие есть новый завет в моей крови, которая за вас и за многих во искупление грехов проливается. Творите сие в мое воспоминание!»

Араб, который выпил чашку кофе с чужим ему человеком, тем самым заключил с ним дружественный союз. Это совместное действие объединило их, и подобное единение связывает их вечными узами верности и обязует оказывать помощь друг другу. Совместные еда и питье здесь не то, что называют знаком. Связь между знаком и обозначенным сама по себе не духовна, не есть жизнь, она — лишь объективная связь. Знак и обозначенное чужды друг другу, связь между ними находится вне их, она в чем-то третьем, она мысленна. Совместная еда и питье есть акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак. Испить чашу вина с врагом — акт, противоречащий чувствам естественного человека, ибо ощущение совместного действия в этом акте противоречило бы их обычному отношению друг к другу.

Совместная вечерняя трапеза Иисуса и его учеников уже сама по себе есть акт дружбы. Еще более тесными узами их связывает торжественное преломление одного хлеба, питье из одной чаши. И это уже не есть только знак дружбы, но акт, ощущение самой этой дружбы, духа любви. Дальнейшее же пояснение Иисуса — сие есть тело мое, сие есть кровь моя — сближает этот акт с религиозным обрядом, но не превращает его в таковой. Это пояснение и связанный с ним акт распределения еды и питья привносят в данное чувство нечто объективное. Пребывание учеников с Иисусом, их взаимная дружба и средоточие ее в некоем центре, в их учителе, не только чувствуются; с того момента, когда Иисус назвал распределенные между ними хлеб и вино своим отданным за них телом и своей кровью, их единение уже не только ощущалось, но стало зримым; оно уже не только представляется в виде образа, аллегорической фигуры; оно связывается с чем-то действительным, дано и воспринято в этом действительном,

в хлебе. Таким образом, с одной стороны, ощущение становится объективным; с другой стороны, однако, этот хлеб и это вино, этот акт раздачи не только объективны, в них заключено больше, чем воспринимается на первый взгляд. Это — мистический акт. Посторонний, кому была неведома их дружба и для которого остались бы непонятными слова Иисуса, не усмотрел бы здесь ничего, кроме раздачи и употребления в пищу небольшого количества хлеба и вина. Подобным же образом друзья, расставаясь, ломают кольцо, и каждый из них берет часть его, а посторонний зритель усматривает в этом лишь порчу годного для употребления предмета и деление его на непригодные для чего бы то ни было, не имеющие ценности части. Мистического смысла происходящего он не постигает. Так и с объективной точки зрения хлеб есть только хлеб, вино — только вино. Но в обоих заключено и нечто большее. Это большее не связано с объектами как их объяснение, не есть некое уподобление: подобно тому как отдельные куски хлеба, которые вы едите, взяты от одного хлеба, вино, которое вы пьете, — из одной чаши, так и вы, являясь особенными в любви, в духе составляете одно. И подобно тому как все вы вкушаете от этого хлеба и вина, вы участвуете и в приносимой мною жертве. Подобных уподоблений можно было бы привести множество. Однако связь между объективным и субъективным, между хлебом и личностями не есть связь между сравниваемыми, парабола, в которой различное, сравниваемое устанавливается как отделенное, разъединенное, и задача состоит только в том, чтобы произвести сравнение, мыслить равенство различных, ибо в данном соединении различие отпадает, следовательно, отпадает и возможность сравнения. Гетерогенные начала здесь теснейшим образом связаны. В словах, приводимых Иоанном (VI, 56), «Ядущий мою плоть и пиющий мою кровь пребывает во мне, и я в нем» или (X, 7): «Я есмь дверь...» и в других столь же резких сопоставлениях то, что связано, неизбежно должно быть разъединено в представлении на различные сравниваемые части, а соединение — рассматриваться как сравнение. Здесь же вино и хлеб (подобно мистическим частям кольца) суть мистические объекты вследствие того, что Иисус называет их плотью и кровью своей и что с ними непосредственно связывается потребление (Genuß), ощущение. Иисус преломил хлеб, дал его своим друзьям и сказал: «Возьмите, ешьте; сие есть тело мое,

которое за вас предается»; также, взяв чашу: «Испейте всю эту чашу, ибо сие есть кровь моя, кровь нового союза, пролитая за многих во искупление их грехов». Не только вино есть кровь, но и кровь есть дух. Общая чаша, совместное питье есть дух нового союза, проникающего в души многих людей, дух, в котором многие пьют жизнь, возвышающую их над их грехами. «Не буду пить более от плода виноградного, — продолжал Иисус, — доколе не придет день свершения, когда буду вновь пить его с вами, пить новую жизнь в царстве Отца моего». Связь между пролитой кровью и друзьями Иисуса заключается не в том, что она в качестве чего-то объективного по отношению к ним пролита им на благо, на пользу, но (подобно тому как в словах: «Кто будет есть плоти моей и пить крови моей») связь эта заключена в том, что все они пьют вино из одной чаши, что оно для всех — одно и то же вино; все они пьют его, и одно чувство наполняет их всех, все они преисполнены одного и того же духа любви. Если бы их уравнивала польза, благо, проистекавшие из того, что Иисус отдал тело свое и пролил кровь свою, то они были бы объединены только в понятии. Поскольку, однако, они ели хлеб и пили вино, поскольку тело и кровь Иисуса перешли в них, Иисус есть в них во всех; и сущность его преисполнила их божественностью в виде любви. Поэтому хлеб и вино существуют не только для рассудочного восприятия в качестве объектов. Акт еды и питья не есть только соединение их с собой посредством уничтожения, а ощущение — не просто вкус яства и напитка; дух Иисуса, в котором ученики его составляют некое единство, присутствует теперь для внешнего восприятия — как объект, как действительность. Однако объективированная любовь, это субъективное, которое стало предметом, вновь возвращается к своей природе, вновь становится субъективной в акте принятия пищи. Это возвращение можно в этом отношении, пожалуй, уподобить мысли, которая в письменной речи превращается в вещь, но при чтении вновь обретает в мертвом, в объекте свою субъективность. Сравнение это было бы еще более метким, если бы письменная речь исчезала при чтении, если бы понимание уничтожало вещь, подобно тому как в потреблении хлеба и вина не только пробуждается ощущение этих мистических вещей, воскресает дух, но и они сами исчезают как объекты. И само действие как бы становится чище, более соответствует своей цели, пробуждая

только дух, только ощущение, похищая у рассудка то, что принадлежит ему, уничтожая материю, бездушное. Когда любящие приносят жертву на алтарь богини любви и их изливающееся в молитве чувство возвышается до пламенного вдохновения, то сама богиня любви проникает в их сердца, хотя образ ее в камне продолжает стоять перед ними. Напротив, в трапезе любви телесность преходит, и остается лишь живое чувство.

Между тем именно такого рода объективность, которая полностью снимается, тогда как чувство остается, которая есть скорее объективное смешение, чем соединение, тот факт, что любовь становится зримой, связанной с тем, что должно быть уничтожено, именно это препятствует превращению этого действия в религиозный акт. Хлеб должен быть съеден, вино выпито, поэтому в них не может быть ничего божественного. То преимущество, которым они в одном отношении обладают, преимущество, состоящее в том, что чувство, связанное с ними, как бы возвращается от своей объективности к своей природе, что мистический объект вновь становится чем-то чисто субъективным, они теряют именно в силу того, что любовь не становится благодаря им достаточно объективной. Божественное не может, будучи таковым, присутствовать в том, что должно быть съедено или выпито [*]. В параболе требование сводится не к тому, чтобы различные стороны сопоставления были бы сведены в одно, здесь же вещь и чувство должны соединиться; в символическом действии еда и питье и ощущение единства в духе Иисуса должны совпасть. Однако вещь и чувство, дух и действительность не смешиваются; фантазии никогда не удастся объединить их в прекрасном. Хлеб и вино, созерцаемые и потребленные, никогда не смогут пробудить чувства любви, а это чувство в свою очередь никогда не сможет обрести себя в них как в созерцаемых объектах, поскольку оно противоречит ощущению действительного поглощения, их субъективации, еде и питью. Всегда будет двоякое: вера и вещь, благоговение и ви́дение или вкушение. В вере присутствует дух, в ви́дении и потреблении — хлеб и вино. Соединение того и другого невозможно. Рассудок противоречит чувству, чувство — рассудку. Здесь нечего делать воображению, в котором

[*] Момент божественности мог быть только мгновенным, пока фантазия способна была осуществить трудную задачу — удержать в вещи любовь.

присутствовали бы оба, будучи снятыми; ему не создать здесь образ, в котором соединились бы созерцание и чувство. Перед Аполлоном, перед Венерой мы забываем о мраморе, о ломком камне, мы видим в их образе лишь бессмертных, и в созерцании их мы проникаемся чувством вечной молодости и силы, чувством любви. Однако сотрите в прах эту Венеру и этого Аполлона, и, сколько бы вы тогда ни говорили: это — Аполлон, это — Венера, передо мной будет лишь прах, во мне — образы богов, но прах и божественное никогда не образуют единства. Достоинство праха состояло в его форме, форма исчезла, теперь он — главное. Достоинство хлеба состояло в его мистическом значении, но наряду с этим и в том, что он есть хлеб, съедобен; поэтому и в акте почитания он должен быть сохранен как хлеб. Растертый в прах Аполлон продолжает вызывать благоговение, но это благоговение уже не может быть обращено на прах. Прах может лишь напомнить о благоговении, но не обратить его на себя. Возникает сожаление, это — ощущение разъединения, противоречия, подобное печали, вызываемой невозможностью соединить труп с представлением о живых силах. После вечери ученики ощутили скорбь предстоящей разлуки с учителем, тогда как истинно религиозному акту сопутствует глубокое душевное умиротворение; и у современных христиан приобщение таинств также вызывает благоговейное изумление, лишенное веселья или сочетающееся с весельем, которое носит оттенок грусти, ибо разделенные напряжение чувства и рассудок были односторонни, благоговение неполным, нечто божественное было обещано верующим, но ускользнуло от них.

* *
*

Нам представляется наиболее интересным проследить, как Иисус непосредственно противопоставляет себя иудейскому принципу зависимости от неограниченного властителя и что он противопоставляет ему. Здесь в средоточии иудейского духа борьба должна была быть наиболее упорной, так как выступление против одного этого принципа означало отрицание всего учения. Правда, нападки на отдельные свойства иудейского духа тоже затрагивают его основной принцип; однако в этом случае грозящая опасность еще не доходит до сознания. Ожесточение приходит лишь по мере того, как становится очевидным, что

в основе этой борьбы за отдельные проявления духа лежит противоположность принципов. В столкновениях между Иисусом и иудеями скоро выявилось его полное неприятие того, что было для них наивысшим.

Иудейской идее бога как господина и повелителя Иисус противопоставил отношение бога к людям, как отца к своим детям.

Моральность снимает господство в сфере осознанного, любовь — границы сферы моральности. Однако сама любовь еще не совершенна по своей природе [*]. В счастливой любви нет места для объективности; всякая рефлексия снимает любовь, восстанавливает объективность, но вместе с ней возрождается и область ограничений. Религиозное есть, следовательно, πλήρωμα любви (объединенные рефлексия и любовь, оба мысленно связанные друг с другом). Созерцание любви как будто соответствует требованию полноты, но в нем заключено противоречие, ибо созерцающее, представляющее суть ограничивающие, они воспринимают только ограниченное — объект же бесконечен; бесконечность не может уместиться в подобном сосуде.

Мыслить чистую жизнь [**] означает устранить все деяния, все, чем человек был или будет. Характер абстрагирует лишь от деятельности, он выражает всеобщность определенных действий. Сознание чистой жизни [***] должно быть сознанием того, что́ человек есть, в нем нет различий, нет развитого действительного многообразия. Это простое не есть негативное простое, единство абстракции (ибо в единстве абстракции положено либо только нечто определенное, абстрагированное от всех остальных определенностей, [либо] чистое ее единство есть лишь положенное требование абстракции от всего определенного, негативное неопределенное. Чистая жизнь есть бытие). В множестве нет ничего абсолютного. Чистое есть источник всякой отдельной жизни, всех инстинктов и действий. Но как только оно осознается, как только человек начинает верить в него, оно, даже пребывая еще живым в человеке, вне его уже частично положено, ибо, поскольку то, что осознанно, тем самым себя уже ограничило, оно и бесконечное не могут полностью содержаться в од-

---

[*] Она может быть счастливой и несчастной.
[**] Самосознание.
[***] Чистое самосознание.

ном. Человек может верить в бога лишь в том случае, если он способен абстрагироваться от всякого действия, от всех определенностей, но при этом сохранить для себя чистой душу каждого действия, всего определенного. Там, где нет души, нет духа, там нет и божественного. В абстрактности того, кто всегда ощущает себя определенным, либо в качестве совершающего то или иное, либо в качестве страдающего, либо действующего так или иначе [*], ограниченное не отделяется от духа, а непреходящее есть лишь противоположное живому, господствующее всеобщее. Целостность определенностей отпадает, и над этим сознанием определенностей [есть] лишь пустое единство мира объектов как господствующая над ними сущность. Этой бесконечности господства и повиновения может быть противопоставлено лишь чистое чувство жизни. Оно несет в себе самом свое оправдание и свой авторитет. Однако, выступая в качестве противоположности, оно выступает в качестве определенного в определенном человеке, глазам которого недоступно созерцание чистоты, ибо они ограничены действительностью и осквернены ею. В определенности, в которой проявляется этот человек, он может ссылаться лишь на свое происхождение, на тот источник, из которого он обретает все образы ограниченной жизни; он не может апеллировать к целому, которое он теперь есть, как к чему-то абсолютному,— но лишь к высшему, к отцу, живущему неизменным во всех превращениях [**]. Поскольку божественное есть чистая жизнь,

[*] Божеством его может быть лишь то, что он ощущает над этим сознанием, мир объектов, а их повелитель, само божество, тем более пусто, чем больше оно возвышается над каждой живой силой.

[**] Иисус поясняет и постоянно повторяет, что его поступки — не его деяния, его слова — не его мысли. Вся его сила и его учение даны ему отцом. Он не может привести в доказательство законности своего отрицания иудейской религии и истинности своего учения ничего, кроме этой твердой уверенности: то, что говорит из него, есть в нем, но есть вместе с тем и нечто более высокое, чем он, чем тот, кто стоит здесь, говорит и учит. Поэтому он никогда не называет себя богом, а лишь сыном божиим. Богом он быть не может, поскольку он человек. Но в качестве человека он вместе с тем и сын божий, он обладает высшим рангом, высшей природой, которая выше обычной стесненности ограничениями. И лишь потому он ждет от иудеев веры в него, и такой веры, которая зиждется на том, что и они должны были обрести откровение отца, что и они рождены богом. Когда Петр увидел в нем рожденного от бога, сына жизни, Иисус сказал ему: «Это открыл не ты в своей конечности, это отец мой открыл тебе». Действительно,

все, что говорится о нем, должно быть свободно от противоположностей, и всех выражений, порожденных рефлексией об отношениях объективного или о деятельности, связанной с объективным обращением с ним, следует избегать. Ибо воздействие божественного есть лишь единение одного духа с другим; только дух понимает дух и способен объять его. Такие выражения, как «приказывать», «учить», «учиться», «видеть», «познавать», «делать»,

---

связь бесконечного с конечным — святая тайна, потому что она есть жизнь и, следовательно, — тайна жизни. Если же говорить о двух моментах, о двоякой природе, природе божественной и природе человеческой, то в этом случае связь установить невозможно, так как в любом соединении они останутся двумя, если будут положены как абсолютно различные. Отношение человека к богу, при котором он — сын божий, подобно тому как ствол — отец ветвей, листвы и плодов, должно было больше всего возмутить иудеев, положивших неодолимую пропасть между сущностью божественной и человеческой и не допускавших какой бы то ни было сопричастности человеческой природы природе божественной. [После этого первоначально следовала страница 159].

Иисус называет себя также сыном человеческим. Звено единого, нераздельного или бесконечно расчлененного живого может полагать себя его частью и отличать от остальных. Эта модифицированная жизнь в качестве чистой жизни заключена в чистой целостности жизни. В качестве модификации она противопоставляет себя другим. Отец обладает жизнью в самом себе, и он дал сыну способность иметь в себе жизнь. Поскольку же сын его является и сыном человеческим, отец дал ему также власть творить суд. Единое не обладает властью, ему не противопоставлено враждебное, борющееся с ним. Действительное же подобно человеку доступно нападению враждебных сил и может быть вынуждено сражаться. Лишь человеку может противостоять нечто чуждое, не посягающее на его покой, но не желающее жить с ним и наслаждаться, отделившееся от него и отъединенное; лишь человек может обладать правами над другими людьми, устанавливать и сохранять спокойные границы в их разделенности, лишь он может творить суд. Сознание того, что он сбросил с себя ярмо действительности и что действия совершаются по воле божией, Иисус называет духом божиим. Образ, который должно принять божественное, покоряющее действительность явление бога, должен иметь форму. Подобная деятельность направлена против ограниченного, но она сама являет себя формой, хотя и самой свободной. Поэтому в этом явлении божественного и можно делать различие между образом и сущностью. Сущность есть движущее, действующее, и в силу этого Иисус может говорить о духе божием. Если в человеке различается сын человеческий, индивидуальность и сын божий, в котором живет дух божий, то модификация, то, во что лишь привнесена жизнь богом, ранимо и само по себе не священно; если оскорблена индивидуальность, то тем самым еще не оскорблено божественное; грех против сына человеческого может быть прощен, но не грех против духа святого. Над ведущими борьбу индивидуальностями есть нечто высшее; грех против

«воля», «войти» (в царство небесное), «уходить», выражают лишь отношения объективного, отношения, при которых дух включает в себя объективное. Поэтому о божественном следует говорить только вдохновенно. В иудейской образованности мы обнаруживаем только круг постигнутых сознанием живых отношений, и то скорее в форме понятий, чем в качестве добродетелей и свойств; это вполне естественно, так как они предназначались главным образом для взаимоотношений с чужими, отличными по своей сущности, а не для выражения милосердия, доброты и т. п. Из всех евангелистов Иоанн больше

сына человеческого может найти прощение в любви, в грехе против святого духа человек погрешил против самой любви и отрекся от всех прав, всякой сопричастности к божественному. Пока Иисус пребывал среди своих учеников, ими управляла вера в него, вера в то, что в нем, в этом человеке заключено божественное. Эта вера еще не была духом святым, ибо, хотя они и не могли иметь подобной веры без чувства божественного в них самих, это их чувство и их индивидуальность были еще разделены, последняя зависела от индивидуальности другого человека. Божественное в них и они сами еще не составляли единства. Поэтому Иисус обещал им, что, после того как он уйдет от них и они будут лишены опоры, на них низойдет святой дух; после его смерти их зависимость от него прекратится, они обретут истину в самих себе и станут сынами божиими. В какой степени оправдалась эта надежда учителя, покажет дальнейшее.

[Добавления на полях:]

Любовь a) ограничена немногими,

b) деятельна — христиане не друг с другом...

Снятие собственности, общность жен, совместные еда, питье и молитвы, но не деятельность, следовательно, лишь в понятии соединенные верующие, любящие, не соединенные в своем боге живым единением.

Сознание свободы и божественная гармония, вдохновленность всех форм жизни одним только божеством Иисус называет светом и божественной жизнью людей; а гармонию этих форм жизни при всем многообразии — царством божиим. Он называет его царством, властью, ибо какое же иное единение было доступно иудеям, кроме единства подчинения. Это наименование привносит нечто чужеродное в божественное единение людей, так как в нем сохраняется еще нечто разделенное и противоречивое, что должно было бы полностью отсутствовать в красоте и божественной жизни чистого союза людей.

Судьба Иисуса — отказ от всех порожденных жизнью отношений: a) гражданских, b) политических, c) совместной жизни с другими людьми — от семьи, родственников, пропитания.

Отношение Иисуса к миру — отчасти бегство, отчасти реакция, борьба с ним. В той мере, в какой Иисус не изменил мир, он должен был бежать от него и в той мере... [Первоначально продолжение на обратной стороне листа]: С мужеством и верой и т. д. [См. стр. 173].

всего говорит о божественном и о связи с ним Иисуса. Однако далекая от духовных отношений иудейская образованность и его подчас заставляет пользоваться в речах о самой глубокой духовности объективными связями, языком действительности, который подчас звучит настолько жестко, будто чувства выражаются языком торговых сделок. «Царство небесное», «войти в царство небесное», «я есмь дверь», «я есмь истинная пища», «ядущий плоть мою» и т. п. — в подобные связи скудной действительности насильственно помещено духовное.

Состояние иудейской образованности не может быть уподоблено детскому, их язык нельзя назвать неразвитым языком ребенка; в нем еще сохранился ряд глубоких, детских созвучий, или, вернее, они были восстановлены в нем, однако в остальном весь их тяжелый, натянутый способ выражения — скорее следствие крайнего искажения образования у этого народа, искажения, против которого человек чистой души вынужден бороться и от последствий которого он страдает, когда ему приходится пользоваться формами этого образования в своем самовыражении, избежать этого он не может, ибо сам принадлежит к данному народу.

Начало евангелия от Иоанна содержит ряд утверждающих положений, в которых на более своеобычном языке говорится о боге и о божественном. Как будто самым простым языком рефлексии сказано: «В начале *было* слово (Logos [17]), слово *было* у бога, и слово *было* бог, в нем *была* жизнь». Между тем эти положения обладают лишь видимостью суждений, так как их предикаты — не понятия, не всеобщность, что обязательно для выражения рефлексии в форме суждений, но сами эти предикаты — сущее, живое. Таким образом, даже эта простая рефлексия неприменима для одухотворенного выражения духовного.

Сообщение о духовном более, чем что бы то ни было, требует от воспринимающего способности постигнуть сказанное в последней глубине собственного духа; здесь менее, чем где бы то ни было, можно научиться пассивному восприятию, ибо непосредственно всякое высказывание о божественном в форме рефлексии бессмысленно, а пассивное, лишенное духа восприятие такового не только не дает пищи духу более глубокому, но и разрушает воспринимающий его рассудок, так как для него оно являет собой противоречие; поэтому такого рода объективный язык обретает смысл и значение лишь в духе читающего,

причем смысл столь различный, сколь различным может быть осознание жизненных отношений и противоположение живого и мертвого.

Из двух крайностей в понимании начальных изречений в евангелии от Иоанна самое объективное понимание заключается в толковании логоса как действительного, индивидуума, самое субъективное — в том, чтобы видеть в нем разум; в одном случае логос воспринимается как особенное, в другом — как всеобщность; в одном — как самая замкнутая, всеисключающая действительность, в другом — как чисто мысленное бытие. Бога и логос разделяют, так как сущее должно быть рассмотрено в двух аспектах: ведь рефлексия рассматривает то, чему она придает форму рефлектированного, одновременно и как нерефлектированное, как единое, в котором нет разделения, противоположения, и вместе с тем как нечто, обладающее возможностью разъединения, бесконечного разделения единого. Бог и логос могут быть различены лишь постольку, поскольку бог есть сущее в форме логоса; сам логос у бога, они суть одно. Многообразие, бесконечность действительности есть бесконечное разделение как действительное, все существует благодаря логосу. Мир не есть эманация божества, ибо в противном случае все действительное было бы божественным, но в качестве действительного он есть эманация, часть бесконечного деления, и вместе с тем в части (ἐν αὐτῳ[18], пожалуй, лучше принять последующее οὐδε ἐν ὁ γεγονεν[19]) или в бесконечном делящем (ἐν αὐτῳ относится к λογος) жизнь. Единичное, ограниченное в качестве противоположного, мертвого, есть одновременно ветвь бесконечного древа жизни. Каждая часть, вне которой есть целое, есть вместе с тем целое, жизнь. И эта жизнь в свою очередь и в качестве рефлектированного, и в аспекте разделения, отношения как субъект и как предикат есть жизнь (ζωη [20]), и воспринятая жизнь (φως [21] истина). Подобные конечные имеют противоположения; свету противостоит тьма. Иоанн Креститель не был светом, он лишь свидетельствовал о нем. Он ощущал единое, однако оно проникало в его сознание не в чистом виде, но было ограничено определенными отношениями. Он верил в единое, но сознание его не было тождественно жизни. Только сознание, тождественное жизни, сознание, отличающееся от жизни лишь тем, что жизнь есть сущее, а сознание — это сущее в качестве рефлектированного, есть φως. Несмотря на то что Иоанн

сам не был φως, оно было, было в каждом человеке; вступившем в мир людей (κοσμος[22], целое человеческих отношений и человеческой жизни, более ограниченное, чем παντα[23] ст. 3 и ὁ γεγονεν[24]). Человек есть φωτιζόμενος[25] не только с момента его вступления в мир; φως есть и в самом мире, весь мир, все его отношения, определения суть творение ἀνθρωπου φωτος[26] развивающегося человека, хотя мир, в котором живут эти отношения, не познает его, хотя эта достигшая сознания природа и не проникает в сознание мира. Мир людей — самое близкое (ἴδιον[27]) ему, самое родное, но люди не приняли его, они отнеслись к нему, как к чужому. Те же, кто познал в нем себя, обрели тем самым власть, в которой выражена не новая сила, не живое, а лишь степень, тождественность или нетождественность жизни. Они не становятся другими, но познают бога и себя в качестве детей его, более слабыми, чем он, но одной с ним природы в той мере, в какой они осознают это отношение (ὀνομα[28]) ἀνθρώπου как φωτίζομένου φωτὶἀληθινω[29], находят свою сущность не в чем-либо чуждом, а в боге.

До сих пор речь шла только о самой истине и о человеке вообще: в ст. 14 логос появляется и в модификации в качестве индивидуума. В каком бы образе он ни предстал перед нами (ἀνθρωπος ἐρχόμενος εἰς κοσμον[30]), нет ничего другого, к чему можно бы относиться αὐτόν[31] (ст. 10 и след.). Иоанн свидетельствует не только о φως (ст. 7), но и об индивидууме (ст. 15).

Как бы сублимирована ни была идея бога, иудейский принцип противоположения мысли действительности, разумного чувственному всегда остается; остается разорванность жизни, мертвая связь бога и мира; между тем соединение их может быть воспринято только как живая связь, об отношении сторон которой можно говорить лишь в мистическом смысле.

Наиболее часто встречающееся и наиболее характерное выражение отношения Иисуса к богу есть то, что он называет себя сыном божиим, и в качестве сына божия противопоставляет себя себе как сыну человеческому. Наименование этого отношения — одно из тех немногих естественных созвучий, которые случайно сохранились в тогдашнем языке иудеев, и принадлежат поэтому к их наиболее удачным выражениям. Отношение сына к отцу не есть единство, понятие, подобное единству и совпадению образа мыслей, принципов и т. д., не есть единство, кото-

рое лишь мыслится и абстрагировано от живого; но есть живое отношение живых, тождество в жизни, лишь модификации одной и той же жизни, а не противоположение сущности, не множество абсолютных субстанциальностей. Следовательно, сын божий есть та же сущность, что и отец, но для каждого акта рефлексии, и только для него, он есть особенная сущность. Так, у арабов — сын племени кореш — определение единичного человека, индивидуума, означает, что этот единичный человек — не только часть целого, что целое, следовательно, не есть нечто находящееся вне него, но что он сам и есть то целое, которое составляет все племя. Это подтверждается и воздействием, которое данное представление оказывает на методы ведения войны, принятые у этого естественного неразделенного народа: у него каждый отдельный человек уничтожается с невероятной жестокостью. Напротив, в современной Европе, где единичный человек не несет в себе целостность государства, но узы его с государством суть лишь нечто мысленное, некое равное для всех право, война ведется не против единичного представителя этого государства, а против находящегося вне его целого. У арабов, как и у каждого подлинно свободного народа, каждый человек есть часть, но вместе с тем и целое. Лишь по отношению к объектам, к мертвому, справедливо утверждение, что целое есть нечто другое, чем части. В живом, напротив, часть есть в той же мере единое, как и целое. Если соединить (в цифрах) особенные объекты в качестве субстанций, причем каждый из них сохраняет свое свойство в качестве индивидуума, то их сочетание, единство, будет только понятием, а не сущностью, не сущим; живые, однако, суть сущности и в качестве обособленных, а единство их есть также сущность. То, что являет собой противоречие в царстве мертвого, не есть таковое в царстве жизни. Дерево, имеющее три ветви, составляет дерево вместе с ними, но и каждое порождение дерева, каждая ветвь (так же, как и другие его порождения — листья, цветы) само есть дерево. Волокна, через которые в ветвь проходит по стволу сок, той же природы, что и корни. Дерево, перевернутое и поставленное кроной в землю, выпустит из торчащих в воздух корней листья, а ветви его укрепятся в земле; можно с одинаковым основанием сказать как то, что перед нами одно дерево, так и то, что здесь их три.

Это единство сущности отца и сына в божественности и открыли иудеи в словах Иисуса о его отношении к отцу. Они утверждали (Иоан. V, 18), что он делает себя равным богу, называя бога отцом своим. Иудейскому принципу господства бога Иисус мог, правда, противопоставить потребности человека (подобно тому как потребность утолить голод он противопоставил празднованию субботы), но и это лишь в самом общем смысле, ибо более глубокое развитие данного противоречия — в духе примата практического разума — не соответствовало уровню тогдашней образованности. В своем противопоставлении он всегда стоит перед слушателями только как индивидуум; для того чтобы устранить представление об этой индивидуальности, Иисус постоянно, особенно у Иоанна, говорит о своем единстве с богом, который дал сыну жизнь в нем самом, подобно тому как и отец имеет жизнь в самом себе, о том, что он и отец едины, что он — хлеб, что он послан небом и т. п. Все это жесткие утверждения (σκληροὶ λόγοι[32]), которые не становятся мягче от того, что их считают образными и, вместо того чтобы воспринять дух как жизнь, подменяют его единством понятия. Впрочем, как только образному противополагаются рассудочные понятия и последние объявляются господствующими, образ сразу же должен быть устранен как простая игра, как продукт воображения, лишенный истинного значения, и вместо жизни образа остается одно только объективное.

Однако Иисус называет себя не только сыном божиим, он называет себя и сыном человеческим[33]. Если сын божий — выражение модификации божественного, то сын человеческий должен в такой же степени быть модификацией человеческого; однако человек не есть одна природа, одна сущность подобно божеству, а есть понятие, нечто мысленное; поэтому «сын человеческий» здесь означает нечто подчиненное понятию человека. В словах — Иисус есть человек — заключено своеобразное суждение, предикат здесь — не существо, а всеобщее (ἄνθρωπος — определенный человек; υἱὸς ἀνθρώπου[34] — человек как таковой). Сын божий одновременно и сын человеческий: божественное в определенном образе являет себя как человек. Впрочем, связь бесконечного с конечным составляет[34a] священную тайну, ибо эта связь и есть сама жизнь. Рефлексия, разъединяющая жизнь, может различать в ней бесконечное и конечное, и лишь ограниченное, конечное само по себе дает понятие человека в его противопостав-

лении божественному. Вне рефлексии, в истине этого ограничения нет. Подобное значение понятия «сын человеческий» наиболее отчетливо проступает там, где сын человеческий противопоставляется сыну божию. Так, например, в евангелии от Иоанна (V, 26, 27): «Ибо, как отец имеет жизнь в самом себе, так и сыну дал иметь жизнь в самом себе, и дал ему власть производить и суд, потому что он есть сын человеческий». И далее, ст. 22: «Ибо отец не судит никого, но весь суд отдал сыну». Напротив, в евангелии от Иоанна III, 17 (Матф. XVIII, 11) сказано: «Ибо не послал бог сына своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез него». Производить суд — не дело божества, ибо закон, который олицетворяется судьей, есть всеобщность, противопоставленная тем, кого судят, а судить — значит выносить суждение, полагать равенство или неравенство, признавать наличие мысленного единства или несовместимого противоречия. Сын божий не судит, не разъединяет, не разделяет, не удерживает противоположное в его противоположности. Выявление воли божественного, его движение не есть дарование закона, установление закона, не есть утверждение власти закона, но мир должен быть спасен божеством. Да и само слово «спасать» по существу малоприменимо к духу, ибо оно означает полную беспомощность того, кому грозит беда. Поэтому спасение есть действие чуждого по отношению к чуждому. Воздействие же божества может быть лишь постольку воспринято как спасение, поскольку спасенный становится чуждым только своему предшествующему состоянию, но не своей сущности. Отец не судит, не судит и сын, несущий жизнь в самом себе, поскольку он составляет с отцом одно; но сын получил вместе с тем могущество и власть производить суд, так как он — сын человеческий. Ибо модификация как таковая, как нечто ограниченное способна противополагать и разделять на всеобщее и особенное; в сыне человеческом осуществляется сравнение с точки зрения материи, сравнение силы, следовательно, власти, а с точки зрения формы — деятельность, связанная с этим сравнением, понятие, закон и разъединение или соединение этого закона с индивидуумом, вынесение приговора и суд. Вместе с тем, однако, человек не мог бы творить суд, если бы в нем не было божественного начала, ибо только это дает ему знание меры суда, позволяет разъединять. На божественности его природы основана его власть вязать и решить. Но

и самый суд также может быть двояким, он может стремиться к господству над тем, что лишено божественности либо только в представлении, либо в действительности. Иисус говорит (Иоан. III, 18—19): «Верующий в сына божия не судится, а неверующий уже осужден», ибо он не познал это отношение человека к богу, не познал божественную природу Иисуса. И далее: «Суд же состоит в том, что они более возлюбили тьму, нежели истину». В их неверии и состоит, следовательно, суд над ними. Богочеловек подходит к злу не как господствующая над ним, подавляющая его сила, ибо божественный сын человеческий осуществляет власть, но не насилие, и он вершит делами мира, подчиняет его себе не в действительности; и суд он несет в мир не как сознание неминуемой кары. В том, что не может жить с ним совместной жизнью, не может наслаждаться с ним, что обособилось от него и находится в отъединении, установив тем самым своей волей себе границы, в том сын человеческий видит ограничения, пусть они для мира служат предметом наивысшей гордости и отнюдь не воспринимаются как ограничения, пусть страдания, связанные с ними, не обретают здесь форму страдания, во всяком случае форму влекущего за собой кару нарушения закона; неверие мира, его собственный суд, перемещает его в более низкую сферу, хотя в своем неведении божественного он может быть доволен своим унижением.

Отношение Иисуса к богу, как сына к отцу, может быть постигнуто либо познанием, либо верой в зависимости от того, полагает ли человек божественное всецело вне себя или нет. Познание в соответствии со своим восприятием подобного отношения полагает наличие двоякой природы: человеческой и божественной, человеческой и божественной сущности, каждая из которых обладает индивидуальностью, субстанциальностью и которые во всевозможных отношениях остаются двумя, поскольку они положены как абсолютно различные. Те, кто полагает это абсолютное различие и тем не менее требует, чтобы в своей сокровеннейшей глубине эти абсолютные сущности мыслились как единое, не снимают рассудок в том смысле, что они возвещают нечто находящееся вне его границ; напротив, они именно ему приписывают способность постигнуть абсолютно различные субстанции и одновременно их абсолютное единство. Полагая его, они, следовательно, [его] разрушают. Те, кто принимает дан-

ное различие субстанциальностей, но отрицает их единство, более последовательны. На первое они имеют право, ибо от них требуют, чтобы они мыслили бога и человека, а тем самым они получают право и на второе, так как снятие разделения бога и человека противоречило бы тому, что от них требовали сначала. Таким путем они, правда, спасают рассудок, но, остановившись на этом абсолютном различии сущностей, они возносят рассудок, абсолютное разъединение, умерщвление, до последних высот духа. Именно так иудеи и восприняли Иисуса.

Когда Иисус говорил: «Отец во мне, я в Отце, кто видел меня, видел и Отца, кто верит в Отца, знает, что речь моя истинна, я и Отец одно», то иудеи обвиняли его в богохульстве, в том, что он, рожденный человеком, делает себя богом. Да и как могли они познать в человеке нечто божественное, они, эти несчастные, которые несли в себе только сознание своего ничтожества и унизительного рабства, своей противоположности божественному, сознание неодолимой пропасти между человеческим и божественным бытием? Дух может быть познан только духом. Они же видели в Иисусе только человека, назарянина [35], сына плотника, братья и родные которого жили среди них. Этим он был и ничем иным быть не мог; он ведь был лишь одним из них, а они сами сознавали свое ничтожество. Здесь, в среде иудеев, попытка Иисуса дать людям сознание божественного была обречена на провал, ибо вера в божественное, в великое не может зародиться в грязи. Льву не уместиться в ореховой скорлупе, бесконечному духу — в темнице иудейской души, целокупности жизни — в засохшем листе. Гора и око, взирающее на нее, суть субъект и объект, но между человеком и богом, между духом и духом нет этой пропасти объективности, дух становится для духа другим только в акте познания. Ответвление объективного восприятия отношения сына к отцу, или, скорее, его форма в аспекте воли, проявляется в том, что в связи человеческой и божественной природы, которая мыслится и почитается в Иисусе, усматривается и для себя возможность найти связь с богом, надежда на любовь между совершенно различными сущностями, на любовь бога к человеку, которая в лучшем случае могла бы быть состраданием. Отношение Иисуса к богу, как сына к отцу, есть отношение ребенка, ибо сын ощущает, что он в своей сущности, в духе — одно с отцом, который живет в нем; оно совершенно не

похоже на то основанное на ребячливости отношение, которое человек стремится установить между собой и богатым властелином мира, чья жизнь остается ему совершенно чуждой и чья связь с ним зиждется лишь на дарованных вещах и крохах с барского стола.

Сущность Иисуса как отношение сына к отцу может быть истинно постигнута лишь верой, и веры в себя требовал Иисус от своего народа. Характер этой веры проистекает из ее предмета — божественного. Вера в действительное есть познание какого-либо объекта, чего-то ограниченного, и в той же мере, в какой объект есть нечто другое, чем бог, это познание отличается от веры в божественное. «Бог есть дух, и те, кто почитает его, должны почитать его в духе и истине». Как же может познать дух тот, кто сам не есть дух? Отношение одного духа к другому есть чувство гармонии, единение обоих; какое же единение может быть между гетерогенным? Вера в божественное возможна лишь тогда, когда в самом верующем заключено божественное, которое в том, во что это божественное верует, обнаруживает себя самого, свою собственную природу, даже если оно и не сознает того, что найденное им и есть его собственное естество. Ибо в каждом человеке есть свет и жизнь, он принадлежит свету, и свет не освещает его так, как он освещает темное тело, в котором лишь отражается чужое сияние; здесь загорается его суть, и он сам есть это пламя. Промежуточное состояние между тьмой, отдаленностью от божественного, пребыванием в плену действительности и между собственной, преисполненной божественности жизнью, уверенностью в себе есть вера в божественное; она есть предчувствие, познание божественного, стремление к единению с ним, жажда одной с ним жизни. Но это еще не есть та сила божественного, которая проникает во все тайники сознания, упорядочивает все отношения к миру, заполняет все существо человека. Вера в божественное проистекает, следовательно, из божественности собственной природы; лишь модификация божества способна познать его. Когда Иисус спросил своих учеников, за кого люди почитают его — сына человеческого, они сообщили ему высказывания иудеев, свидетельствовавшие о том, что, даже прославляя его, даже возвышая его над действительностью человеческой жизни, иудеи не могли выйти за пределы действительности и увидели в нем лишь определенного индивидуума, которого они самым неестествен-

ным образом связывали с ним. Когда же Петр высказал свою веру в сына человеческого, познав в нем сына божия, Иисус сказал ему, Симону, сыну Ионову, каким он был для других людей, сыну человеческому: «Блажен ты, ибо Отец небесный открыл тебе это». Для одного только познания божественной природы не нужно откровения, это познание доступно большинству христиан. Детям рассказывают о чудесах Христа и т. п., из чего делается вывод, что он есть бог. Подобное обучение, усвоение веры, никак не может быть названо божественным откровением. Для этого достаточно приказа и плетки. «Отец мой небесный открыл это тебе» — божественное, которое заключено в тебе, познало меня в качестве божественного; ты понял сущность мою, она созвучна твоей. Того, кто известен людям как Симон, сын Ионов, он сделал Петром, скалой и основателем его будущей общины. Иисус передает ему свою собственную власть вязать и решить, власть, доступную лишь человеку, в природе которого заключено божественное во всей своей чистоте, позволяющее ему познавать. И нет другого суда на небесах, кроме твоего, — что ты сочтешь на земле свободным или связанным, будет и на небесах таковым. Лишь теперь Иисус решается сказать ученикам о предстоящей ему судьбе. Однако познание Петром божественной природы своего учителя сразу же оказывается только верой, которая, правда, чувствует божественность, но еще не есть наполнение им всего существа, еще не означает проникновения в него святого духа.

Мы постоянно наталкиваемся на представление, в соответствии с которым вера в Иисуса его друзей рассматривается как данная богом. Так, у Иоанна (гл. XVII) Иисус постоянно называет своих друзей теми, кто дан ему богом. В гл. VI, ст. 29 (Иоанн), говорится, что вера в него есть дело божие, божественное воздействие. Дело божие — нечто совсем иное, чем учение и обучение. У Иоанна (VI, 65) сказано: «Никто не может прийти ко мне, если то не дано будет ему от Отца моего».

Однако вера эта есть лишь первая ступень отношения к Иисусу, которая в своем завершении получает то глубокое истолкование, которое гласит, что его друзья — одно с ним. «Доколе свет с ними, пусть веруют в свет, да будут сынами света» (Иоан. XII, 36). Между теми, кто лишь обладает верой в свет, и теми, кто сами суть сыны света, различие такое же, как между Иоанном Крестителем,

который лишь свидетельствовал о свете, и Иисусом — индивидуализованным светом. Подобно тому как Иисус имеет в себе жизнь вечную, и верующие в него будут иметь жизнь вечную (Иоан. VI, 40). Наиболее ясно выражено живое единение Иисуса с учениками в последних его речах, приведенных у Иоанна: они в нем, и он в них. Они — едины. Он — лоза, они — ветви ее; в частях — та же природа, та же жизнь, что в целом. О таком совершенстве своих друзей молит Иисус отца своего, и это совершенство заповедал он им соблюдать, когда его уже не будет с ними. Пока он жил среди них, они оставались только верующими, ибо они основывались не на своих собственных убеждениях, — Иисус был их учителем и наставником, индивидуальностью, образующей центр, от которого они зависели. В них еще не было собственной, независимой жизни, дух Иисуса управлял ими. Но после его ухода отпадет и эта объективность, и эта преграда между ними и богом, и дух божий сможет тогда вдохнуть жизнь во все их существо. К словам Иисуса (Иоан. VII, 38, 39): «Кто верует в меня, у того из чрева потекут реки воды живой» Иоанн добавляет, что здесь речь идет о будущем, завершающем привнесении в них жизни святым духом, которого они еще не знают, ибо Иисус еще не прославлен. Всякая мысль о каком-либо различии между сущностью Иисуса и тех, для кого вера в него стала жизнью, в природе которых также есть божественное, должна быть устранена. Если Иисус столь часто говорит о своей особенной природе, то тем самым он противопоставляет себя лишь иудеям. От них он отделяет себя и тем самым обретает индивидуальный образ также и в аспекте божественного. «Я — истина и жизнь; кто верует в меня...» — это постоянное однообразное выпячивание своего «я» в евангелии от Иоанна, безусловно, объясняется желанием обособить свою личность от черт иудейского характера. Но так же решительно, как он подчеркивает свою индивидуальность в противопоставлении ее этому духу, он снимает всю божественность своей личности, божественность своей индивидуальности по отношению к своим друзьям, с которыми он хочет быть единым, которые должны быть едины в нем. Иоанн (II, 25) говорит об Иисусе: «Он знал, что в человеке»; и самым верным отражением его прекрасной веры в природу служат его слова при виде неиспорченной природы (Матф. XVIII, 1 и след.): «... если не будете, как дети, не войдете в цар-

ство небесное; кто ближе всего к детям, тот выше всех в царстве небесном; и кто примет одно такое дитя во имя мое, тот меня принимает. Кто способен ощутить в ребенке чистоту его жизни, святость его природы, тот ощутил мою сущность. Кто же осквернит эту святую чистоту, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его в глубине морской». О, как горько знать, что неизбежно подобное осквернение святого! Самая глубокая, самая святая скорбь прекрасной души, самая непостижимая загадка в том, что природа должна быть уничтожена, святыня осквернена. Подобно тому как для рассудка самым непостижимым является божественное и единение с богом, так для благородной души непостижима отдаленность от бога. «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо, говорю вам, что ангелы их на небесах постоянно созерцают лицо Отца моего небесного». Ангелы детей не могут быть поняты как объективные сущности, ибо, приводя аргумент ad hominem, и ангелов других людей следовало бы тогда представлять себе живущими в созерцании бога. В этом созерцании бога ангелами очень удачно соединено многое: бессознательное, неразвитое единение, бытие и жизнь в боге, поскольку они должны быть представлены как модификация божества в существующих детях, отделены от бога. Однако их бытие, их действия суть вечное созерцание бога. Для того чтобы изобразить дух, божественное, вне его ограниченности и общность ограниченного с живым, Платон разделяет чистую и ограниченную жизнь во времени. Он полагает, что чистые души жили сначала в созерцании божества; в дальнейшей земной жизни они остались теми же, лишь утеряв отчетливость сознания небесного. Иным образом разделяет и соединяет здесь Иисус природу, божественность духа и ограниченность: дух ребенка в качестве ангела не изображен лишенным всякой действительности, существования в боге, но ангелы эти вместе с тем представлены как сыны божии, как особенные. Противопоставление созерцающего и созерцаемого как субъекта и объекта устраняется в самом акте созерцания. Их различие — лишь возможность разъединения. Человек, полностью погрузившийся в созерцание солнца, был бы — одно ощущение света, световое чувство как сущность. Тот, кто живет только в созерцании другого человека, стал бы самим этим другим, правда, сохраняя возможность быть и иным. Однако то, что утеряно,

что раздвоилось, может быть вновь обретено возвратом к единению, уподоблением детям. То же, что оттолкнуло от себя это воссоединение, упрямо противодействовало ему, то уже обособилось; и пусть оно будет для вас чуждым, тем, с чем у вас нет ничего общего, а то, с чем вы снимаете общность, то, что вы назовете связанным в его отъединенности, будет связано и на небесах. Напротив, то, что вы разрешите, назовете свободным и, следовательно, объединенным, и на небесах будет свободным, единым, а не только созерцающим божество. Иисус изображает это единство и в другом образе (ст. 19): «Если двое из вас согласятся просить о чем-то, Отец небесный даст вам это». Выражения — «просить», «предоставлять» имеют, собственно говоря, в виду единение применительно к объектам (πραγματα[36]), ибо только для такого единения существуют в практическом языке иудеев соответствующие выражения. Однако здесь объектом может быть только рефлектированное единство (συμφωνια τῶν δυοιν ἢ τριων[37]), в качестве объекта оно есть нечто прекрасное, субъективно оно есть единение. Ибо в настоящих объектах дух не может быть един с другим духом. Прекрасное, единение двух или трех из вас, есть в гармонии целого, есть ее звучание, оно созвучно ей, признано ею, оно есть, потому что оно есть в ней, потому что оно божественно. В этой общности с божественным те, кто объединились, находятся в единении и с Иисусом. Там, где двое или трое едины в духе моем (εἰς το ὀνομά μου[38], подобно Матф. X, 41) в том значении, в котором мне даны бытие и вечная жизнь, в котором я есмь, там я среди них, и среди них мой дух. Так определенно Иисус высказывается против личности, против индивидуальности своей сущности, которая бы противостояла его совершенным друзьям (против идеи личного бога), основой которой должна была бы быть абсолютная обособленность его бытия по отношению к ним. Сюда относятся и его слова о соединении любящих (Матф. XIX, 5): двое, муж и жена, будут одной плотью; так что они уже не двое. «Итак, что бог сочетал, того человек да не разлучает». Если бы это соединение относилось только к первоначальному назначению мужчины и женщины друг для друга, подобная причина не могла бы служить основанием для запрещения расторжения брака, ибо развод не снимает этого назначения, соединения понятия; оно осталось бы даже в том случае, если бы распалось живое единство. О живом

единстве здесь говорится как о воздействии бога, о божественном.

Поскольку Иисус вступил в борьбу против гения своего народа во всей его сущности и полностью порвал с иудейским миром[39], то завершение его судьбы могло быть только однозначным — он должен был быть уничтожен враждебным ему гением народа. Прославление сына человеческого в этой гибели не есть негативное, оно не заключается в том, что он порвал все узы, связывающие его с миром; прославление это позитивно, оно заключается в том, что он отказался подчинить свою природу противоречащему ей миру, предпочел сохранить ее в борьбе и гибели, а не сознательно склониться перед испорченностью или бессознательно позволить этой испорченности одолеть себя и увести с истинного пути. Иисус сознавал неизбежность своей гибели как индивидуума и стремился убедить в этом своих учеников. Однако они не могли отделить свою сущность от его личности; они все еще были только верующими. В тот момент, когда Петр познал в сыне человеческом божественное, Иисус предположил, что друзья его способны осознать свое отъединение от него и будут в состоянии вынести тяжесть этой мысли. Об этом он и сказал им сразу после того, как Петр высказал свою веру в него. Однако испуг Петра ясно показал, насколько его вера далека от совершенства. Лишь после исчезновения Иисуса как индивидуума могла исчезнуть их зависимость от него и утвердиться в них самих собственный или божественный дух. «Лучше для вас, чтобы я пошел, — говорит Иисус (Иоан. XVI, 7), — ибо если я не пойду, утешитель не придет к вам», не придет дух истины (Иоан. XIV, 16 и след.), «которого мир не может принять, потому что не знает его; не оставляю вас сиротами, приду к вам, и вы увидите меня, ибо я живу, и вы будете жить». «Когда вы не будете больше видеть божественное лишь вне себя, лишь во мне, а будете иметь жизнь в себе, тогда и вы осознаете (Иоан. XV, 17), что вы изначально со мной, что природа наша едина в любви и в боге. — Дух наставит вас на всякую истину (Иоан. XVI, 13) и напомнит вам все, что я говорил вам; он — утешитель; если даровать утешение означает зародить надежду на благо, равное потерянному или большее, то вы не останетесь сиротами, ибо все то, что вы, как вам представляется, теряете со мной, вы обретете в вас самих».

Иисус противопоставляет индивидуума духу целого (Матф. XII, 31 и след.). «Если кто оскорбит человека (меня как сына человеческого), этот грех может проститься ему; если же кто оскорбит дух, божественное, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем. От избытка сердца говорят уста (ст. 34), из сокровища доброго духа добрый человек выносит доброе, из злого духа злой человек выносит злое». Кто оскорбит единичное, оскорбит меня как индивидуума, тот обособится лишь от меня, но не от любви; тот же, кто обособится от божественного, оскорбит саму природу и в ней дух, дух такого человека уничтожил священное в себе самом; тем самым он уже не способен снять свое отъединение и соединиться в любви, в священном. Знамение могло бы потрясти вас, но оно не способно восстановить утерянную вами природу. Эвмениды вашей сущности могли бы быть вспугнуты, но пустота, оставленная изгнанными демонами, уже не наполнится любовью; она вновь притянет ваших фурий, а они, обретя новые силы в самом вашем сознании того, что они действительно адские фурии, завершат вашу гибель.

Совершенство веры, возврат к божеству, которое породило человека, замыкают круг его развития. Все живет в божестве, все живые суть его дети, но ребенок несет в себе единение, связь, созвучность со всей гармонией, неразрушенной, но и неразвитой. Он начинает с веры в богов вне себя, со страха и пребывает в этом состоянии до той поры, пока после многочисленных свершений, разделений он в достигнутых единениях не вернется к исконному, но теперь развитому, созданному им самим, прочувствованному им единению, когда он познает бога, т. е. когда дух божий пребудет в нем, когда он выйдет за пределы своих ограничений, снимет модификацию и восстановит целое. Бог, сын, святой дух! — учите все народы (таковы последние слова Иисуса во славе его. — Матф. XXVIII, 19) посредством погружения[40] их в эти отношения отца, сына и святого духа. Уже из самой расстановки слов явствует, что «погружать» здесь не означает «опускать в воду» и речь идет не о так называемом крещении, которому должно сопутствовать произнесение нескольких слов наподобие магической формулы; добавление к слову μαθητευειν[40a] лишает его значения подлинного учения. Бог не может быть предметом обучения, учения, ибо он есть жизнь и может быть постигнут только вместе

с жизнью. — Наполните это погружение отношением (ὄνομα[41] наподобие того, как Матф. X, 41 — кто принимает пророка εἰς ὄνομα προφητου[42], поскольку он пророк) единого, модификации (разделения) и развитого воссоединения в жизни и духе (не в понятии). У Матфея (XXI, 25) Иисус спрашивает: «Откуда было βαπτισμα[43] Иоанна? С небес или от человеков?» βαπτισμα — освящение всего духа и характера; при этом можно иметь в виду и погружение в воду, но лишь как второстепенную деталь. Однако уже из слов Марка (I, 4) очевидно, что надо полностью отказаться от представления о такой форме обряда, которой Иоанн якобы пользовался, принимая в свой духовный союз; Иоанн, говорится здесь, проповедовал необходимость βαπτισμα, нравственного перерождения для отпущения грехов. В ст. 8 Иоанн говорит: «Я крестил вас водою, а он погрузит вас в дух святой и огонь» (Лук. III,16) (ἐν πνευματι ἁγίῳ και πυρι подобно Матф. XII, 34 и след. ἐν πνευματι θεου ἐκβαλλω τα δαιμονια[44] в духе божием, в качестве единого с богом); он окружит вас и наполнит огнем и божественным духом, ибо тот, кто ἐν πνευματι (Марк. I, 8), сам преисполнен духа, освящает других, освящает их и εἰς πνεῦμα εἰς ὄνομα[45] (Матф. XXVIII, 19); то, что они получают, что есть в них, не может быть иным, чем то, что есть в нем.

Привычный для Иоанна обряд (о подобных действиях Иисуса мы сведений не имеем) погружения в воду тех, кого он считал готовым к духовному общению с ним, имеет глубокое символическое значение. Нет чувства, столь однородного жажде бесконечного, стремлению раствориться в бесконечности, чем желание погрузиться в водные глубины. Бросающийся в воду видит перед собой нечто чуждое ему; оно сразу же охватывает его, ощущается каждой точкой его тела. Он потерян для мира и мир потерян для него. Он весь — лишь ощущаемая вода, которая касается его повсюду, где он есть, и он есть лишь там, где он ее ощущает. В водных глубинах нет незаполненного пространства, нет ограничения, многообразия или определения. Ощущение воды — самое концентрированное и простое чувство; погруженный в воду вновь выходит на воздух, отделяется от водной стихии; он уже разлучен с ней, но вода еще струится со всего его тела; как только вода покидает его, окружающий его мир вновь обретает определенность, и он окрепшим возвращается

в многообразие сознания. Глядя из воды на лишенную теней синеву и на простую безóбразную даль восточного горизонта, человек не ощущает окружающего его воздуха, и игра его мыслей — нечто совсем иное, чем то, что представляется его взору. Погрузившийся в воду испытывает лишь одно чувство, оно сочетается с забвением мира, одиночеством, которое все от себя отбросило, от всего отрешилось. Именно таким отречением от всего предшествующего, таким вдохновенным посвящением в новый мир — мир, где перед обновленным духом то, что действительно, еще колеблется, представляясь то ли действительностью, то ли грезой, — и предстает перед нами крещение Иисуса в евангелии от Марка (I, 9 и след.). Он был погружен Иоанном в воды Иордана и, выйдя из воды, увидел разверзающиеся небеса и духа в виде голубя, сходящего на него. И раздался глас с небес: «Ты сын мой возлюбленный, в котором я возрадовался». И тотчас же дух увел его в пустыню. И был он там сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями, и ангелы служили ему. Выходя из воды, он преисполнился высокого вдохновения; оно не позволяет ему остаться в миру и гонит в пустыню, где дух его еще не обособил от себя сознание действительности — для этого обособления он полностью пробудился лишь по истечении сорока дней. Тогда он уверенно вступил в мир, будучи прочно защищенным от него. Поэтому выражение μαθητευσατε βαπτιζοντες[46] полно глубокого значения. «Дана мне всякая власть на небе и на земле» — так говорит Иисус (Иоан. XIII, 31) [46a] о величии своем в тот момент, когда Иуда вышел, чтобы предать его иудеям, когда Иисус уже ждал возвращения к отцу, который выше его, когда он изображен уже отрешенным от всего того, что мир мог требовать от него или на что он мог надеяться). «Дана мне всякая власть на небе и на земле, итак, идите ко всем народам и пусть апостольство ваше будет в том, что вы посвятите их в отношения отца, сына и святого духа, чтобы [они] ощущали его наподобие воды, струящейся по телу погруженного в нее, — а я с вами во все дни до скончания века». В этот миг, когда Иисус в описании апостола выступает отрешенным от всякой действительности и от всего личного, меньше всего можно представить себе его сущность как индивидуальность, личность. Он с теми, чья сущность преисполнена божественного духа, кто посвящен в божест-

венное, чья сущность в божественном и в нем получила завершенность и жизнь.

Евангелист Лука выражает проникновение в отношения отца, сына и святого духа (Лук. XXIV, 47) значительно слабее, как возвещение во имя Христа о нравственном перерождении и отпущении грехов, которые должны были начаться с Иерусалима. Они — свидетели того, что произошло, а он пошлет им обетование отца своего, они же не должны нести свое апостольство за пределы Иерусалима, доколе не облекутся силою свыше. Обычное учение может быть возвещено и подкреплено свидетельством о случившемся и без самого святого духа; подобное учение не было бы, однако, освящением, погружением духа. В изложении евангелиста Марка — даже если последняя глава и вызывает сомнение в своей подлинности, весь тон ее чрезвычайно характерен — это прощание Иисуса выражено значительно более объективно. Духовное уподобляется здесь скорее обычной формуле, использованные выражения не что иное, как привычные для церкви выражения, которые от постоянного употребления потеряли свою значимость. Проповедуйте евангелие[47] (без какого-либо дополнения, как своего рода terminus technicus), верующий и крещеный будет спасен, а неверующий будет осужден. Слова «верующий», «крещеный» звучат уже как определенные, лишенные души обозначения, принятые внутри секты или общины, слова, чьи понятия во всей их полноте предполагаются известными. Вместо высокой духовности слов «я с вами во все дни», вместо преисполненности верующих божественного духа и духа Иисуса во славе его мы находим у Марка сухое, лишенное приподнятости и вдохновения изложение; в нем без всякой одухотворенности говорится о чудесной власти над действительным, об изгнании бесов и подобного рода деяниях, доступных верующим, говорится с такой объективностью, которая возможна лишь тогда, когда повествуют о действиях, не упоминая об их душе.

Развитие божественного в людях, отношение, в которое они вступают, будучи преисполнены святого духа, бога, становясь его сынами, живя в гармонии всего своего существа и характера, своего развитого многообразия, гармонии, когда не только их многостороннее сознание созвучно одному духу, и многие формы жизни — одной жизни, но когда снимаются и преграды, отделяющие их от богоподобных сущностей, и один и тот же живой дух

воодушевляет различные сущности, — эти сущности уже не только равны, но и едины, составляют не некое соединение, а общину, ибо они соединены не во всеобщем, не в понятии в качестве верующих, например, а соединены жизнью, любовью — эту живую гармонию людей, их единение в боге Иисус и называет царством божиим. Язык иудеев дал ему слово «царство», оно привносит нечто чужеродное в представление о божественном единении людей, ибо оно обозначает единство, основанное лишь на господстве, власти чуждого над чуждым, которая не должна иметь места в красоте божественной жизни чистого союза людей, самого свободного из всех возможных. Эта идея царства божия завершает и охватывает религию во всей ее целостности, в том виде, как ее основал Иисус; теперь следует рассмотреть, удовлетворяет ли она полностью природе и какие потребности руководили учениками Иисуса в дальнейшем. В царстве божием общее для всех, то, что все живы в боге, есть не общность в понятии, а любовь, живые узы, соединяющие верующих, ощущение единства жизни, в котором сняты все противоположенности в форме враждебности, сняты и все соединения существующих противоположностей, составляющие право. «Заповедь новую даю вам, — говорит Иисус, — да любите друг друга, по тому узнают все, что вы мои ученики». Эта задушевность, выраженная для рефлексии как сущность, как дух, есть божественный дух, бог, правящий общиной. Можно ли представить себе более прекрасную идею, чем сообщество людей, отношение которых друг к другу зиждется на любви? Более возвышающую, чем принадлежность к некоему целому, которое в качестве целого, единого есть дух божий, чьи сыны составляют единичные части этого целого? И разве может быть в подобной идее некая незавершенность, которая отдала бы ее во власть судьбы? Или судьба подобна Немезиде и она впадает в ярость при виде слишком прекрасного стремления, желания выйти за границы природы?

В любви человек вновь находит себя в другом: поскольку любовь есть единение жизни, она предполагает наличие в ней разделения, развития, сложившегося многообразия последней; и, чем больше форм, в которых живет жизнь, тем больше точек, в которых она может объединиться, ощущать себя, тем глубже любовь. Чем шире, чем многообразнее отношения и чувства любящих, чем сильнее концентрация любви, тем она более замкнута,

равнодушна к другим формам жизни; радость любви переплетается со всеми другими проявлениями жизни, признает их, но наличие индивидуальности заставляет ее отъединиться; чем более обособлены люди в своем отношении к миру по своему образованию и кругу своих интересов, чем больше в них своеобразия, тем более ограниченной становится любовь по отношению к самой себе. Для того чтобы осознать свое счастье, дать его себе самой, к чему всегда стремится любовь, ей необходимо обособиться, даже возбудить враждебность к себе. Любовь многих людей друг к другу * допускает лишь известную степень силы, глубины и требует равенства духа, интересов, множества жизненных условий, смягчения индивидуальных черт; однако эта общность жизни, тождественность духа могут быть осознаны — поскольку они не есть любовь — только с помощью определенных, резко обозначенных проявлений. Здесь не может быть и речи о каком-либо совпадении в познании, об общности мнений. Связь многих людей основывается на совместных нуждах, находит свое выражение в предметах, которые могут находиться в совместном пользовании, в отношениях, возникших на этой основе, и, наконец, в совместном радении о них, в совместной деятельности и совместных поступках; эта связь может подкрепляться тысячью различных предметов совместного владения, потребления и одинаковой образованности и познавать себя в них. Множество одинаковых целей, вся совокупность необходимых условий физического существования могут быть предметом объединенных действий, в них отражается один и тот же дух; однако этому общему (gemeinsamen) духу доставляет удовольствие позволить познать себя в состоянии покоя, радоваться своему единению, наслаждаясь самим собой в радости и игре. После смерти Иисуса друзья его держались вместе, совместно ели и пили; некоторые их братства отказались от всех прав собственности по отношению друг к другу полностью, другие — частично, оказывая общине поддержку щедрыми пожертвованиями. Они беседовали о покинувшем их друге и учителе, молились вместе и укрепляли друг в друге веру и мужество. Враги обвиняли ряд подобных общин в том, что у них существует

---

* [На полях]: Pellew. Ins. Vorr. Forster [Имеется в виду: Nachrichten über die Pellew-Inseln zusammengetragen von G. Keate. Aus dem Engl. übersetzt von G. Forster. Hamburg, 1789, S. XXXIV].

общность жен, им же, по-видимому, не хватало мужества и чистоты, для того чтобы либо нести это обвинение заслуженно, либо не стыдиться его. Многие из них отправлялись в совместное странствование, стремясь приобщить к своей вере и своим надеждам другие народы; и поскольку вся деятельность христианской общины сводилась к этому, прозелитизм является ее существенной особенностью. Помимо этого совместного потребления, совместных молитв, трапез, радости, веры и надежды, помимо единственной деятельности, направленной на распространение веры и расширение круга совместного благочестия, есть еще одна огромная область объективного, которая порождает многостороннюю по своим последствиям и значительную по своему могуществу судьбу и ведет к многообразной деятельности. В деле любви община отказывается от всех единений, в основе которых не лежит самое глубокое чувство, от любого духа, если он не есть наивысший. Оставляя в стороне прекрасную, несмотря на ее противоестественность и пустоту, идею о любви всех людей друг к другу, ибо она не определяла стремлений общины, очевидно, что община должна была остановиться на самой любви; вне отношений, основанных на совместной вере, и отражений этой общности в связанных с верой религиозных обрядах общине было чуждо всякое иное объединение в сфере объективного для какой-либо цели, развития другой стороны жизни, для совместной деятельности, чужд всякий дух, направленный не на соединение для распространения веры, дух, который, играя, отражал бы себя и радовался бы себе в иных модификациях и частичных образах жизни. Община не узнала бы себя в подобном духе; она бы отреклась от любви своего единственного духа, изменила бы своему богу. И не только отреклась бы от любви, но и уничтожила бы ее, ибо членам общины грозило бы столкновение их индивидуальностей, и с тем большей вероятностью, что образование их было [различным]; тем самым они бы попали в зависимость от своих различных характеров, отдались бы во власть своей различной судьбы, и тогда вследствие любого ничтожного интереса, вследствие незначительного различия определенностей любовь их превратилась бы в ненависть и они отвернулись бы от бога. Эта опасность может быть устранена лишь бездеятельной, неразвитой любовью, посредством того, что она — эта высшая жизнь — остается неживой. Так, противоестественное расширение сферы любви соз-

дало то противоречие, то ложное стремление, которое стало началом страшнейшего фанатизма, страдающего или деятельного. Подобное ограничение любви самой собой, ее бегство от всех форм, даже если в них ощущалось дыхание ее духа, если они были созданы им, эта попытка бежать от судьбы и есть самая неотвратимая судьба любви; и в этой точке связан со своей судьбой и Иисус; он страдает, неся ее, пусть даже самым возвышенным образом.

* *
*

С мужеством и верой боговдохновенного человека [*], будучи одним из тех, кого умники обычно называют мечтателями, появился Иисус среди иудеев. Он выступил в защиту нового, основываясь на собственном духе, мир лежал перед ним таким, каким он должен был стать, и первое, им самим созданное, отношение к миру заключалось в том, что он призвал его стать иным. Он начал с того, что воззвал ко всем: «Исправьтесь, ибо близко царство небесное». Если бы в сердцах иудеев мерцала искра жизни, достаточно было бы дуновения, для того чтобы она вспыхнула пламенем, в котором сгорели бы все их ничтожные титулы и претензии; если бы их беспокойство и недовольство действительностью основывались на подлинной потребности в чистоте, то призыв Иисуса нашел бы отклик и веру, а эта вера тотчас же воплотила бы то, во что они уверовали, в наличное бытие. Вместе с верой для них установилось бы царство божье. Иисус бы тогда лишь высказал то, что неразвитым и неосознанным жило в их сердцах. И вместе с этими найденными словами, с осознанием ими своей потребности упали бы их оковы, и прежняя судьба была бы повергнута в прах, как умирающая в содроганиях жизнь, и новое встало бы перед их взором. Однако, стремясь к изменению существующего, иудеи были вместе с тем слишком привязаны к горделивому сознанию своего рабства, чтобы узреть то, что они искали, в том, что предлагал им Иисус. Их ответные действия, ответ, который гений этого народа дал на призыв Иисуса, был лишь весьма нечистым вниманием. Лишь немногие чистые души присоединились к Иисусу, стремясь узнать новое учение. Преисполненный

[*] который посвящает себя благородной деятельности ради высокого объекта.

доброжелательства, с верой подлинного мечтателя Иисус принял это их желание за умиротворенность души, их стремление — за совершенство, их отказ от прежних, в большинстве случаев отнюдь не блестящих условий жизни — за свободу и исправленную или побежденную судьбу, ибо вскоре после своего знакомства с этими примкнувшими к нему людьми Иисус счел их способными широко возвестить о приближении царства божия, а народ свой достаточно зрелым, чтобы воспринять эту весть. Он разослал своих учеников по двое в разные стороны, чтобы призыв его звучал повсюду; однако дух божества отсутствовал в их проповеди, и даже после значительно более длительного общения с Иисусом в них еще очень часто проглядывала мелкая или во всяком случае неочистившаяся душа, лишь в немногие сферы которой проникло божественное. Данная ученикам инструкция — за исключением негативной ее стороны — целиком сводилась к тому, чтобы они возвещали о близости царства божия. Они вскоре возвращаются к Иисусу, и мы не находим указаний на то, исполнилась ли надежда Иисуса и привела ли их апостольская деятельность к каким-либо результатам. Равнодушие к призыву Иисуса скоро превращается в ненависть к нему, а под ее воздействием растет ожесточение Иисуса против своего времени и своего народа, в первую очередь против тех, в ком наиболее сильно и ярко был выражен дух его нации, против фарисеев и вождей народа [*]. Весь тон его речей свидетель-

---

[*] [Первый вариант продолжения]: Поскольку все, даже самые прекрасные формы жизни были запятнаны, Иисус не мог принять ни одной из них. В его царстве божием не было места иным отношениям, кроме тех, которые вышли из красоты и свободы, жизненные же отношения его народа находились под игом закона и корыстного духа. Иисус, по-видимому, не надеялся на то, что весь его иудейский род сбросит свое иго, и поэтому предвидел борьбу священного с несвященным, жестокость которой внушала ему ужас. «Я пришел не мир принести людям, а меч», — сказал он. «Я пришел разделить сына с отцом его и дочь с матерью ее, и невесту со свекровью ее, кто любит отца или мать, сына или дочь более, нежели меня, недостоин меня». Он мог спокойно взирать на страшное зрелище, на то, как разрывались все естественные узы, ибо прекрасные и свободные отношения были одновременно и оковами, соприкасающимися с отрицанием святыни, взаимопереплетенными с тиранией. Лишь совершенные по своей чистоте души могут без скорби и сожаления отделять чистое от нечистого, менее чистые души держатся за то и другое. В уничтожении этого сплава чистого и нечистого неминуемо наносится вред и чистому, которое

ствует не о попытках примирения, не об отдельных нападках на их дух, но все его обращения к ним полны яростного ожесточения, гневного обличения их враждебного ему духа. В его словах нет даже намека на веру в то, что этот дух может измениться. Поскольку для него был неприемлем их характер в целом, он не мог при обсуждении с ними религиозных тем ограничиться опровержением и поучением. Только обращением к argumentum ad hominem заставляет он их молчать; противополагаемую же им истину он сообщает другим присутствующим при этих беседах людям. Создается впечатление, что после возвращения его учеников (Матф. XI) он отказывается от своего народа, почувствовав (ст. 25), что бог откроется лишь простым людям. И с этого момента он ограничивает свою деятельность лишь попыткой воздействовать на отдельных людей, предоставив народ в целом его судьбе. Он обособляется от этой судьбы сам и вырывает у нее своих друзей. Видя, что мир не изменился, Иисус бежит от него и от всех отношений с ним. Соприкасаясь с судьбой своего народа, он держится совершенно пассивно, даже тогда, когда ему самому представляется, что эта пассивность не соответствует его помыслам. «Отдавайте кесарево кесарю», — говорит он, когда иудеи обращаются к нему с речами о своей судьбе, о том, что они платят подати римлянам [48]. Хотя ему и казалось несообразным, что он и его ученики должны платить подать, возложенную на иудеев, он велел Петру заплатить, дабы не создавать повода для недовольства ими [49]. Отношение Иисуса к государству заключалось только в том, что он находился в сфере государственной юрисдикции, и всем последствиям этой власти над собой он покорился, хотя и вопреки своему духу;

низвергается в прах вместе с нечистым. Однако из-за этого смешения Иисус не мог жить в царстве божием, он мог лишь носить его в сердце своем, а входить в отношения с людьми он мог только для того, чтобы поучать их. Одно-единственное, равное для обеих сторон, свободное отношение заставило бы его вступить в союз со всей совокупностью иудейских законов, для того же, чтобы не рвать эти отношения и не оскорблять их, ему пришлось бы позволить им захватить себя в плен. Поэтому Иисус держался в отдалении от матери, братьев и родных. Ему не дозволено было любить женщину, иметь детей; он не мог стать отцом семейства, гражданином государства; лишь отказавшись от всех этих форм жизни, мог он сохранить чистоту. Ибо все эти формы были осквернены, и, поскольку для возвещенного им царства божьего на земле не было места, ему пришлось переместить его на небо.

покорился сознательно, страдая. Царство божие не от мира сего; однако совсем не безразлично, существует ли этот мир как противопоставленный царству божиему или совсем не существует, а лишь возможен. Поскольку верно первое, и Иисус вполне сознательно страдал от власти государства, то подобное отношение к государству влечет за собой то, что отсекается значительная часть живого соединения, что для тех, кто входит в царство небесное, разрываются важные узы, теряется часть свободы, часть негативного характера союза с прекрасным, множество действенных отношений, живых связей: граждане царства божиего становятся частными лицами, противопоставляющими себя враждебному государству, исключающими себя из него. Впрочем, те, кто никогда не были деятельны в подобном объединении, никогда не наслаждались этим союзом и этой свободой, видели в этом ограничении жизни скорее власть чуждой силы, господствующей над внешними вещами, от которых можно было бы с легкостью отказаться, чем потерю чего-либо жизненно важного, особенно если отношение граждан к государству касалось преимущественно собственности. То, что [утеряно] в сфере многочисленных отношений, многообразия радостных и прекрасных союзов, возмещается утверждением изолированной индивидуальности и эгоистичным сознанием ее своеобразия. Из идеи царства божия исключены, правда, все созданные государством отношения, бесконечно уступающие живым отношениям божественного союза и способные вызвать у него одно презрение; однако, поскольку государство существовало, и Иисус или община не могли его снять, судьбой Иисуса и верной ему общины становится потеря свободы, ограниченность жизни, пассивность по отношению к господству чуждой власти, которую они презирают, но которая тем не менее полностью предоставляет Иисусу то немногое, что ему от нее нужно, — существование среди своего народа. Вне этой стороны жизни, которая скорее заслуживает наименования не жизни, а возможности жить, [иудейский] дух не только захватил власть над всеми модификациями жизни, но и принял в них в лице государства облик закона и исказил самые чистые, непосредственные, естественные формы, превратив их в определенные установления законов. В царстве божием не может быть других отношений, кроме тех, которые основаны на беспредельной любви и тем самым на совершенной свободе; только красота дарует ей образ,

в котором она являет себя миру и соотносится с ним. Ввиду осквернённости жизни Иисус мог воздвигнуть царство божие лишь в сердце своем, вступать в отношения с людьми лишь для того, чтобы формировать, развивать в них благой дух, который, как он полагал, был в них, для того чтобы сначала создать тех людей, чей мир был бы и его миром. В действительном же своем мире он вынужден был избегать всех живых отношений, поскольку все они находились под знаком смерти, поскольку люди томились под властью иудейского духа; при свободном для обеих сторон отношении он вынужден был бы вступить в союз со всем хитросплетением иудейской законности, а для того, чтобы не осквернить и не рвать отношение, в которое он вступил, ему пришлось бы дать оплести себя его путами, поэтому-то он мог обрести свободу лишь в пустоте, ведь все модификации жизни были связаны. Иисус вынужден был, таким образом, отъединиться от своей матери, своих братьев и родных. Ему не дозволено было любить женщину, иметь детей; он не мог стать ни отцом семейства, ни гражданином, который живет одной жизнью с другими. Судьба Иисуса заключалась в том, чтобы страдать от судьбы своего народа — либо сделать ее своей, нести ее неизбежность, разделять ее удовольствия и соединить свой дух с ее духом, но тем самым он должен был бы пожертвовать красотой, своей связью с божественным; либо оттолкнуть от себя судьбу своего народа и сохранить в себе свою жизнь неразвитой и неизведанной. В обоих случаях ему не дано было выполнить полностью данное ему природой предназначение: он мог либо ощутить только фрагменты его, и то осквернёнными, либо полностью осознать его, познав его образ как сияющее видение, чья сущность есть высшая истина; однако при этом он должен был отказаться от возможности ощутить его, претворить в жизнь, в деяния и действительность. Иисус избрал второе, и судьбой его стало отделение его природы от мира. Того же он требовал от своих друзей: «Кто любит отца или мать, сына или дочь больше, нежели меня, тот не достоин меня». Однако, чем глубже он ощущал эту разделенность, тем труднее становилось ему спокойно нести ее, и вся его деятельность была мужественным отпором, оказываемым его природой миру. Борьба его была чистой и возвышенной, ибо он познал свою судьбу во всей ее полноте и противопоставил ее себе. Противодействие Иисуса и созданной им общины испорченности мира должно было

привести к отчетливому пониманию всей глубины этой испорченности как ими самими, так и теми, в ком еще жил свободный от нее дух, и к отделению их от судьбы мира. Борьба чистого с нечистым — возвышенное зрелище; однако оно легко может стать ужасающим, если нечестивое признает священное, и сплав обоих, претендуя на чистоту, яростно сопротивляется судьбе, уже будучи побежденным ею. Иисус предвидел весь ужас этого разрушения. «Я пришел не мир принести людям, а меч, — сказал он. — Я пришел разделить сына с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее». То, что лишь частично отказалось от своей судьбы, а частично же состоит с ней в союзе, осознавая или не осознавая это смешение, производит в себе самом и в природе страшное разрушение; при смешении природы с тем, что не есть природа, удар, наносимый второму, падет и на первую, пшеница будет растоптана вместе с плевелами, и святая святых природы будет осквернена, ибо она переплелась с нечестивым. Предвидя все это, Иисус и не помышлял о том, чтобы прекратить свою деятельность, оградить мир от грозящей ему судьбы, смягчить его конвульсии и дать ему в минуту гибели утешение и веру в его невиновность.

Таким образом, существование Иисуса было не чем иным, как отделением от мира, бегством от него и обращением к небу, восстановлением в идеальности той жизни, которая завершалась пустотой, и при каждом столкновении была воспоминанием и обращением к богу; но отчасти эта жизнь была и утверждением божественного и, следовательно, борьбой против судьбы; борьба эта находила свое выражение частично в распространении веры в царство божие, в котором должен был раствориться и исчезнуть мир, частично в непосредственной реакции на отдельные стороны судьбы, по мере того как он сталкивался с ними; исключение составлял тот аспект судьбы, который непосредственно проявлялся как государство и в качестве такового осознавался Иисусом — по отношению к нему он сохранял пассивность.

Судьба Иисуса не совпадала полностью с судьбой его общины; поскольку эта община состояла из ряда людей, которые жили в одинаковом отдалении от мира, каждый из них находил среди членов этой общины людей одинаковых с ним взглядов и убеждений; они держались вместе и действительно могли сохранять обособленность от

мира; поскольку же они тем самым реже соприкасались с миром и меньше сталкивались с ним, мир вызывал в них и меньшее раздражение; они в меньшей степени жили в негативной деятельности борьбы, и их потребность в позитивной жизни должна была возрастать, ибо общность отрицания не дает удовлетворения, не есть красота. Отказ от собственности, введение общности имущества, общие трапезы — все это относится скорее к негативной стороне объединения, а не является самим по себе позитивным объединением [50]. Сущность их союза заключалась в обособленности от людей и во взаимной любви; одно неразрывно связано с другим. Эта любовь не должна была и не могла быть единением индивидуальностей, но была единением в боге, и только в боге, — в вере может быть соединено только то, что противопоставляет себе действительность, обособляет себя от нее. Тем самым противопоставление было закреплено и стало существенной частью принципа этого союза. Любовь должна была всегда сохранять форму любви, веры в бога, не становясь живой и не выражая себя в формах жизни, так как каждую форму жизни рассудок может противопоставить себе как свой объект, как действительность. Отношение членов общины к миру должно было превратиться в постоянную боязнь соприкосновения с ним, в страх перед каждой формой жизни, ибо в каждой форме такого рода, поскольку она имеет определенный образ и являет собой лишь какую-либо одну сторону, может быть обнаружена ее недостаточность, а эта недостаточность есть сопричастность миру. Таким образом, союз общины пришел не к примирению с судьбой, а к противоположной иудейскому духу крайности — этот союз не сумел уравновесить крайности в красоте. Иудейский дух фиксировал в качестве действительности модификации природы, отношения жизни; при этом он не только не стыдился их скудости в качестве даров господа, но его гордость, его жизнь состояли в обладании этой действительностью. Дух христианской общины также видел в каждом отношении развивающейся и выражающей себя жизни действительное; однако, поскольку для него как чувства любви самым страшным врагом была объективность, он оставался столь же бедным, как иудейский дух, с той разницей, что он презирал богатство, составляющее цель служения иудейского духа.

Презирающая жизнь мечтательность очень легко мо-

жет перейти в фанатизм, ибо, для того чтобы сохранить себя в своей недоступности каким бы то ни было отношениям, она вынуждена разрушать то, что разрушает ее; и, будь оно даже самым чистым по своей природе, для нее оно является нечистым; она вынуждена наносить удар его содержанию, подчас оскорблять самые прекрасные отношения. Мечтатели последующих времен превратили пренебрежение всеми формами жизни, которые они считали нечистыми, в обязательную пустую бесформенность и объявили войну всем природным инстинктам, основываясь лишь на том, что эти инстинкты всегда ищут внешнюю форму. И тем ужаснее было воздействие этих попыток к самоубийству, эта приверженность пустому единству, чем прочнее были в душах этих людей оковы многообразия. Ибо поскольку в них жило сознание только ограниченных форм, им не оставалось ничего, кроме вызванного их ужасными деяниями и опустошениями бегства в пустоту. Когда же судьба мира стала слишком могущественна и утвердилась рядом с церковью и в самой церкви, которая несовместима с этой судьбой, о бегстве уже нечего было и помышлять. Поэтому великие лицемеры по отношению к природе пытались найти и сохранить противоестественное соединение многообразия мира и безжизненного единства, всех ограниченных отношений закона и человеческих добродетелей с простым духом; в этом единстве они находили пристанище для каждого гражданского действия, для каждого проявления желания и страсти, чтобы тем самым сохранить обманным путем все ограничения и наслаждаться ими, одновременно избегая их.

Поскольку Иисус отказывался от совместной жизни с иудеями и одновременно все время боролся с иудейской действительностью, противопоставляя ей свой идеал, гибель его была предрешена. Он не пытался уйти от этого предначертания своей судьбы, но и не искал ее. Каждый мечтатель, объектом мечтаний которого является только он сам, радостно приветствует смерть; но тот, кто мечтает об осуществлении великого начинания, с болью покидает место, где оно должно было воплотиться в жизнь. Иисус умер с уверенностью, что дело его не погибнет [50a].

* *
*

Негативной стороне судьбы христианской общины, противоположению себя миру, в силу которого модификации жизни становились определенностями, а отношения с ними — преступлением, противостоит ее положительная сторона — узы любви. Распространение любви на целую общину приводит к тому, что она перестает быть живым единением индивидуальностей, что ее наслаждение ограничивается сознанием всех членов общины того, что они любят друг друга. Отсутствие судьбы как результат бегства в нереализованную жизнь легче переносилось ими потому, что они составляли общину, члены которой либо вообще отказывались в своих взаимоотношениях от всех форм жизни, либо определяли их только всеобщим духом любви, т. е. жили не в этих формах. Эта любовь есть божественный дух, но еще не религия. Для того чтобы любовь стала религией, она должна выразить себя в объективной форме. Она — субъективное чувство — должна слиться с представляемым, со всеобщим и тем самым обрести форму существа (Wesens), которому можно поклоняться и которое этого достойно. Потребность силой фантазии соединить в прекрасном, в боге субъективное и объективное, чувство и его стремление к предметности, рассудок, эта потребность, самая высокая потребность человеческого духа, есть стремление к религии. Эту потребность христианской общины не могла удовлетворить вера в бога, ибо в своем боге члены общины неизбежно обнаруживали лишь свое совместное чувство; в боге мира соединены все существа, но члены общины не соединены в нем в качестве таковых; их гармония не есть гармония целого, в противном случае они не составляли бы общины, не были бы связаны взаимной любовью. Божество мира не есть отражение их любви, божественного в них. Потребность в религии у Иисуса находила свое удовлетворение в боге целого, ибо его обращением к богу было каждое его столкновение с миром, его бегство от мира. Иисусу нужно было только противоположное миру, в котором коренилась и сама его противоположность; он был то же самое, что и его отец, был един с ним. Что же касается его общины, то она в меньшей степени сталкивалась с миром, она жила вне действенной борьбы с ним, и ей посчастливилось в том смысле, что она не ощущала постоянного раздражения

против мира; поэтому она не была «вынуждена» постоянно бежать от мира к противоположному ему, к богу. В своей совместной жизни, в любви члены общины находили наслаждение, нечто реальное, некое подобие живого отношения, но поскольку каждое отношение противополагается тому, к чему оно относится, а чувство имеет еще в качестве противоположного себе действительность или, в субъективном выражении, ее возможность, рассудок, то недостаточность этого отношения должна быть восполнена чем-то объединяющим то и другое. Община имеет потребность в боге, который есть бог общины, в котором находит свое выражение именно ее всеисключающая любовь, ее характер и отношение ее членов друг к другу, — и в боге не в виде символа, не в виде аллегории, не как персонификация некоего субъективного, чья обособленность от своего [изображения] отчетливо бы осознавалась, а в боге, который был бы в сердце чувством и одновременно предметом, чувством в качестве проникающего во все сердца духа, остающегося при этом сущностью, хотя каждый член общины и осознает свое чувство как единичное.

Сфера любви, сердца, отказавшиеся в своих взаимоотношениях от всех прав на особенное и соединенные только совместной верой и надеждой, чье наслаждение и радость составляет лишь чистое единодушие любви, есть маленькое царство божье. Однако их любовь не есть религия, ибо единение, любовь людей не содержат одновременно и изображения этого единения. Любовь соединяет их, но любящие не познают этого единения, а там, где они познают, они познают лишь обособленное. Для того чтобы явилось божественное, невидимый дух должен быть соединен с видимым таким образом, чтобы все наличествовало в одном: познание и чувство; чтобы имел место совершенный синтез, законченная гармония, чтобы гармония и гармоническое были едины. В противном случае [любовь] в ее отношении к целостности доступной разделению природы остается[*] лишь стремление, которое слишком мало для бесконечности мира и слишком велико для его объективности, и поэтому не может быть удовлетворено; остается неистребимое, неудовлетворенное стремление к богу.

После смерти Иисуса ученики его напоминали овец, у которых нет больше пастыря. Они потеряли друга; к то-

[*] Любовь как она есть.

му же они все время продолжали надеяться, что он и есть тот, кто освободит Израиль (Лук. XXIV, 21), а с его смертью исчезла и эта надежда; он все унес с собой в могилу, и его дух не остался в них [*]. Их религия, их вера в чистую жизнь были полностью связаны с индивидуумом, с Иисусом. В нем олицетворялись их живые узы, данное им в откровении, принявшее определенный образ божество; в нем явился им бог, в его индивидуальности соединились для них неопределенность гармонии и определенное в живом человеке. Его смерть отбросила их опять к разделенности видимого и невидимого, духа и действительности. Правда, они сохранили воспоминание об этой божественной сущности, теперь далекой от них; потрясение, произведенное в них его смертью, со временем должно было сгладиться, умерший не мог оставаться для них просто мертвым, скорбь о преданном тлению теле должна была постепенно уступить место созерцанию его божественности. Тогда встанет из гроба и явится им нетленный дух и образ чистой человечности; однако почитанию этого духа, наслаждению от созерцания этого образа будет сопутствовать воспоминание о его жизни, и этот высокий дух обретет в своем прежнем существовании свою противоположность. Его воображаемое присутствие соединится со стремлением, выражающим лишь потребность в религии, однако тем самым община еще не обретает своего бога.

Этому образу во всей его красоте и божественности недоставало жизни; божественному в общности любви, в общности этой жизни недоставало образа и формы. В воскресшем же и в вознесенном на небо образ вновь получил жизнь, а любовь — выражение ее единения. В этой новой связи духа и тела исчезло противоречие между живым и мертвым, противоположности соединились в боге. Жажда любви обрела самое себя в виде живого существа и может наслаждаться самой собой, почитание этого существа и есть теперь религия общины. Потребность в религии находит свое удовлетворение в этом воскресшем Иисусе,

---

[*] Через два дня после смерти Иисус воскрес из мертвых, и вера вернулась к ним. Вскоре после этого святой дух низошел на них, и воскресение Иисуса стало основой их веры и их спасения. Поскольку воздействие воскресения оказалось таким сильным, поскольку событие это стало центром их веры, потребность их в этом была, по-видимому, очень глубока.

в этой воплотившейся в образ любви. Отношение к воскресению Иисуса как к некоему происшествию соответствует точке зрения историка, далекого от религии. Вера или неверие в воскресение как в действительное событие (если они лишены религиозного интереса) есть дело рассудка, деятельность которого — установление объективности — знаменует собой конец религии[51]; поэтому ссылаться на рассудок означает абстрагироваться от религии. Впрочем, рассудок также как будто вправе иметь по этому вопросу свое суждение, так как объективная сторона бога не есть только образ любви, но существует и для себя, занимая в качестве действительности определенное место в мире действительного. Поэтому-то и трудно сохранить во всей его красоте религиозный аспект воскресшего Иисуса, воплотившуюся в образ любовь, ибо богом он стал только благодаря апофеозу, божественность его — лишь обожествление того, кто существовал и в действительности. Он жил в качестве индивидуума, человека, умер распятым на кресте и был похоронен. Это позорное пятно человеческой природы — нечто совсем иное, чем обычный образ бога. Объективное в боге, его образ, объективно лишь постольку, поскольку оно есть отображение объединяющей общину любви, лишь чистое противоположение ей, и не содержит ничего, что не содержалось бы в самой любви (но здесь только в виде противоположения), что не было бы одновременно чувством. Здесь же к образу воскресшего, к единению, ставшему существом, присоединяется еще нечто полностью объективное, индивидуальное; оно должно сочетаться с любовью, но в качестве индивидуального, противоположенного остается прочно установленным для рассудка, и тем самым становится действительностью, которая грузом повисает на божественном и тянет его вниз, тогда как бог должен парить между беспредельностью, бесконечностью неба и землей, этим средоточием одних ограниченностей. О двойственности природы Иисуса невозможно забыть. Подобно Геркулесу, который стал полубогом, после того как сжег себя на костре, обожествленный Иисус вознесся только после смерти. Однако если в одном случае алтари воздвигаются только воплощению мужества, герою, ставшему богом, который уже ни с кем не борется и никому не служит, то в другом — алтари и молитвы обращены не только к вознесенному герою; не только воскресший несет спасение грешникам и вызывает их восторг; они поклоняются и тому, кто их учил, кто

пребывал среди них и был распят на кресте. Это необычайное соединение и заставляло в течение многих веков бороться и страдать миллионы ищущих бога душ.

Не на образ раба, не на воплощение униженности в качестве оболочки божественного наталкивается потребность в религии — так было бы, если бы действительность удовлетворялась значением преходящей оболочки; напротив, она должна остаться прочной и постоянной [еще] в самом боге и принадлежать к его сущности, сама индивидуальность должна быть предметом поклонения. И сброшенная в гробу оболочка действительности вновь поднялась из гроба и повисла на воскресшем, ставшем богом. Эта печальная потребность общины в действительном находится в тесной связи с ее духом и его дальнейшей судьбой.

Ее любовь, превращающая каждый жизненный образ в сознание некоего объекта и тем самым презирающая его, узнала, правда, в воскресшем самое себя воплощенной в образ; однако для общины воскресший Иисус был не только любовью, ибо, поскольку их любовь была далека от мира, находила свое выражение не в развитии жизни, не в красоте ее отношений, не в формировании естественных отношений, поскольку их любовь должна была быть любовью, а не жизнью, для совместной веры в нее необходим был какой-нибудь критерий ее познания. Поскольку такая любовь сама по себе не создавала полного единения, нужны были иные узы, которые соединили бы общину и в которых она обрела бы одновременно и уверенность во всеобщей любви. Община должна была познать себя в какой-либо действительности. Она нашла ее в одинаковости веры, в том, что члены общины одинаково восприняли учение, имели одного наставника и учителя. Характерное для духа этой общины свойство заключается в том, что божественное, объединяющее их имеет для них форму некой данности. Духу, жизни никогда ничего не бывает дано: то, что получил дух, есть то, чем он сам стал, это настолько вошло в него, что стало его модификацией, его жизнью. Напротив, в лишенной жизни любви общины дух любви остался столь скудным, ощущал себя столь пустым, что не мог полностью познать в себе дух, который взывал к нему, не мог познать его в себе живым и остался чуждым ему. Соединение же с чуждым и ощущаемым как чуждый духом есть сознание своей зависимости от него. Поскольку любовь общины вышла за

свои собственные пределы, распространившись на множество людей, и поэтому, восполнив свое идеальное содержание, потерпела ущерб в жизни, ее идеал любви, который не нашел своей реализации, стал для нее позитивным; она видела в нем противопоставленность себе и ставила [себя] в зависимость от него. В ее духе укоренилось сознание ученичества, укоренилась идея господина и наставника; дух ее не нашел полного выражения в образе воплощенной любви; характерное для него свойство — сознание того, что он нечто получил, что он воспринял некое учение, что он ниже своего наставника, могло найти свое выражение только в образе такой любви, с которой была связана действительность, противостоящая общине.

Это высшее, противоположное духу общины, не есть величие бога, необходимое для него, ибо в нем единичное не познает [себя] самого в качестве равного ему, но в нем содержится целостный дух соединенных в нем всех, это величие есть позитивное, объективное, в котором заключено столько же чуждого, столько же господства, сколько в духе общины зависимости. В этом сообществе зависимости, сообществе, связанном тем, что оно создано его основателем, в этом проникновении в ее жизнь элементов исторического, действительного община познавала свои реальные узы, прочность своей объединенности — все то, что она не способна была ощутить в своей безжизненной любви.

Здесь-то судьба и подстерегала общину, которая в своей чистой, стоящей вне всего мирского любви как будто была неподвластна ей; судьба, сложившаяся в результате распространения этой любви (которая стояла вне каких бы то ни было отношений) на членов общины, с одной стороны, все более раскрывалась вместе с увеличением самой общины; с другой, — в ходе расширения община все более сближалась с судьбой мира, то бессознательно воспринимая множество ее сторон, то оскверняя себя в борьбе с ней.

Лишенное божественности объективное, поклонение которому считается обязательным, никогда не станет божественным, какой бы пышностью оно ни было окружено.

Правда, человеческая жизнь Иисуса также полна знамений неба: его рождение связано с вмешательством высших существ, сам он однажды был преображен в си-

яющий светлый образ [*]. Однако и эти формы небесного стоят вне действительности, и назначение всех божественных сущностей, окружающих данный индивидуум, лишь в том, чтобы еще сильнее бросался в глаза контраст между ними и им. В еще меньшей степени, чем подобный преходящий нимб, могут возвысить образ Иисуса те его деяния, которые считаются божественными и творцом которых является он сам. Чудеса, не только связанные с его личностью, но и вызванные его внутренней силой, как будто могут служить достойными бога атрибутами, могут характеризовать бога; можно предположить, что божественное в них самым тесным образом соединено с объективным и что тем самым исчезает жесткое противопоставление и простое сочетание противоположностей. Эти чудесные деяния совершает человек, кажется, что он и божественное неразделимы. Между тем, чем теснее эта неразделенность, которая, однако, не становится единением, тем больше бросается в глаза неестественность этого сочетания противоположностей.

В чуде, являющем собой поступок (Handlung), рассудку дана связь между причиной и действием (Wirkung), тем самым признается наличие сферы его понятий; вместе с тем, однако, его сфера разрушается тем, что причина не есть нечто столь же определенное, как действие, а мыслится как нечто бесконечное. Ибо связь причины и действия есть для рассудка равенство определенности, а их противоположение состоит лишь в том, что в одном случае эта определенность есть деятельность, в другом — ее допущение; здесь же в самом поступке бесконечное с его бесконечной деятельностью должно вместе с тем иметь весьма ограниченное действие. Не снятие сферы рассудка есть неестественное, а то, что он *одновременно* полагается и снимается. Подобно тому как полагание бесконечной причины противоречит полаганию конечного действия, бесконечное снимает и определенное действие. С точки зрения рассудка бесконечное здесь лишь негативное, неопределенное, с которым связывают нечто определенное; со стороны бесконечного как сущего [оно] есть действующий дух, а определенность действия духа есть негативная сторона этого действия; лишь с другой точки зрения его поступки могут явить себя в сравнении как

[*] Однако возлюбленный сын божий всегда остается при этом человеком, пребывает в низком образе.

определенные; в себе, по своему бытию, они суть снятие определенности и бесконечны в самих себе. Когда действует бог, он действует в качестве одного духа на другой дух. Обычное действие предполагает наличие предмета, на который происходит воздействие, но действие духа есть снятие этого предмета. Выход за свои пределы божественного есть лишь развитие, в ходе которого оно, снимая противоположенное ему, изображает самого себя в соединении; в чудесах же дух являет себя в действии на тела [*], и тогда причина уже не есть воплощенный в форме дух, образ которого, лишь рассмотренный в своем противоположении, как тело, равное другому и допускающее свое противоположение ему, мог бы выступить в качестве одной из сторон причинно-действенной связи; подобная связь была бы общностью между духом, который лишь постольку есть дух, поскольку у него нет ничего общего с телом, и телом, которое лишь постольку есть тело, поскольку у него нет ничего общего с духом, ибо между духом и телом нет ничего общего, они являют собой две абсолютные противоположности. Их соединение, в котором исчезает их противоположность, есть жизнь, т. е. воплощенный в образе дух. И если он действует в качестве божественного, неразделенного, то его действование есть союз с родственной сущностью, с божественным и создание, развитие нового, изображение их единения. Если же дух действует в другом, противоположном образе в качестве враждебного, господствующего, то он забыл о своей божественности. Чудеса потому суть выражение не-бо-

---

[*] Этот род воздействия предполагает разделение самого божественного, которое сохраняется даже еще и в соединении. Чудо — это выражение наиболее далекого от божественности господства над мертвым; не свободный союз родственных сущностей и создание новых, а господство духа, который есть дух лишь постольку, поскольку у него нет ничего общего с телом, и тела, которое есть тело потому, что у него нет ничего общего с духом. Неоднородные начала, соединенные в качестве причины и действия, едины в одном понятии, но дух и тело или жизнь и смерть не имеют ничего общего друг с другом; их соединение невозможно даже в понятии, и они не могут быть связаны в качестве причины и действия, ибо они абсолютно противоположны. Низводя божественное до причины, человек не возвышается до него. Чудо — подлинное creatio ex nihilo, и нет мысли, менее соответствующей божественному, чем эта, ибо здесь речь идет об уничтожении или создании совершенно чуждой силы, подлинной actio in distans. И если в истинно божественном заключено единство, если в нем обретается покой, то божественное в чудесах есть полная разорванность природы.

жественного, что они являют собой нечто самое неестественное и содержат в себе наиболее резкое противоположение духа и тела, связанных воедино с чудовищной жесткостью. Божественное действование есть восстановление и выражение единства [*], чудеса — величайшая разорванность.

Следовательно, пробудившееся ожидание того, что действительность, соединенная с просветленным, преображенным в бога Иисусом, возвысится до божественного посредством чудодейственных деяний этого действительного, ни в коей мере не оправдывается; более того, оно еще подчеркивает жесткость этого присоединения действительного. Однако для [нас] это настолько более очевидно, чем для членов первой христианской общины, насколько мы более рассудительны, чем эти проникнутые восточным духом люди, которые не столь безусловно разделяли дух и тело, отводили рассудку меньшее число объектов. Там, где мы познаем рассудком определенную действительность, историческую объективность, там они подчас находят дух, а там, где мы полагаем лишь чистый дух, они видят его воплощенным в тело; примером последнего может служить форма, в которой они [воспринимают] то, что мы именуем бессмертием, точнее, бессмертием души. Они понимают его как воскресение тела. Обе эти точки зрения образуют крайности по отношению к греческому духу: первая — крайность разума, противополагающего рассудку и его объекту, мертвому телу, душу, негативное; вторая — крайность своего рода позитивной способности разума, полагающего тело как живое, тогда как одновременно он берет его в качестве мертвого. Для греков тело и душа составляли единый живой образ, в обеих же крайностях смерть есть разъединение тела и души, причем в одном случае тело не имеет больше для души никакого значения, в другом — тело обретает постоянное существование и без жизни. К тому, что мы познаем только рассудком и считаем только действительным, или, что то же самое, чуждым духом, первые христиане примешивают свой дух. В книгах иудеев мы обнаруживаем истории из прошлого, индивидуальные похождения и исчезнувший дух людей; в богослужении иудеев — действия по приказу, дух, цель и идеи которого для нас утеряны, не содержат истины. Для них во всем этом еще были истина и дух, но *их* истина, *их* дух — они не дали им стать объ-

[*] и наивысшего наслаждения природы.

ективными. Дух, который иудеи усматривают в отдельных высказываниях пророков и в других своих книгах, заключается (для них) не в том, что они находят в словах пророков предсказания действительности или сами ищут возможность применить их к этой действительности. Здесь — лишь неуверенное, безотчетное колебание между действительностью и духом. С одной стороны, в действительности усматривают лишь дух, с другой, — действительность сама существует как таковая, но не фиксируется. Для того чтобы пояснить нашу мысль примером, обратимся к Иоанну (XII, 14 и след.). В том, что Иисус въехал в Иерусалим на осле, Иоанн видит осуществление слов пророка, который в своем вдохновении предсказал это событие; Иоанн полагает, что действительность подтверждает истину этого предсказания. Данные о том, что подобные места в книгах иудеев в значительной своей части оказались неподлинными, что они часто противоречат смыслу оригинального текста или истолкованы обратно тому смыслу, который они обретают в контексте, что они относятся к совсем иной действительности, к современным пророкам обстоятельствам и людям или, наконец, просто служат выражением сугубо личного пророческого вдохновения, — все эти данные могут быть направлены лишь против действительности того отношения, которое апостолы устанавливали между этими указаниями и обстоятельствами жизни Иисуса, а не против истины и духа этого отношения; это столь же верно, как то, что истина этого отношения не может быть обнаружена и в строгом, объективном мнении, будто подлинные слова и ви́дения пророков являют собой предсказания последующих действительных событий. Дух того отношения, которое друзья Иисуса усматривают между ви́дением пророков и событиями из жизни Иисуса, не может быть полностью постигнут, если полагать его только в сравнении сходных ситуаций, подобно тому как мы при описании какого-либо положения подчас ссылаемся на определенные выражения древних писателей. В вышеприведенном примере Иоанн совершенно определенно говорит, что друзья Иисуса постигли эту связь только после прославления Иисуса, после того как на них низошел дух. Если бы Иоанн видел в данном отношении лишь предположение, случайное сходство различных ситуаций, ему не понадобилось бы подобное замечание; оно свидетельствует о том, что это ви́дение пророка и данное событие в жизни

Иисуса едины в духе. Поскольку же само отношение есть лишь в духе, объективное воззрение на это отношение как на совпадение действительного с индивидуальным оказывается несостоятельным. Этот дух, столь далекий от того, чтобы фиксировать действительность или превращать ее в нечто неопределенное, дух, познающий в ней лишь духовное, а не индивидуальное, особенно отчетливо выражен у Иоанна (XI, 51), когда Иоанн, упоминая об изречении Кайафы и его практическом применении — лучше, чтобы один человек умер за народ, нежели весь народ оказался под угрозой гибели, — говорит, что Кайафа сказал это не от себя как индивидуум, а в качестве первосвященника, предрекающего в пророческом вдохновении (ἐπροφητεύδεν[52]) грядущие события. То, что мы рассматривали бы как орудие божественного провидения, в том Иоанн увидел нечто преисполненное духа, ибо ничто не было более чуждо взглядам Иисуса и его друзей, чем та точка зрения, которая во всем видит машину, орудие, инструмент; основой их восприятия была высокая вера в дух. И там, где обычно усматривают единство совпадающих поступков, самих по себе лишенных этого единства, преднамеренной целостности действия, и где подобные поступки (как, например, поступок Кайафы) рассматриваются как подчиненные упомянутому действию, неосознанно направляемые им в их соотношении к единству, рассматриваются как действительность, как орудия, там Иоанн видит единство духа, а в самом этом поступке — действующий дух целостного действия. Иоанн говорит о Кайафе как о человеке, преисполненном того же духа, в котором была заключена неизбежность судьбы Иисуса.

Таким образом, в душе апостолов чудеса теряют ту жесткость, которую создает для нас противоположенность в них духа и тела: ведь совершенно очевидно, что апостолы были лишены того рассудочного восприятия европейцев, которое все, осознаваемое ими, полностью лишает духа и фиксирует в качестве абсолютной объективности, действительности, прямо противоположной духу; очевидно, что познание апостолов было скорее неким неопределенным парением между действительностью и духом; оно, правда, их [действительность и дух] разделяло, но разделяло не столь категорично; впрочем, оно еще не замкнулось в чистой природе, а само уже давало отчетливую противоположенность, которая при дальнейшем развитии должна была стать сочетанием живого и мертвого,

божественного и действительного; это парение между действительностью и духом, поставившее рядом с просветленным Иисусом, Иисусом, ставшим богом, действительного Иисуса, указывало глубочайшему религиозному чувству на то, в чем состоит умиротворение, но не давало его, превращая тем самым это чувство в бесконечное, неистребимое и неудовлетворенное стремление. Ибо этому тоскливому стремлению всегда, даже в самых дерзновенных его мечтах, в экстазе наиболее тонко организованных, преисполненных глубочайшей любви душ, противостоит индивидуум, нечто объективное, личность, соединения с которой жаждут их самые глубокие и прекрасные чувства; однако подобное соединение — именно потому, что здесь речь идет об индивидууме, — остается навеки неосуществимым, ибо он все время замыкается в этом противопоставлении, запечатлевается в их сознании и не позволяет религии стать совершенной жизнью.

Это основное свойство христианской религии, противоположение в божественном — божественное всегда должно быть только в сознании, но не в жизни — характерно для всех форм христианской религии, выявившихся в ходе ее дальнейшей судьбы: от восторженного экстаза мечтателей, которые отказываются от всего многообразия жизни (даже от самых чистых его проявлений, когда дух наслаждается самим собой) и которые ищут в своем сознании только бога, следовательно, только в смерти способны устранить противоположенность личности, до действительности самого многообразного сознания, единения с судьбой мира и противопоставления бога этой судьбе; противопоставление это может ощущаться во всей деятельности человека и во всех проявлениях жизни, когда за право этого единения с миром расплачиваются сознанием подчиненности и ничтожности такого противопоставления, — это свойственно католической церкви; оно может, подобно тому как это делается в протестантской церкви, совершаться лишь в более или менее благочестивых мыслях, когда либо гневный, карающий бог противостоит позорной и преступной жизни — это мы находим в ряде сект данной церкви, — либо милосердный бог противостоит такой жизни, все радости которой идут от бога, получены от него в качестве благодеяний и даров, в качестве действительности; в этой действительности парящий над ней дух, принявший форму идеи человека, преисполненного божественного начала, идеи пророков и т. д., низво-

дится до уровня исторической, объективной точки зрения. Между этими крайностями — многообразного или более ограниченного сознания милосердия, гнева или равнодушия бога по отношению к миру,— между крайностями, которые находятся в рамках противопоставления бога и мира, божественного и жизни, пролегал путь христианской церкви; она двигалась по кругу, проходя его то в одном, то в другом направлении. Однако ей по самой ее сущности не дано было обрести покой в безличной живой красоте, и судьбой ее было, что церковь и государство, богослужение и жизнь, благочестие и добродетель, духовная и светская деятельность никогда не могли слиться в единое целое.

ФРАГМЕНТ СИСТЕМЫ 1800 г.

...считается абсолютным[1] противоположением. Один из видов противоположения есть множественность живых существ. Их следует рассматривать как организации; противополагается множественность жизни; часть этой множественности (и эта часть сама есть бесконечное множество, ибо она жива) рассматривается только в соотнесенности, как нечто, обладающее бытием лишь в соединении; другая часть (также бесконечное множество) рассматривается лишь в противоположении, как нечто, обладающее бытием лишь посредством отделения от первой части, тем самым и первая часть также определяется как нечто, обладающее бытием только посредством отделения от второй. Первую часть мы называем организацией, индивидуумом. Само собой разумеется, что эта жизнь, многообразие которой рассматривается лишь в соотнесенности, чье бытие есть эта соотнесенность, может быть одновременно рассмотрена, с одной стороны, как различная в самой себе, как простое множество; его соотнесенность не более абсолютна, чем отделение этого соотнесенного; с другой стороны, это множество следует мыслить, учитывая возможность для него [вступить] в соотнесенность с тем, что исключено из него, возможность потери индивидуальности или установления связи с тем, что было исключено. В равной степени и многообразие, исключенное из органического целого, которое обладает бытием лишь в противоположении, должно быть положено одновременно не [только] как для-себя-бытие, абстрагированное от упомянутой организации, абсолютно многообразное в себе, вместе с тем состоящее в самом себе в соотнесенности, но

и как находящееся в связи с исключенным из него живым. Понятие индивидуальности включает в себя противоположение бесконечному многообразию и связь с ним. Человек есть индивидуальная жизнь, поскольку он есть иное, чем все элементы и бесконечность индивидуальной жизни вне его; он есть индивидуальная жизнь лишь постольку, поскольку он един со всеми элементами, со всей бесконечностью жизней вне его; он есть только постольку, поскольку целокупность жизни разделена: он есть одна часть, все остальное — другая; и он есть только постольку, поскольку он не есть часть и ничто не обособлено от него. Если предпослана, фиксирована неразделенная жизнь, мы можем рассматривать живых [*] как проявления жизни, как ее изображения, многообразие которых положено, и положено как бесконечное потому, что положены проявления жизни, рефлексия же фиксируется в этом случае как покоящаяся, устойчивая, как твердые точки, как индивидуумы. Если же предпосылкой служит живое, а именно мы в качестве наблюдающих, то жизнь, положенная вне нашей ограниченной жизни, есть бесконечная жизнь бесконечного многообразия, бесконечного противоположения, бесконечной соотнесенности. В качестве множественности она есть бесконечное множество организаций, индивидуумов; в качестве единства — единственное, организованное, разъединенное и соединенное целое — природа. Она есть полагание жизни, ибо рефлексия перенесла в жизнь свои понятия о соотнесенности и разъединенности, о единичном, в себе существующем, и всеобщем, связанном, следовательно, об ограниченном в одном случае, о неограниченном — в другом, и посредством полагания сделало жизнь природой.

Так как жизнь в качестве бесконечности живых существ или бесконечности форм и тем самым в качестве природы есть бесконечная конечность, безгранично ограниченное, так как в ней есть соединение конечного и бесконечного и отъединение их, и природа не есть сама жизнь, а есть жизнь, фиксированная рефлексией, хотя и самым достойным образом, то наблюдающая природу мыслящая жизнь ощущает (или назовите это как хотите) данное противоречие, это единственное устойчивое существующее еще противоположение самой себя беско-

---

[*] которых мы именно потому, что положено множество, должны вместе с тем рассматривать как бесконечное множество.

нечной жизни; или: разум еще познает односторонность подобного полагания, подобного наблюдения, — и эта мыслящая жизнь извлекает из формы, из смертного, преходящего, бесконечно себе противополагаемого, себя побеждающего живое, свободное от преходящего, соотнесенность, без мертвого и умерщвляющего себя многообразия, извлекает не единство, мысленную соотнесенность, но жизнь во всей ее полноте, всесильную и бесконечную, и называет ее богом, она перестает быть мыслящей или наблюдающей, ибо в ее объекте нет ничего рефлектированного, ничего мертвого [*].

Подобное возвышение человека — не от конечного к бесконечному, ибо они — лишь продукт рефлексии, и, поскольку они таковы, их разделение абсолютно, но от конечной жизни к жизни бесконечной — подобное возвышение человека есть религия. Бесконечную жизнь можно называть духом в противоположность абстрактному множеству [**], ибо дух есть живое единение многообразного в противоположность многообразию как его форме (которую составляет многообразие, заключенное в понятии жизни), не в противоположность ему в качестве отделенного от него, мертвого, простого множества, ибо в этом случае дух являл бы собой простое единство, которое именуется законом и есть лишь нечто мысленное, неживое. Дух есть приносящий жизнь закон в единении с многообразным, которое тем самым становится живым. Если человек полагает это оживленное многообразие как большое количество многих и одновременно в соединении с тем, что привносит эту жизнь, то эти единичные жизни становятся органами, а бесконечное целое — бесконечной целокупностью жизни. Если же человек полагает бесконечную жизнь как дух целого вне себя, так как он сам есть ограниченное, и одновременно самого себя полагает вне себя, ограниченного, и возвышает себя до живого, соединяется с этим живым самыми глубокими узами, то он поклоняется богу.

Если здесь многообразие уже не положено в качестве такового, но выступает вместе с тем полностью в соотношении с живым духом, в качестве оживленного органа, то тем самым нечто было бы исключено и осталась бы незавершенность и противоположение, а именно мертвое.

---

[*] но поклоняется ему.
[**] мертвого.

Другими словами, если многообразие положено в отношении лишь как орган, то исключено само противоположение, между тем жизнь нельзя рассматривать только как соединение, соотношение, но следует рассматривать и как противоположение. Если я говорю, что жизнь есть связь противоположения и соотношения, то эта связь может быть в свою очередь изолирована, и допустимо возражение, согласно которому [она] должна противостоять отсутствию связи, тогда мне следовало бы сказать, что жизнь есть связь связи и ее отсутствия, т. е., другими словами, каждое высказывание есть продукт рефлексии; поэтому применительно к каждому положенному можно показать, что если нечто положено, то одновременно не положено другое, и эту безостановочную гонку надо раз навсегда обуздать, запомнив, что то, например, что мы называем связью синтеза и антитезиса, не есть положенное, рассудочное, рефлектированное, но его единственное доступное для рефлексии свойство заключается в том, что оно есть бытие вне рефлексии. В живом целом одновременно положены смерть, противоположение, рассудок, а именно в качестве многообразия, которое есть живое и в качестве живого может полагать себя целым, в силу чего оно одновременно есть и часть, т. е. то, для чего существует мертвое и которое само мертво для другого. Это бытие в качестве части, свойственное живому, снимается в религии, ограниченная жизнь возвышается до бесконечного; и только благодаря тому, что конечное само есть жизнь, оно несет в себе возможность возвыситься до бесконечной жизни. Именно потому философия кончается там, где начинается религия, ибо философия есть мышление, следовательно, знает, с одной стороны, противоположность не-мышления, с другой — мыслящего и мыслимого. Ее задача — выявлять во всем конечном бесконечность и требовать усовершенствования конечного посредством разума и особенно познавать заблуждения, совершенные ее собственным бесконечным, и тем самым полагать истинное бесконечное за пределы своей сферы. Возвышение конечного до бесконечного характеризует себя как возвышение конечной жизни до бесконечной, как религию именно благодаря тому, что оно не полагает бытие бесконечного как бытие посредством рефлексии, как объективное или субъективное, ибо в этом случае оно присоединило бы к ограниченному ограничивающее, и его также познало бы затем как положенное, как ограниченное, вновь нашло бы для

него ограничивающее и потребовало бы продолжения этого до бесконечности; такая деятельность разума есть также возвышение до бесконечности, но эта бесконечность есть...

* *
*

объективный центр; для всех народов он был восточной частью храма, а для чтущих невидимого бога — лишь это отсутствие формы в определенном пространстве, лишь место. Однако это лишь противоположенное, чисто объективное, только пространственное не обязательно должно оставаться в этой неполноте полной объективности, оно может само, т. е. в качестве для себя существующего, вернуться через форму к собственной субъективности. Божественное чувство, бесконечное, ощущаемое конечным, обретает завершенность лишь благодаря присоединению рефлексии, благодаря тому, что она пребывает над ним. Отношение ее к чувству есть, однако, лишь познание его как чего-то субъективного, лишь сознание чувства, разделенная рефлексия над разделенным чувством; чистая пространственная объективность предоставляет точку объединения для многих; и объективность, получившая форму, есть вместе с тем (и это должно быть) из-за связанной с ней субъективности не истинная, а лишь возможная объективность, [она] может быть мыслима как таковая, но это не обязательно, поскольку она не есть чистая объективность. И тем самым, подобно тому как выше была положена в качестве необходимой антиномия времени, момент и время жизни, полагается и объективная антиномия применительно к предмету. Бесконечная в неизмеримости пространства сущность есть вместе с тем в определенном пространстве, подобно тому как

Тот, кого не вмещает
небо и небо небес,
Покоится теперь на коленях
Марии! [2]

В религиозной жизни его отношение к объектам, его поступки истолковывались как сохранение жизни или привнесение жизни в объекты; при этом вспоминается и его судьба, которая вынуждала его подчас оставлять объективное объективным или даже превращать живое в объекты. Возможно, что это превращение в объект обязательно лишь в данную минуту, что жизнь вновь уда-

лится от него, сама освободит себя от него и предоставит угнетенное его собственной жизни и ее воскресению. Однако необходимо, чтобы она полагала себя и в прочное отношение с объектами и сохраняла бы им их объективность вплоть до полного уничтожения. При всем показанном выше совершенствовании, усилении религиозного объединения остается еще возможность лицемерия, а именно посредством особенного, оставленного для себя имущества. Прочное обладание вещами не дало бы человеку выполнить негативно выраженное условие религии: быть свободным от абсолютной объективности, возвыситься над конечной жизнью. Он был бы не способен соединиться с бесконечной жизнью, если бы он сохранил что-либо для себя, стремился господствовать или нес бы зависимость. Поэтому от своего имущества, необходимость которого есть его судьба, он жертвует лишь кое-что, ибо судьба его необходима и не может быть снята: часть он уничтожает перед божеством, уничтожением остального он, насколько это возможно, преодолевает особенность посредством сообщества с друзьями в силу того, что она лишенный цели преизбыток. Посредством бесцельности одного этого уничтожения, посредством этого уничтожения ради уничтожения он заглаживает свое остальное частное отношение целенаправленного уничтожения и вместе с тем завершает объективность объектов через несоотнесенное с собой уничтожение, его полнейшую не-соотнесенность (Beziehungslosigkeit), смерть, и если все-таки еще остается необходимость соотносимого (beziehenden) уничтожения объектов, то и это бесцельное уничтожение ради уничтожения иногда встречается, и именно оно оказывается единственным религиозным по отношению к абсолютным объектам.

Остается лишь кратко упомянуть о том, что в остальном внешнее пространственное окружение в качестве необходимого ограничения должно не столько само по себе занимать нас своей лишенной цели красотой, сколько посредством целенаправленного внимания к прекрасному указывать на нечто другое; и что сущность богослужения заключается в том, чтобы снять созерцающее или мыслящее рассмотрение объективного бога или, вернее, вместе с субъективностью живых существ растворить его в радости, в радости пения, телодвижений, в своего рода субъективном проявлении, которое подобно звучащей речи может с помощью правил стать объективным и

прекрасным, стать танцем — в радости многообразных занятий, распорядке приношений, жертвований и т. п. Это множество проявлений и тех, кто проявляется, требует в свою очередь установления единства, порядка, которые в качестве живого воплощаются в упорядочивающем, в приказывающем, в священнослужителе; и если преисполненная потребностей внешняя жизнь людей в значительной степени обособилась, то и он становится обособленным, не говоря уже о других следствиях в их законченности.

Подобное более полное соединение в религии, подобное возвышение конечной жизни до жизни бесконечной, при котором остается так мало конечного, ограниченного, т. е. чисто объективного или чисто субъективного, насколько это вообще возможно, когда каждое возникшее даже в этом возвышении и усовершенствовании противоположение вновь совершенствуется, не есть нечто абсолютно необходимое. Религия есть вообще любое возвышение конечного до бесконечного как до положенной жизни; и оно необходимо, ибо конечное обусловлено бесконечным. Однако ступень противоположения и соединения, на которой останавливается определенная природа данного человеческого рода, случайна, если иметь в виду неопределенную природу. Наиболее полное совершенство доступно тем народам, чья жизнь в наименьшей степени разорвана и разъединена, т. е. народам счастливым; более несчастные народы не могут достигнуть этой ступени, но *должны* в своем разъединении заботиться о сохранении одного звена этого совершенства, независимости. Им не дозволено стремиться к потере ее, их наивысшей гордостью должно быть сохранение в неприкосновенности разъединения, сохранение одного (das Eine); с субъективной точки зрения это можно рассматривать как самостоятельность или с иной — как чуждый, отдаленный, недостижимый объект; обе эти точки зрения можно считать совместимыми, несмотря на то, что, чем сильнее разъединение, тем чище «я» и тем отдаленнее от человека объект, тем больше он уходит ввысь; чем больше и отъединеннее внутренняя глубина, тем больше и отъединеннее все внешнее, и если это последнее положено как самостоятельное, то человек должен казаться еще более угнетенным. Однако именно эта зависимость от непомерно большого объекта есть то, что сохраняется как отношение (Beziehung). Какую сторону охватывает сознание — слу-

чайность. Это может быть страх перед богом, бесконечно возвышающимся над небом всех небес, над всеми связями, всякой сопричастностью, парящим в своем неизмеримом могуществе над всей природой; может быть и полагание себя как чистого «я» над этой бренной плотью и над сияющими светилами, над тысячами тысяч небесных тел, над во столько же раз превышающими их по количеству новыми солнечными системами, сколько здесь вас, сияющие светила. Если разделение бесконечно, то не имеет значения, фиксируется ли субъективное или объективное; противоположение остается, абсолютно конечное противостоит абсолютно бесконечному. Вознесение конечной жизни к бесконечной жизни может быть лишь возвышением *над* конечной жизнью; бесконечное есть самое совершенное, поскольку оно противоположено тотальности, т. е. бесконечности конечного; не постольку, поскольку это противоположение было бы снято в прекрасном единении, а постольку, поскольку снято единение, и противоположение есть парение «я» *над* всей природой, или зависимость, вернее, соотнесенность с сущностью, возвышающейся над всей природой. Подобная религия может быть возвышенной и ужасной в своей возвышенности, но не человечески прекрасной; и тогда блаженство, в котором «я» противополагает себе все, топчет его, есть лишь явление времени и по существу подобно зависимости от абсолютно чуждой сущности, не способной стать человеком, или, если бы эта сущность стала человеком (следовательно, во времени), она и в этом соединении осталась бы абсолютно особенным, лишь абсолютно единым — самым достойным, благородным, если соединение со своим временем было неблагородным и низким.

14-е сентября 1800 г.

ЛЕКЦИИ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ РЕЛИГИИ

Я счел необходимым обратиться к религии как к предмету философского рассмотрения и присовокупить это рассмотрение в качестве отдельной части к философии в целом. В качестве введения я изложу сначала в разделе *А раздвоение сознания* — из него возникает потребность, удовлетворить которую должна наша наука, — затем *отношение* нашей науки к философии и религии, а также к принципам религиозного сознания эпохи. После того как в разделе *В* я коснусь *предварительных вопросов*, которые возникают из упомянутых отношений нашей науки, в разделе *С* будет дано *деление* этой науки на отдельные проблемы.

Прежде всего вообще необходимо напомнить, в чем заключается *предмет* философии религии и каково наше *представление* о религии. Мы знаем, что в религии мы отрешаемся от всего временного (der Zeitlichkeit); что религия — это та сфера нашего сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства; что она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира [1]. Человека делает человеком мысль как таковая, конкретная мысль или, более точно, то, что он есть дух; в качестве духа человек создает науку во всем ее многообразии, искусство, интересы политической жизни, отношения, связанные с его свободой, его волей. Однако все эти многообразные формы и все сложное переплетение человеческих отношений, деяний, наслаждений, все то, что человек ценит и чтит, в чем он видит свое счастье, славу и гордость, — все это находит свое высшее завершение

в религии, в мысли, в сознании, в чувстве бога. Поэтому бог есть начало и конец всего[2]. Все исходит из этой точки, и все возвращается к ней; бог есть то средоточие, которое во все вносит жизнь, одухотворяет и одушевляет все формообразования жизни, сохраняя их существование. В религии человек ставит себя в определенное отношение к этому средоточию, которое поглощает все другие его отношения; и тем самым он поднимается на высшую ступень сознания, в сферу, которая свободна от всякого соотнесения с иным, полностью самодостаточна, безусловна, свободна и есть конечная цель самой себя.

Поэтому религия как погружение в эту конечную цель совершенно свободна и есть самоцель, ибо к этой конечной цели возвращаются все другие цели и то, что ранее имело значение для себя, исчезает в ней. Ни одна цель не выдерживает противопоставления ей, и только в ней все они находят свое завершение. В сфере, где перед духом стоит эта цель, дух полностью освобождается от конечности и обретает совершенное умиротворение и освобождение, ибо здесь дух относится уже не к другому и ограниченному, а лишь к беспредельному и бесконечному, и это есть бесконечное отношение, отношение свободы, а не зависимости. Здесь сознание духа абсолютно свободно и само есть истинное сознание, ибо оно есть сознание абсолютной истины. Определенное как чувство, это отношение свободы есть наслаждение, которое мы называем блаженством; в качестве деятельности оно направлено лишь на то, чтобы свидетельствовать о славе божьей и обнаруживать величие бога. В этом отношении действия человека направлены уже не на себя, не на свой интерес или тщеславие, но на абсолютную цель. Все народы знают, что именно религиозное сознание есть та сфера, где они обладают истиной, и в религии они всегда видели свое достоинство и праздник своей жизни. Все то, что возбуждает в нас страх и сомнение, всю печаль, все заботы и ограниченные интересы конечной жизни мы оставляем «на отмели в безбрежном мире лет»[2a], и подобно тому как, достигнув горной вершины, вдали от определенных очертаний всего земного мы спокойно обозреваем открывающийся перед нами ландшафт, мир со всеми его ограничениями, так и человек, вознесенный над суровой действительностью, созерцает ее своим духовным взором как некий отсвет в этой чистой сфере, как отражение, все оттенки, различия и освещения которого

смягчены в лучах духовного солнца, в вечном покое. Здесь в сфере духа текут реки забвения, из которых пьет Психея[3], в них она погружает всю свою боль; здесь смягчаются, превращаясь в сновидения, мрачные призраки жизни и, озаренные светом, превращаются в очертания сияющей вечности.

Образ абсолютного может даровать религиозному благоговению чувство более или менее ощутимой жизненности, уверенности, наслаждения или может представляться далеким и потусторонним, тем, к чему направлены стремления и надежды, — в том и другом случае этот образ остается незыблемым, и сияние его божественности проникает во временно́е настоящее, свидетельствуя о действительности истины наряду с теми страхами, которые здесь, в царстве времени, терзают души людей. Вера познает в этом образе истину, субстанцию налично существующего, и это содержание благоговения есть одухотворяющее начало наличного мира, оно воздействует на жизнь индивидуума и направляет его желания и поступки. Таково всеобщее созерцание, ощущение, сознание — мы это называем религией. Рассмотреть, исследовать, познать ее природу и составляет назначение данных лекций.

Прежде всего, однако, мы должны полностью отдать себе отчет в том, что целью философии отнюдь не является пробудить религиозное чувство в отдельном субъекте, напротив, предполагается, что в качестве основы это чувство есть в каждом человеке. Религия не привносит *ничего нового* в *субстанцию* человека; подобная попытка была бы столь же нелепа, как упование на то, что собака может обрести дух, грызя книги. Тот, чья душа не влечет его за пределы конечного, кто не возвысился до тоски, предчувствия и ощущения вечности[4], кто не погружал свой взор в чистый эфир души, тот лишен материи, о которой здесь пойдет речь.

Религиозное чувство может пробудиться в душе человека как результат философского познания, но это совсем не обязательно: назидание не входит в намерения философии, так же мало она пригодна к тому, чтобы пробудить веру в том или ином субъекте. Философии надлежит показать *необходимость религии в себе* и *для себя*, понять, что дух движется через все другие способы своего воления, представления и чувствования к этому абсолютному способу. Однако тем самым философия утверждает

судьбу духа в ее всеобщности, а не возносит — что совсем иное — на эту высоту *субъект в его индивидуальности.* Произвол, извращенность и пассивность индивидуумов могут вмешаться в необходимость всеобщей духовной природы, могут заставить человека отклониться от нее, попытаться принять свою собственную точку зрения и отстаивать ее. Эта возможность пассивно придерживаться ложной точки зрения или сознательно и преднамеренно отстаивать ее связана с наличием у субъекта свободы; планеты, растения и животные, не способные отклониться от необходимости своей природы, от ее истины, становятся тем, чем они должны быть. В человеческой свободе, напротив, бытие и долженствование разделены, эта свобода несет в себе произвол и может обособиться от *необходимости,* от закона, может противодействовать своему назначению. Поэтому, если *познание* и постигает необходимость религиозной точки зрения, а *воля* ощущает ничтожность своего обособления, все это подчас не препятствует тому, что человек продолжает *упорствовать* и отклоняться от необходимости и истины своей природы.

В качестве аргумента против познания обычно выдвигается следующий малоубедительный довод: тот или иной человек обладает познанием бога и тем не менее далек от религии, не становится верующим. Между тем познание не ведет и не должно вести к этому; его цель — познать религию, которая *есть,* а не пробуждать религию в том или ином отдельном, эмпирическом субъекте, если в нем полностью отсутствует какое бы то ни было религиозное сознание, и он совсем не стремится к нему.

В действительности, однако, нет человека столь испорченного, погибшего, дурного, и мы не можем считать кого-либо столь презренным, чтобы в нем полностью отсутствовало религиозное чувство, — пусть оно выражается в страхе, тоске или ненависти, — ибо и в последнем случае человек внутренне связан с религией и занимается ею. Для человека, поскольку он человек, религия существенна и не может быть чуждым ему ощущением. Все дело *в отношении религии* к *другим сторонам его мировоззрения,* и с этим связано философское познание, здесь оно оказывает свое существенное воздействие. В упомянутом отношении — источник раздвоения изначального, абсолютного стремления духа к религии, им вызваны к жизни разнообразные

формы сознания и их различные отношения к религиозному интересу. Прежде чем философия религии подойдет к изучению своего собственного понятия, ей надлежит пройти сквозь сложное переплетение интересов эпохи, сконцентрировавшихся в настоящее время в религиозной сфере. Вначале движение принципов эпохи оставалось вне рамок философского воззрения, однако, побуждаемое внутренним импульсом, оно само приходит в соприкосновение с философией, вступает с нею в борьбу и противополагает себя ей; именно эту противоположенность и ее разрешение надлежит нам здесь изучить, после того как мы исследуем саму эту противоположенность, так как она складывается вне философии, и проследим, как она достигла своего завершения, восприняв философское познание.

А
ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ К ЕЕ ПРЕДПОСЫЛКАМ И ПРИНЦИПАМ ЭПОХИ

I. Раздвоение религии и свободного мирского сознания

а) Уже в самом отношении религии в ее непосредственности к остальным формам человеческого сознания заключены ростки раздвоения, поскольку обе эти стороны находятся в состоянии взаимного *обособления*. Даже в своем непосредственном отношении они являют собой два различных рода деятельности, две области сознания, к каждой из которых человек обращается лишь *попеременно*. Так, человек в своей действительной мирской деятельности проводит ряд будничных дней, посвящая их своим особенным интересам и вообще мирским целям и удовлетворению своих потребностей, но за ними следует воскресение, когда он откладывает все это в сторону, углубляется в самого себя и, отрешившись от конечных дел, в которые он ранее был погружен, живет самим собой и тем высшим, что в нем заложено, своей истинной сущностью. Однако это обособление обеих сторон сразу же подвергается двойной модификации.

α) Рассмотрим сначала религию верующего человека, т. е. того, кто действительно заслуживает подобного наименования. В этом случае вера предпослана *безотноси-*

тельно к чему бы то ни было, и она *лишена противоречий,* ибо вера в бога в своей простоте — нечто совсем иное, чем утверждение: я *верю* в бога; последнее уже связано с рефлексией и сознанием, что вере противостоит другое; в упомянутом утверждении уже проступает потребность в самооправдании, резонировании, полемике. Непосредственное религиозное чувство набожного человека не замкнуто, не обособлено от других сторон его жизни, его наличного бытия; напротив, оно окрашивает все его ощущения и действия, его сознание соотносит все *цели и предметы его мирской жизни с богом* как с бесконечным и последним ее источником. Все моменты своего конечного наличного бытия, своей деятельности, свои страдания и радости подлинно верующий человек возносит за пределы своей ограниченной сферы, и в этом вознесении он обретает представление и ощущение своей вечной сущности. Остальная его жизнь проходит в доверии, следовании обычаям, послушании, привычке. Он есть то, чем его сделали обстоятельства и природа; и он принимает свою жизнь, ее отношения и права, как принимает и все остальное — как непонятную ему судьбу: *она такова.*

Соотнося все с богом, он либо с благодарностью принимает данное ему, либо свободно приносит богу в жертву то, что он рассматривает как дар его милосердной воли. Таким образом, все остальные стороны его сознания *непосредственно подчинены* этой высшей сфере.

β) С *мирской* стороны различие в упомянутом выше отношении принимает, однако, форму *противоположности.* Развитие этой стороны как будто не наносит вреда религии, вся эта деятельность как будто *ограничивается* пределами данной сферы, и если судить по словесным признаниям, то религии и здесь воздается должное как наивысшему проявлению человеческого духа; однако в действительности дело обстоит иначе, и со стороны мирского сознания в *религию проникают испорченность* и *раздвоение* (die Entzweiung). Эволюцию этого различия можно рассматривать как формирование рассудка и человеческих целей вообще. По мере того как в человеческой жизни и в науке пробуждается рассудок и рефлексия становится независимой, воля начинает ставить перед собой абсолютные цели в виде права, государства, предметов, которые должны быть в себе и для себя; научное исследование познает законы, устройство, структуру и особенности природных явлений, а также деятельность и создания духа,

Такого рода опыт научного познания, полученный человеком в его стремлении к этим целям и их действительности, есть *дело* человека, его рассудка и воли. В них он видит свою *собственность*. Если он и исходит из того, что есть, что он обнаруживает как данность, то он уже есть не просто тот, кто знает об этом, кто *имеет* эти права; то, что он силой своего знания и своей воли *сделал* из преднайденного, есть *его* вещь, продукт *его* труда, и он преисполнен сознания, что он это создал. Создание предметов (die Productionen) — его честь и гордость; оно становится источником огромного, бесконечного богатства — мира человеческих воззрений, знаний, внешних благ, прав и поступков.

Так дух вступил в противоположность, сначала еще непреднамеренно, еще не сознавая этого; однако вскоре эта противоположность становится *осознанной*. Ибо теперь дух движется между двумя сторонами, различие которых определилось в своей действительности. Одна сторона есть та, в которой дух находится у самого себя, где он находит свои цели и интересы, где он независимо и самостоятельно определяет себя из себя самого. Другая сторона есть та, где дух признает существование высшей силы, абсолютные обязанности без соответствующих им прав и где то, что он получает за выполнение своих обязанностей, всегда остается только милостью. В одном случае основой является самостоятельность духа, в другом он скромен и зависим. Отличие его религии от той сферы, где он самостоятелен, заключается в том, что он ограничивает *познание, науку мирской* стороной, оставляя для религиозной сферы чувство, веру.

γ) Тем не менее в сфере *самостоятельности* духа его деятельность также остается *обусловленной*, и познание, и воля неминуемо должны *испытать* на себе эту обусловленность. Человек требует того, что ему принадлежит по праву, но обретет ли он это в действительности, зависит не от него, находится во власти другого. В своем познании человек исходит из устройства и структуры природы, а это есть *данность*. Содержание его науки составляет материя, находящаяся вне его. Таким образом, обе стороны, независимая и обусловленная, вступают в *отношение друг с другом*, и это отношение приводит человека к признанию того, что *все создано богом:* все вещи, составляющие содержание его знаний, вещи, которыми он владеет и которые служат средством для достижения его целей, и

он сам, дух и духовные способности, которыми он, как он утверждает, пользуется для того, чтобы достигнуть упомянутого познания.

Однако признание это холодно и мертво, так как в нем отсутствует именно то, что составляет *жизненность* данного сознания, в котором он у себя и есть самосознание, — отсутствуют это *воззрение* и это познание. Все определенное относится к сфере познания и *положенных самим* человеком целей; и здесь также присутствует лишь собственная деятельность самосознания. Таким образом, данное признание неплодотворно, так как оно не идет дальше *абстрактно-всеобщего,* т. е. того, что все есть творение бога, и, что бы познание такого рода ни рассматривало (движение планет и его законы, муравья, человека[5]), оно продолжает утверждать одно и то же: все это создал бог. Подобное религиозное соотнесение отдельных вещей с богом, монотонное и однообразное, стало бы утомительным и назойливым, если бы оно повторялось *в каждом отдельном случае.* Поэтому, провозгласив *раз,* что бог сотворил все, к этому больше не возвращаются; *раз и навсегда* удовлетворив этим религиозную сторону, в дальнейшем в процессе познания и реализации своих целей об этом больше не думают. Создается впечатление, будто это признание делается лишь для того, чтобы с этим покончить, а отчасти и для того, чтобы предотвратить возможную с этой стороны, как бы извне, угрозу; в общем признание это может быть серьезным и может не быть таковым.

Верующий не устает во всех случаях жизни поднимать взор к небу, хотя бы это и повторялось ежедневно и ежечасно. Однако, будучи благочестивым чувством, набожность вообще целиком выражает себя в *единичном* акте и в каждый данный момент есть *полностью* то, что она есть, без какой-либо рефлексии и сравнивающего сознания. Там же, где господствует познание и определение из себя (Aussichbestimmen), там важную роль играют *сравнение* и сознание упомянутого *однообразия,* и там раз и навсегда высказывается утверждение общего характера. В этой сфере *действует рассудок,* и ему противостоит религиозное чувство зависимости.

b) Однако и благочестие не избежало той же судьбы, и оно впало в раздвоение. Более того, это раздвоение уже само по себе настолько в нем наличествует, что *действительное* содержание благочестия может быть только

многообразным и *случайным*. Оба эти отношения — благочестия и сравнивающего рассудка — при всем их кажущемся различии имеют то общее, что отношение бога к другой стороне сознания берется как *неопределенное* и *всеобщее*. Второе из названных отношений прямо высказало это в упомянутом выше утверждении: «Бог создал все».

α) Но благочестивый подход, рефлексия которого выражена более обстоятельно, рассматривает все свойства вещей и все устройство мира с точки зрения *целевых отношений* и сводит все происшествия индивидуальной жизни, а равно и великие исторические события к божественной цели, к ее осуществлению или к отклонениям от нее. Здесь, следовательно, речь уже идет не о всеобщем отношении к богу, оно превращается *в определенное отношение* и тем самым наполняется более конкретным содержанием; самые разнообразные содержания полагаются в отношениях друг к другу, а бог провозглашается действенным принципом этих отношений. С данной точки зрения звери и окружающая их среда устроены так или иначе для того, чтобы они могли находить корм, вскармливать детенышей, могли защищаться против того, что может нанести им вред, способны были пережить зиму и защитить себя от врагов. В человеческой жизни сторонники данной точки зрения обнаруживают, как то или иное как будто случайное происшествие, подчас даже несчастье, ведет человека к счастью, будь то вечное или земное счастье. Короче говоря, в определенных поступках, естественных отношениях, событиях и т. д. всегда усматривается вмешательство бога, его воля.

Однако само это содержание, эти цели, конечное содержание *случайны,* восприняты лишь в рамках определенного времени, и сами исчезают без всякой видимой *последовательности*. Так, например, если восхищаться мудростью божьей, которая находит свое выражение в устройстве природы, в том, что звери обладают всем необходимым и для того, чтобы находить корм, и для защиты от врагов, то опыт тут же показывает, сколь мало помогают эти орудия защиты и как создания, только что считавшиеся целью, используются другими в качестве средства.

И в самом деле, развитие знания опровергло и вытеснило этот внешний целевой подход; более высокое познание требует прежде всего по меньшей мере

последовательности, видит в подобных целях, которые принято считать божественными, лишь подчиненные и конечные цели, нечто такое, что в опыте и наблюдении само раскрывает все свое ничтожество и никак не может быть предметом вечной божественной воли.

Рассматриваемый здесь подход, даже если отвлечься от его непоследовательности, нельзя не считать неопределенным и поверхностным, потому что в своей индифферентности он может иметь любое содержание, ибо ни в природе, ни в обстоятельствах жизни нет такого предмета, в котором нельзя было бы найти какое-нибудь полезное свойство. И благочестие перестает быть *непосредственным* чувством, оно исходит уже из *всеобщей* идеи цели, добра и, рассуждая, подчиняет упомянутой всеобщей идее имеющиеся вещи. Подобное рассуждение ставит благочестие в трудное положение, так как в явлениях природы, в которых оно усматривает такую поразительную целесообразность и такую полезность, легко может быть обнаружена столь же поразительная нецелесообразность и вредоносность. То, что служит на пользу одному, оборачивается вредом для другого и, следовательно, нецелесообразно: сохранение жизни и связанных с наличным бытием интересов, которые в одном случае как будто поддерживаются, в другом — в такой же степени нарушаются и уничтожаются. Таким образом, *раздвоение в самом себе* заключается здесь в том, что вопреки вечной форме божественной деятельности конечные вещи возвышаются до существенных целей. Эта непоследовательность противоречит представлению о боге, согласно которому бог и его деяния всеобщи и необходимы, более того, она разрушает это всеобщее определение.

Если же благочестие рассматривает внешние цели и внешнюю сторону вещей, посредством которой эти вещи полезны для другого, то создается впечатление, будто та *естественная определенность* (Bestimmtheit), которая служила здесь отправным пунктом, заключается лишь в том, чтобы быть для *другого.* Однако при ближайшем изучении все это оказывается лишь собственным отношением вещей, их собственной природой, *имманентной природой соотносимого,* его *необходимостью.* Так для благочестия осуществляется действительный *переход* к другой стороне, которую мы ранее определили как момент *самости.*

β) Поэтому рассуждение благочестия оказывается опровергнутым; поскольку оно обратилось к мышлению и мыслительным отношениям, то мышление стало требовать и искать того, что ему прежде всего присуще, т. е. последовательности и необходимости, и противопоставлять их точке зрения случайности. Тем самым полностью развивается и принцип самости; «я» как нечто простое, всеобщее, как мышление есть отношение вообще, а поскольку «я» для себя есть самосознание, то и отношение должно быть для меня. Мыслям, представлениям, которые я делаю своими, я даю определение, которое есть я сам. «Я» есть эта простая точка, и то, что есть для меня, я хочу познать в этом единстве.

Поэтому познание направлено на то, что есть, и на его *необходимость* и постигает эту *необходимость* в отношениях причины и действия, основания и следствия, силы и ее проявления, всеобщности, рода, и единичных существований, которые относятся к сфере случайного. Познание и наука полагают, таким образом, во взаимоотношения самые разнообразные вещи, лишают их случайности, присущей им в их непосредственности, и, рассматривая отношения, свойственные многообразию конечного явления, охватывают конечный мир в нем самом и превращают его в *систему универсума* таким образом, что познанию для постижения этой системы не нужно ничего иного, кроме самой этой системы. Ибо то, чем является вещь, что она *есть* по своей существенной определенности, познается в результате восприятия и наблюдения. От свойств вещей идут к их отношениям, которыми они связаны с другими вещами, причем к отношениям не случайным, а *определенным,* указывающим на изначальную вещь, производным которой они являются. Так, когда задается вопрос о причинах и основаниях вещей, вопрос этот следует понимать в том смысле, что познание ищет *особенные* причины. Уже недостаточно указать на то, что причиной молнии, падения республиканского строя в Риме или Французской революции является бог; очень скоро обнаруживается, что данная причина носит лишь *самый общий характер* и не дает требуемого объяснения. Стремясь понять естественное явление или тот или иной закон, его действие или следствие, люди хотят постигнуть основание именно *этого* явления, т. е. не то основание, которое *лежит* в основе *всего,* а основание *именно* этой определенности. И основание

подобных особенных явлений, *подобное* основание должно быть ближайшим, его следует искать и брать в сфере *конечного,* и само оно должно быть *конечным.* Поэтому такого рода познание не выходит за пределы конечного и не стремится к этому, так как внутри этой конечной сферы оно может все познать, все объяснить и на все дать ответ. Таким образом, наука создает *универсум познания,* который не нуждается в боге, находится *вне религии* и непосредственно с ней не связан[6]. В этом своем царстве познание утверждает свои отношения и связи, присваивая себе *всю определенность материала* и *все содержание;* для другой стороны, для бесконечного и вечного, тем самым не остается ничего.

γ) Таким образом, обе стороны достигли в своей противоположности полного развития. На стороне религии — душа, преисполненная божественного, но лишенная свободы, самосознания и последовательности в своем объяснении мира определенных вещей, который выступает здесь скорее в форме случайного. Последовательность связей определенных вещей относится к стороне познания, которое в конечном мире чувствует себя дома и свободно движется среди многочисленных связей в их мысленных определениях, создавая, однако, систему без абсолютной значимости, без бога. На область религии приходится абсолютное содержание и цель, но только в качестве абстрактно позитивного. Познание захватило весь конечный *материал,* втянув его в сферу своего господства; к нему отошло все определенное содержание; однако, устанавливая в нем необходимую связь, оно не способно ввести в него связь абсолютную. И наконец, поскольку наука подчинила себе познание, поскольку она есть сознание необходимости в конечном мире, религия лишилась познания и превратилась в одно только чувство, в лишенное содержания стремление духа ввысь, к вечному; однако религия ничего не может сказать о нем, ибо всякое познание неминуемо было бы сведением вечного до уровня конечной сферы, конечных связей.

Когда обе эти сложившиеся указанным образом стороны вступают в соприкосновение друг с другом, они проявляют взаимное *недоверие.* Религиозное чувство не доверяет конечному, которое заложено в познании, и упрекает науку в *суетности,* исходя из того, что в ней субъект держится самого себя, есть в себе, и «я» в качестве познающего, противостоящего всему внешнему

миру есть для себя. Познание в свою очередь также не доверяет той *тотальности,* в которой пребывает чувство, сводящее к одному все развертывание и развитие. Познание опасается того, что, следуя требованиям чувства и безоговорочно признав истину, которую оно не усматривает со всей определенностью, оно может потерять свою свободу. И когда религиозное чувство выходит из своей всеобщности и ставит перед собой цели, т. е. переходит в область *определенного,* то познание способно увидеть в этом лишь случайную прихоть, и оно сочло бы, что само стало жертвой *случайности,* если бы оно попыталось таким же способом постигнуть определенное. Поэтому, когда рефлексия бывает вынуждена в качестве образованности проникнуть в сферу религии, она не находит себе там применения, и все определения этой сферы лишь возмущают ее.

с) Однако как только противоположность между обеими сторонами достигает той стадии, на которой каждая из них враждебно отталкивает от себя другую, возникает *потребность в сближении,* где бесконечное являло бы себя в конечном, а конечное — в бесконечном, и каждое из них не составляло бы более *особенного царства.* Это было бы *примирением чистого религиозного чувства с познанием и интеллектом.* Подобное примирение должно было бы полностью удовлетворить все требования *познания* и понятия, ибо они не могут поступиться ничем. Однако в такой же степени ничто не может быть утеряно и из *абсолютного содержания,* и оно не может быть снижено до конечного; и перед лицом бесконечного конечная форма знания должна снять себя.

В христианской религии потребность в таком примирении должна была проявиться сильнее, чем в других религиях, ибо:

α) Она сама начинает с *абсолютного раздвоения,* и началом ее служит страдание, в котором она разрывает естественное единство духа и разрушает естественный мир (Frieden). Человек являет себя в ней злым от природы, следовательно, негативным самому себе по своей внутренней природе, и дух, загнанный в самого себя, обнаруживает свое раздвоение с бесконечной, абсолютной сущностью.

β) *Примирение,* потребность в котором находит здесь свое наивысшее выражение, обнаруживает себя прежде всего для *веры,* но не только для нее как *непосредственной.*

Так как дух *возвращается* в себя от *своей непосредственной естественности,* то в качестве грешного он есть другое *по отношению к истине,* он отдален, *отчужден* от нее. Поставленное в это положение разорванности «я» не есть истина, поэтому истина дана как *самостоятельное содержание представления,* истина представлена прежде всего основанной на авторитете.

γ) Однако если я тем самым перемещен в такую интеллектуальную сферу, где предметом познания служат природа бога, божественные определения и деяния, а достоверность всего этого покоится на созерцании и уверениях других, то я вынужден обратиться к *самому себе,* ибо это я *мыслю,* познаю, во мне есть разум и это я *свободен* впасть в грех и подвергнуть его рефлексии. В силу вышесказанного *познание* заключено в самой христианской религии.

В христианской религии я сохраняю свою свободу или, вернее, становлюсь в ней свободным. В ней субъект, спасение души, спасение отдельного человека как такового, а не только всего рода есть существенная цель. Эта субъективность, *самостность* (но не себялюбие) и есть принцип познания.

Поскольку христианская религия принимает принцип познания, постольку она предоставляет своему содержанию *развиваться,* так как представления о всеобщем предмете непосредственно, или в себе, суть *мысли* и в качестве таковых должны развиваться. Поскольку же содержание существенно для представления, оно отделено от непосредственного мнения и созерцания, оно проходит через разделение. Короче говоря, по отношению к субъективности это уже абсолютное, в себе и для себя сущее содержание. Таким образом, христианская религия сама соприкасается с этой *противоположностью* чувства, непосредственного созерцания, с одной стороны, рефлексии и знания — с другой. Она по существу содержит познание в себе самой, и сама способствовала тому, что оно со всей последовательностью развилось в качестве формы и *мира формы* и тем самым противопоставило себя той форме, в которой содержание есть *истина как данность.* В этом коренится разлад нашего времени.

До сих пор мы рассматривали развитие противоположностей в той форме, в которой они еще не достигли действительно философского уровня или еще находятся вне его. Поэтому теперь надо прежде всего поставить

следующие вопросы: 1) каково вообще отношение философии к религии? 2) Каково отношение философии религии к философии? 3) Каково отношение философии религии к позитивной религии?

II. Отношение философии религии к философии и религии

1. Отношение философии к религии вообще

Если мы выше сказали, что философия делает религию предметом своего рассмотрения, и если это *рассмотрение,* таким образом, предстает как нечто отличное от своего предмета, то может создаться впечатление, будто речь идет еще о таком отношении, в котором обе стороны независимы друг от друга и остаются разъединенными. В случае такого исследования мы вышли бы за пределы той сферы благоговения и наслаждения, которая составляет религию; что же касается предмета и его рассмотрения как движения мысли, то они были бы столь же различны, как различны, например, в математике геометрические фигуры и исследующий их дух. Между тем это отношение представляется таковым лишь на первый взгляд, когда познание еще находится в указанном раздвоении с религией и есть *конечное.* Однако, как только мы более пристально вглядываемся в это отношение, оказывается, что в действительности у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы.

Предмет религии, как и философии, есть *вечная истина* в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога. Философия не есть мирская премудрость, но познание *немирского*[7]; не познание внешней массы, эмпирического наличного бытия и жизни, а познание того, что вечно, что есть бог и что связано с его природой. Ибо природа эта должна обнаруживать себя и развиваться. Поэтому, поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию. В качестве занятия вечной истиной, которая есть в себе и для себя, в качестве занятия этим предметом мыслящего духа, а не произвола или особенного интереса она есть та же деятельность, что и религия; философствуя, дух с той же жизненностью погружается в этот предмет и столь

же решительно отрекается от своих особенностей, проникая в свой объект, что и религиозное сознание, которое так же стремится отказаться от всего особенного и полностью погрузиться в это содержание.

Здесь религия и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть служение богу[8], религия, ибо она есть не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии богом. Следовательно, философия тождественна с религией; различие заключается в том, что философия совершает это *собственным методом,* отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым. Их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии. Они отличаются друг от друга методами своего постижения (der Beschäftigung) бога. В этом коренятся трудности, достигающие на первый взгляд таких размеров, что подчас представляется невозможным согласиться с этим отождествлением философии и религии. Отсюда и опасения, которые вызывает философия у теологии, враждебность между религией и философией[9]. С этой враждебной (как ее воспринимает теология) позиции философия якобы искажает, разрушает, профанирует содержание религии, и ее занятие богом совершенно иное, чем того требует религия. Это то известное с давних пор противопоставление и противоречие, которое мы находим уже у древних греков. Афиняне, этот свободный, демократический народ, сжигал книги, осудил на смерть Сократа. В настоящее же время эта противоположность считается общепризнанной, и она признана больше, чем вышеупомянутое единство религии и философии.

Однако, как ни старо это противопоставление, не менее стара и связь философии и религии. Уже для неопифагорейцев и неоплатоников языческого мира народные боги не были богами фантазии, но стали богами мысли. Подобную же связь мы обнаруживаем у наиболее выдающихся отцов церкви[10], религиозность которых носит по существу спекулятивный характер, поскольку они исходили из предпосылки, что теология есть религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием. Их философской образованности христианская церковь обязана начатками христианского учения.

Еще более тесная связь между религией и философией устанавливается в средние века. Люди того вре-

мени столь далеки были от мысли, что познание посредством понятий может нанести вред религии, что считали его существенно необходимым для укрепления веры. Такие великие мыслители, как Ансельм[11] и Абеляр[12], разрабатывали определения веры, отправляясь от философии.

Познание, построившее наряду с религией свой собственный мир, подчинило себе лишь конечное содержание, но, достигнув в своем развитии уровня подлинной философии, оно перестало отличаться от религии по своему содержанию.

Если мы тем не менее попытаемся здесь предварительно установить *различие* между религией и философией, которое может быть обнаружено в этом *едином содержании,* то оно сведется к следующему:

а) Спекулятивная философия есть сознание идеи, воспринимающее все как идею; идея же есть истинное в мысли, а не только в созерцании или в представлении. Точнее, истинное в мысли есть то, что *конкретно, положено в себе* как *раздвоенное,* причем таким образом, чтобы обе стороны раздвоенного образовали *противоположные мыслительные определения,* в качестве *единства* которых должна быть постигнута *идея.* Спекулятивно мыслить означает разложить (auflösen) действительное и противопоставить его себе таким образом, чтобы различия были противоположны друг другу по их мыслительным определениям, а предмет постигался как единство обоих. В созерцании мы постигаем предмет в его целостности, наша рефлексия же различает, постигает различные стороны предмета, познает в них многообразие и раздвояет их. Рефлексия не сохраняет *единства* различений, забывает то о целом, то о различиях; если же она сохраняет то и другое, она отделяет от предмета его свойства и полагает свойства и предмет таким образом, что их единство обнаруживается в чем-то *третьем, отличающемся* как от предмета, так и от его свойств. Если речь идет о механических предметах, принадлежащих к внешнему миру, это отношение допустимо, так как здесь предмет есть лишь мертвый субстрат этих различий, и то качество, что он есть единство, означает лишь сочетание внешних агрегатов. В истинном же объекте, который не есть простой агрегат, внешне составленное множество, предмет и различаемые в нем определения суть одно, и только спекуляция постигает *единство* в самой этой

противоположности как таковой. Задача спекуляции и состоит в том, чтобы постигать все предметы чистой мысли, природы и духа в форме мысли и тем самым как *единство различий.*

b) Религия также ставит своей целью сознание истинного, которое есть в себе и для себя; тем самым она есть та ступень духа, на которой *предметом* сознания служит *спекулятивное содержание* вообще. Религия не есть сознание тех или иных проявлений истинного в отдельных предметах, но сознание абсолютной истины, всеобщей, всеохватывающей, вне которой более ничего нет. Содержание религиозного сознания есть всеобщая истина, которая есть в себе и для себя, сама себя определяет и не определяется извне. В то время как конечное, для того чтобы быть определенным, нуждается в другом, истинное содержит свою определенность, свою границу, свой конец в себе самом и не ограничивается посредством другого, но это другое само входит в него. Спекулятивное есть то, что осознается в религии. Истина содержится в любой сфере, но не высшая абсолютная истина, ибо она есть только в *совершенной всеобщности определения,* в том, что она определена в себе и для себя, а это не есть простая определенность по отношению к другому, но содержит это другое, это различие в себе самой.

c) Религия есть это спекулятивное и в качестве *состояния сознания,* стороны которого не суть *простые мыслительные определения,* но *наполнены конкретным содержанием.* Эти моменты не могут быть ничем иным, как *моментом мышления, действующей всеобщностью,* действенностью мышления и действительностью как *непосредственное, особенное самосознание.*

И если в философии жесткость обеих этих сторон исчезает посредством *примирения в мысли* — поскольку обе *стороны* суть *мысли,* а не противостоят друг другу в качестве чистого всеобщего мышления и эмпирической единичности, то религия приходит к наслаждению единством лишь посредством того, что она извлекает обе эти жесткие крайности из раздвоенности, преобразует и объединяет их. Но благодаря тому, что религия освобождает свои крайности от формы раздвоения, растворяет противоположность в стихии всеобщности и устраняет ее в примиренности, она родственна мысли также и по форме, и по движению, и философия в качестве дейст-

венного и объединяющего противоречия мышления оказывается непосредственно близкой религии.

В своем спекулятивном подходе религия возвысила определенные моменты рассмотрения до мыслей, и в этой связи возникает вопрос, как названное *мыслящее рассмотрение религии* относится в качестве *звена философской системы* к философии.

2. Отношение философии религии к философской системе

a) В философии высшее называется абсолютным, *идеей*[13]. Здесь нет необходимости возвращаться назад и подробно останавливаться на том, что в философии Вольфа это высшее называется ens, вещью[14], ибо очевидно, что здесь мы имеем дело с абстракцией, которая весьма мало соответствует нашему представлению о боге. В новой философии абсолютное не столь абстрактно, но также отнюдь не равнозначно тому, что мы называем богом. Для того чтобы ясно показать суть этого различия, необходимо прежде всего рассмотреть, что означает само слово «означать». Когда спрашивают: «Что означает то или иное?», — то имеют в виду два противоположных по своему значению вопроса, прежде всего смысл, цель, общую идею какого-либо выражения, произведения искусства и т. д. Мы спрашиваем о внутренней сущности, и то, о чем мы хотим создать себе представление, есть мысль. Итак, спрашивая в таком смысле: что есть бог? что означает выражение «бог»? — мы хотим получить мысль; представление о нем у нас есть. Следовательно, значение нашего вопроса состоит в том, что мы спрашиваем о понятии, и тем самым значение здесь есть понятие. Мы хотим познать абсолютное, природу бога, схваченную мыслью, иметь логическое знание бога. Таково одно значение слова «значение», и в этом понимании то, что мы именуем абсолютным, равнозначно выражению «бог».

b) Однако наш вопрос имеет и другой смысл, противоположный первому. Если мы исходим не из представления, а из чистых определений мысли, то может случиться, что дух не удовлетворится этим, не ощутит себя здесь у себя и спросит о значении этих чистых мыслительных определений. Так, например, существует определение единства субъективного и объективного, единства

реального и идеального; можно постигать каждое из этих понятий в отдельности, знать, что такое единство, объективное, субъективное и пр., и вместе с тем не понимать этого определения в целом. Если мы теперь зададим наш вопрос, то слово «означать» будет иметь смысл, противоположный предыдущему, а именно: здесь мы хотим иметь представление о мыслительной определенности, пример того содержания, которое раньше нам было дано лишь в мысли. Если какое-либо содержание мысли представляется нам трудным, то трудность объясняется тем, что мы не имеем о нем представления; пример поясняет нам его, дух обретает себя в этом содержании.

Если мы исходим из представления о боге, то философия религии должна рассмотреть значение этого представления, согласно которому бог есть идея, абсолютное, сущность, постигнутая в мысли и понятии, и это роднит философию религии с *философской логикой*. Логическая идея есть бог, каков он есть в себе. Однако богу свойственно не только быть в себе; его сущность выражается в такой же степени в том, что он есть для себя, абсолютный дух, который есть не только замкнутая в мысли сущность, но и сущность *являющаяся,* дающая себе *предметность*.

c) Таким образом, рассматривая в философии религии *идею бога,* мы имеем перед собой одновременно и *способ* его *представления;* он представляет себе лишь самого себя. Это абсолютное в аспекте своего *наличного бытия*. Предмет философии религии составляет абсолютное, однако не только в форме мысли, но и в форме его манифестации. Всеобщая идея должна, следовательно, быть постигнута как в чисто конкретном значении *существенности* вообще, так и в значении ее деятельности, направленной на то, чтобы выйти вовне, *явить* и *открыть* себя. Мы обычно говорим: бог господствует над миром природы и царством духа, он есть абсолютная гармония обоих, он порождает эту гармонию и осуществляет ее; здесь присутствуют как мысль и понятие, так и манифестация, наличное бытие бога. Однако (поскольку мы занимаемся философией) эту сторону наличного бытия также следует постигнуть мыслью.

Итак, философия рассматривает абсолютное, во-первых, как логическую идею, идею, как она есть в мысли, когда само ее содержание составляют мыслительные определения; во-вторых, философия ставит своей задачей

показать абсолютное в его деятельности, в его воплощениях, и это есть путь абсолютного к тому, чтобы стать для себя, духом; таким образом, бог есть результат философии, о котором мы узнаем, что он есть не только результат, но и вечное самосозидание, предшествование самому себе. Односторонность результата снимается в самом результате.

Природа, конечный дух, мир сознания, интеллекта и воли суть воплощения божественной идеи, однако они суть определенные формообразования, особенные способы явления идеи, формообразования, в которых идея еще не достигла самой себя и не стала абсолютным духом.

В философии религии мы рассматриваем в себе сущую, логическую идею не только как чистую мысль и не только в ее конечных определениях, где она выступает в конечном способе своего проявления, но и так, как она есть в мысли, *в себе,* и одновременно такой, какой она являет, открывает себя, но открывает себя в бесконечном явлении в качестве духа, рефлектирующего себя в самого себя, духа, который не является, не есть. В этом определении явления содержится и *конечное* явление — мир природы и мир конечного духа, однако дух есть сила, господствующая над ними, которая творит их из себя и себя из них.

Таково отношение философии религии к другим частям философии. В других частях философии бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения в качестве конкретной идеи в ее *бесконечном явлении,* и это определение относится к *содержанию* философии религии. Мы рассматриваем данное содержание посредством мыслящего разума; но это уже относится к форме и ведет нас к отношению философии религии к религии в том виде, в каком она являет себя в качестве *позитивной* религии.

3. Отношение философии религии к позитивной религии

Известно, что церковная вера, в частности вера протестантской церкви, установлена в виде *учения,* выраженного в *понятиях* [15]. Содержание его было всеми признано истиной; в качестве определения того, что́ есть бог и что́ есть человек в своем отношении к богу, оно стало называться Credo; в субъективном смысле под этим

подразумевается то, во что веруют, а в объективном — то, что в качестве содержания следует знать членам христианской общины и как дано людям откровение божье. В качестве общезначимого, установленного учения это содержание записано частично в апостольском символе веры, частично в более поздних символических книгах [16]. При этом в протестантской церкви утвердилось определение, согласно которому Библия признана сущностной основой христианского учения [17].

а) В познании учения церкви и определении его содержания значительную роль стал играть *разум* в качестве *рассуждения* (Räsonnement). Вначале, правда, при этом содержание учения и Библия как его позитивная основа сохраняли свое прежнее значение, и мышление допускалось лишь в качестве *экзегезы* [18], должно было ограничиться пояснением содержания Библии. Однако в действительности рассудок привносил в это пояснение свои заранее разработанные воззрения, мысли и затем пояснял в соответствии с ними содержание Священного писания. Библия не содержит систематического изложения, она отражает христианское учение в том виде, каким оно являлось в период его возникновения; лишь дух может постигнуть содержание Библии и пояснить его. Призвав на помощь разум, экзегеза способствовала возникновению так называемой рациональной теологии [19], которую стали противопоставлять учению церкви, противопоставляла себя ему и сама рациональная теология и то, чему она себя противопоставляла. Экзегеза отправляется от текста Священного писания и толкует его, утверждая, что в ее намерения входит лишь выявить *рациональное значение текста* и следовать ему.

Однако независимо от того, принималась ли Библия за основу лишь на словах или вполне серьезно, интерпретация по самой своей природе всегда ведет к тому, что в толкование текста вводится мысль; мысль содержит в себе определения, принципы, предпосылки, которые влияют на интерпретацию. Если интерпретация не сводится к простому объяснению слов, а стремится объяснить их смысл, она неизбежно вносит собственные мысли в изучаемый ею текст. Объяснение слов заключается в простой замене одного слова другим, равным ему по значению, однако в ходе пояснения с этим словом связываются дальнейшие мыслительные определения, ибо развитие — это переход от одних мыслей к другим; интер-

претатор как будто сохраняет смысл слова, однако в действительности он уже развивает другие мысли [20]. Комментарии к Библии не столько знакомят нас с содержанием Священного писания, сколько отражают представления своей эпохи [21]. Задача комментатора заключается в том, чтобы указать смысл данного слова; однако выявление смысла означает, что этот смысл должен быть воспринят *сознанием, представлением,* а *иначе определенное представление* отражается на понимании этого смысла. Ведь даже изложения разработанных философских систем, например системы Платона или Аристотеля, подчас отличаются друг от друга в зависимости от представлений интерпретаторов. Это объясняет, почему, основываясь на Священном писании, экзегеты доказывали правильность совершенно противоположных мнений, и это так называемое Священное писание стало чем-то вроде воскового носа, который можно приклеить к любому лицу [22]. На Священное писание ссылалась и церковь, ссылались и все ереси.

b) Возникшее таким образом рациональное богословие не остановилось на этой стадии, когда оно в качестве экзегезы целиком исходило из Библии; в качестве *свободного познания* оно сделало предметом своего исследования религию и ее содержание как таковое. Став в такое более общее отношение к религии, свободное познание должно было в соответствии со своими методами прийти лишь к одному результату — к подчинению себе всего *определенного* в религии. Ибо учение о боге занимается определениями, свойствами, деяниями бога. Этим определенным содержанием и овладело познание, показав, что оно *принадлежит* ему. С одной стороны, оно постигает *бесконечное свойственным ему конечным образом* как *определенное, абстрактно*-бесконечное, с другой — обнаруживает, что все особенные свойства *не соответствуют* природе бесконечного. Тем самым познание на свой манер уничтожает религиозное содержание и совершенно обедняет абсолютный предмет. Конечное и определенное, втянутое этим познанием в свою сферу, указывает, правда, этому познанию на существование *потустороннего,* но оно по своей *конечной* природе постигает его как *абстрактную, высшую сущность,* полностью лишенную какой бы то ни было определенности. Просвещение [23] (именно его мы имели в виду, описывая конечное познание в его завершении) полагает, что ставит бога невесть

как высоко, называя его бесконечным и считая, что все предикаты не соответствуют его природе и являются неправомерным антропоморфизмом. В действительности же это познание, постигая бога как высшую сущность, обедняет и опустошает его.

с) Может сложиться впечатление, что философия религии разделяет основные положения рационального богословия эпохи Просвещения[24] и, следовательно, находится в таком же противоречии с содержанием религии, как упомянутое богословие. Однако это не более чем видимость, которая сразу же исчезает.

α) Ибо этот рациональный подход к религии, который есть не что иное, как абстрактная рассудочная метафизика, постигает бога как абстракцию, т. е. пустую идеальность, которой противостоит конечное, находящееся вне его. С этой точки зрения *мораль* как особенная наука есть знание того, какие действия и какое поведение относятся к сфере действительного *субъекта*. Тем самым вся область отношения человека к богу оказалась обособленной. Напротив, мыслящий разум, не прибегающий к абстракции, но отправляющийся от веры человека в достоинство своего духа и направляемый мужеством истины и свободы, постигает истину как *конкретность*, как полноту содержания, как идеальность, в которой *определенность*, конечность, содержится в качестве момента. Поэтому для подобного разума бог — не пустота, а дух; и определение, согласно которому бог есть дух, для него не только слова или поверхностное определение, но природа духа развивается для этого разума таким образом, что он познает в нем бога как триединого[25]. Тем самым бог постигается так, как он делает себя предметом для себя, как предмет в этом саморазличении остается тождественным богу и бог любит себя в нем. Без подобного определения *триединства* бог не был бы духом, а дух был бы не более чем пустым словом. Если же бог постигается как дух, то это понятие включает в себя и *субъективную* сторону, или развивает себя в направлении к субъективности, и философия религии как мыслящее рассмотрение религии охватывает все ее *определенное* содержание.

β) Что касается той формы мыслящего рассмотрения, которое отправляется от *слова Священного писания* и претендует на его рациональное истолкование, то и его близость философии религии — лишь видимость. Ибо упомянутое рассмотрение полностью кладет в основу хри-

стианского учения *свои* соображения и, сохраняя в своем толковании букву библейских текстов, по существу подчиняет предполагаемую библейскую истину своему мнению, которое и остается главным определением. Таким образом, эти рассуждения *сохраняют свои предпосылки* и движутся внутри рассудочной сферы рефлексии, не подвергая ее критике. Напротив, философия религии, будучи разумным познанием, противостоит этому произвольному построению дискурсивного мышления, ибо разумное познание есть *разум всеобщего,* стремящийся к единству.

Поэтому философия столь далека от проторенной дороги, по которой следует как рациональная теология, так и экзегетика с ее рассуждательством, и именно эти оба направления в наибольшей степени оспаривают и ставят под сомнение ее выводы. Они протестуют против философских построений, но лишь для того, чтобы утвердить свои произвольные рассуждения. Они называют философию *частным* построением, между тем как она есть не что иное, как разумное, поистине всеобщее мышление. Они рассматривают философию как нечто призрачное, о котором неизвестно, что оно такое, и в присутствии которого вообще как-то не по себе, однако тем самым они показывают, что предпочитают держаться своих случайных, произвольных рефлексий, которые философия отвергает. Ведь удалось же теологам с их рассуждениями в области экзегезы и постоянными ссылками на Библию во всех тех случаях, когда они выступали против философии, отрицая возможность познания, настолько дискредитировать Библию [26], что, если бы их точка зрения соответствовала действительности и Библия, при правильном ее истолковании, в самом деле отрицала бы возможность познания божественной природы, дух вынужден был бы в поисках содержательной истины обратиться к другому источнику.

γ) Поэтому философия религии не может занять по отношению к позитивной религии и учению церкви в той мере, в какой оно еще сохранило свое содержание, ту позицию, которая свойственна рассудочной метафизике и экзегезе. Из дальнейшего станет очевидным, что философия религии значительно ближе позитивному учению церкви, чем это кажется на первый взгляд; более того, восстановление значения церковного учения, сведенного рассудком к минимуму, в такой степени является ее

делом, что именно из-за этого подлинного ее содержания чисто рассудочная рациональная теология обвиняет философию религии в омрачении духа. Страх и ненависть рассудка по отношению к философии проистекают из опасения, что философия сведет его рефлектирование к основанию, т. е. к аффирмативному, в котором рассудок погибнет, и что философия тем не менее обретет содержание, придет к познанию божественной природы, несмотря на то что это содержание уже как будто бы было уничтожено. С точки зрения этого негативного направления, стремящегося пребывать в ночи, именуемой им Просвещением, и усматривающего враждебность в каждом луче познания, любое содержание рассматривается как омрачение духа. Что же касается мнимого противоречия между философией религии и позитивной религией, то здесь достаточно указать, что нет *двоякого разума* и *двоякого духа*, божественного разума и человеческого разума, божественного духа и человеческого духа, *совершенно различных* по своей природе. Человеческий разум, осознание человеком своей сущности, есть разум как таковой, божественное начало в человеке. И дух, поскольку он дух божий, не есть некий дух, пребывающий за пределами звезд и за пределами мира, но бог присутствует во всем, он вездесущ, и, будучи духом, он есть в любом духовном [27]. Бог есть живой бог, деятельный и действующий. Религия есть порождение божественного духа, а не человеческое открытие — результат божественного воздействия на человека и деятельности бога в человеке. Высказывание, что бог правит миром в качестве *разума, лишено разумности,* если оно не распространяется также и на религию и если отрицается воздействие божественного духа на ее определение и формирование. Подобному духу не противостоит разум, достигший в мышлении своей завершенности, поэтому разум не может резко отличаться от творения этого духа, созданного в религии. Чем глубже человек в своем разумном мышлении проникнется существом дела, чем решительнее он откажется от своей особенности, отнесется к себе как к *всеобщему* сознанию, и разум его перестанет искать то, что ему присуще, в сфере особенного, тем менее разум такого человека будет испытывать упомянутое противоречие, ибо он, *разум,* сам есть суть (die Sache), дух, божественный дух. Как ни пренебрежительно относятся церковь и тео-

логи к этой поддержке и как ни обидна кажется им попытка придать разумность их учению — и хотя они с высокомерной иронией отвергают усилия философии, отнюдь не враждебные религии, но направленные на то, чтобы обнаружить заключенную в ней истину, и хотя они насмехаются над «содеянной» истиной,— это пренебрежение им не поможет; с того момента, как пробудилась потребность в познании и между познанием и религией произошел разлад, все это не более чем тщеславие. Познание вступает в свои права, оспаривать которые невозможно, и триумф познания знаменует собой примирение противоречий.

Несмотря на то что философия в качестве философии религии столь отличается от рассудочных направлений, по существу враждебных религии, и совсем не является таким страшным призраком, каким ее обычно изображают, и в наши дни глубокая противоположность между философией и религией положена как шиболет времени. Все существующие в настоящее время принципы религиозного сознания, как бы они ни отличались друг от друга, объединяются в своей враждебности к философии и в попытках всячески препятствовать занятиям ею. Это заставляет нас остановиться на отношении философии к *принципам эпохи.* Мы возлагаем на рассмотрение этого вопроса тем большие надежды, что наступил момент, когда, несмотря на все враждебные нападки, на враждебность философии стольких, собственно говоря, почти всех, сторон современного сознания, философия может заниматься религией, достигая плодотворных результатов. Противниками философии являются в первую очередь те формы раздвоенного сознания, которые мы рассмотрели выше. Они стоят либо на точке зрения рассудочной метафизики, для которой бог есть пустота и которая утеряла его содержание, либо на точке зрения чувства, замкнувшегося после утраты абсолютного содержания в пустоте своей внутренней жизни, но объединенного с указанной метафизикой уверенностью, что определения непреложимы к вечному содержанию, ибо оно есть не что иное, как абстракция. В других случаях (в дальнейшем мы это увидим) утверждения противников философии не содержат ничего, кроме того, что сама философия считает своим принципом и его основой. Противоречие, заключающееся в том, что противниками философии являются преодоленные ею противники религии

и что в своих рефлексиях они основываются на принципе философского познания, объясняется тем, что они являют собой тот исторический *элемент,* из которого вышло законченное философское мышление.

III. Отношение философии религии к принципам эпохи в религиозном сознании

Если в наши дни философия встречает враждебное к себе отношение из-за своего интереса к религии[28], то это вполне соответствует характеру времени и не должно вызывать удивления. Каждый, кто пытается познать бога посредством мышления в понятиях и постигнуть его природу, должен быть готов к тому, что на него либо не обратят внимания, либо объединятся против него.

Чем больше расширяется познание *конечных вещей* — ведь область распространения наук стала едва ли не беспредельной, и все сферы познания почти необозримо увеличились, — тем больше сужается круг знаний *о боге.* Некогда в прошлом всякое знание было наукой о боге. Нашу же эпоху характеризует иное: нам ведомо все на свете, мы знаем о бесчисленном количестве предметов, но ничего не знаем о боге. Прежде наивысший интерес духа заключался в том, чтобы познать бога, постигнуть его природу, только в этом занятии дух обретал покой и почитал себя несчастным, если не мог удовлетворить эту потребность; духовная борьба, которую вызывает в душе познание бога, была для духа самым серьезным из всего, что он знал и пережил; любой другой интерес и любое иное познание не имело для него существенного значения. Наше время заглушило эту потребность, устранило связанные с ней напряжение и борьбу; мы с этим *справились,* с этим покончено. Сказанное Тацитом о древних германцах, что они securi adversus deos[29], вполне применимо к нам: мы также стали в области познания securi adversus deum.

В наше время никого не тревожит, что он ничего не знает о боге; более того, уверенность в невозможности подобного познания считается проявлением необычайной проницательности. То, что в христианской религии рассматривается как высшая, абсолютная заповедь — познай бога своего, — теперь считается глупостью. Христос ска-

зал: «Будьте совершенны, как совершенен Отец мой небесный» [30]; это высокое требование является для нашей премудрой эпохи лишь пустым звуком. Бога она превратила в далекий от нас бесконечный призрак, а человеческое познание — также в призрак, но в суетный призрак конечности, или в зеркало, способное отражать лишь схемы, явления. Как же нам чтить заповедь и понимать смысл, заключенный в словах: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный», — если мы вообще ничего не знаем о совершенном, если наши знания и воля строго ограничены миром *явлений,* а истина остается и должна остаться для нас недоступной потусторонней сферой? И перед нами возникает вопрос: стоит ли вообще стремиться к познанию чего-либо, если бог непознаваем для нас?

Эту точку зрения по ее *содержанию* следует рассматривать как последнюю ступень человеческого *унижения;* вместе с тем, однако, она способствует росту высокомерия, поскольку человек полагает, что в этом унижении он выразил свое величие и свое истинное предназначение. Несмотря на то что подобная точка зрения в корне противоречит величию христианской религии, ибо последняя призывает нас познать бога, его природу и сущность и почитать его познание нашей наивысшей целью (в данном случае не имеет значения, достигается ли это знание верой, авторитетом, откровением или разумом), несмотря, следовательно, на то, что эта точка зрения покончила как с содержанием божественной природы, данным в откровении, так и с принципами разума, она осмелилась во всех самых мелких своих разветвлениях выступить со свойственным ей слепым высокомерием против философии; между тем именно философия *освободила дух* от позорного унижения и вывела религию из состояния глубочайшего страдания, в которое ее ввергла упомянутая точка зрения. Обвинить философию в *разрушительной* тенденции посмели даже теологи, сохраняющие еще все черты, характерные для тщеславия названной стадии, теологи, у которых *вообще нет более ничего, что можно было бы разрушить.* Для того чтобы опровергнуть эти не только не обоснованные, но в еще большей степени легковесные и недобросовестные обвинения, достаточно кратко напомнить, как именно теологи всячески способствовали уничтожению *определенного* содержания религии тем, что они 1) отодвигали догматы

на второй план или вообще объявляли их не имеющими значения; 2) рассматривали их как *чуждые* нам *определения,* созданные *другими,* или просто считали их *явлением далекого исторического прошлого.* После того как мы рассмотрим сторону *содержания* и покажем, как философия восстанавливает и охраняет его от опустошений, производимых теологией, мы обратимся 3) к форме данной точки зрения и покажем, в какой степени это враждебное философии направление, отрицающее также и ее форму, *ничего не знает* о самом себе; оно не знает даже того, что само содержит философский *принцип.*

1. Философия и безразличие современности к определенным догматам

Итак, если философию упрекают в том, что своим отношением к религии она принижает содержание учения об откровении, данное позитивной религией, в частности религией христианской, упрекают в том, что она разрушает и искажает догматы христианской религии, то этот упрек снимается действиями самой новой теологии[31]. Лишь очень немногие догматы прежних церковных исповеданий сохранили свое былое значение[32] и не заменены какими-либо другими догматами. Если вникнуть в нынешнее значение церковных догматов, легко убедиться, что во всеобщей религиозной настроенности теперь господствует некое почти *универсальное безразличие* к тем положениям веры, которые еще недавно считались существенными. Ряд примеров может иллюстрировать это.

Христос как посредник, миротворец и спаситель еще остается, правда, средоточием веры, однако то, что считалось ранее делом спасения, обрело теперь весьма прозаическое, даже просто психологическое значение; таким образом из старого церковного учения изъято самое существенное, хотя назидательные слова и сохранены[33].

«Большая энергия характера, непоколебимая стойкость убеждений, ради которых он не задумался пожертвовать жизнью»[34] — таковы общие категории, с помощью которых Христа низводят до уровня если не обыденного, повседневного, то во всяком случае человеческого поведения и моральных качеств, действий, на которые были способны и язычники, например Сократ. Если для большого числа верующих Христос остается

средоточием веры и благоговения в более глубоком смысле, то христианство в целом ограничивается для них этим аспектом благоговения, а такие важные положения христианской веры в Ветхом и Новом заветах, как учение о триединстве, о воскресении, о чудесах[35], оказываются забытыми и потерявшими свое значение. Божественная природа Христа, связанная с христианской религией догматика, — все это либо устраняется, либо сводится к чему-то самому общему. И на этот путь стало не только Просвещение, его избрали и *благочестивые теологи.* Триединство, говорят те и другие, пришло в христианское учение из александрийской школы, от неоплатоников[36]. Однако, хотя нельзя не согласиться с тем, что отцы церкви изучали греческую философию[37], нас ведь интересуют не истоки этого учения, вопрос сводится для нас к тому, *истинно* ли оно *само по себе,* но этим никто не занимается; а между тем учение о триединстве — основное определение христианской религии.

Если бы значительной части этих теологов предложить, чтобы они, положа руку на сердце, сказали, считают ли они веру в триединство совершенно необходимым условием спасения души, а отсутствие этой веры — достаточным основанием для осуждения на вечные муки, то ответ их не вызывает сомнения.

Даже сами слова «вечное спасение» и «вечное проклятье» не приняты в хорошем обществе, они считаются ἀῤῥητά[38], т. е. такими, от употребления которых лучше воздерживаться. Даже те, кто не помышляет отрицать суть дела, ощутили бы неловкость, если бы им пришлось со всей определенностью утвердительно высказаться по этому вопросу.

Несмотря на все многословие этих богословов, догматы в их вероучениях сузились и сжались.

Если перелистать множество назидательных книг и собраний проповедей, где должны были бы предлагаться вниманию читателя основы христианской религии, и попытаться по совести оценить их, установив, содержатся ли, высказаны ли в подавляющем большинстве этих книг основные положения христианского учения в ортодоксальном их понимании, без двойственного толкования и лазеек, то и в данном случае ответ не вызывает сомнения.

Создается впечатление, что сами теологи по общим воззрениям большинства из них придают основным догматам позитивного христианства то значение, которое они

имели раньше (когда эти догматы действительно считались основой христианской религии), лишь в том случае, если они обволакиваются туманностью и неопределенностью [39]. И если раньше всегда считали, что философия находится в противоречии с учением церкви, то теперь это невозможно уже по одному тому, что эти догматы, существованию которых философия как будто угрожала, теперь не играют никакой роли в убеждениях людей. С этой стороны, следовательно, философии как будто не должна угрожать опасность, если она подвергнет эти догматы рассмотрению при помощи понятий; и вообще она может более свободно подходить к рассмотрению догматов, к которым сами богословы в такой значительной степени потеряли интерес.

2. Рассмотрение догматов с исторической точки зрения

Самым верным признаком того, насколько упомянутые догматы потеряли свое значение, можно считать то обстоятельство, что они рассматриваются преимущественно в историческом аспекте, как убеждения *других* эпох, как рассказы о событиях, воспринятых не *нашим* духом, не отражающих его потребности. Интерес вызывает лишь то, как обстояло дело у других, что там происходило, случайные обстоятельства, связанные с происхождением и появлением догматов; что же касается собственных убеждений на этот счет, то удивление вызывает даже сам вопрос такого рода.

При историческом подходе *абсолютный* способ *возникновения* этих догматов из глубин духа, а тем самым и их необходимость, истина, которую они сохраняют и для *нашего* духа, оттесняются на второй план. В литературе об основных положениях христианского учения проявлено большое рвение и большая ученость, однако при всем том внимание направлено не на их содержание, а на чисто внешние обстоятельства, связанные с полемикой по данному вопросу, и на страсти, разгоревшиеся вокруг этих внешних обстоятельств. Таким образом, теология сама свела себя на довольно низкий уровень. Если *познание религии* не выходит за пределы чисто *исторического* познания, то теологов, способствовавших этому, можно уподобить конторщикам торгового дома, которые лишь ведут счета и книги чужому богатству и торгуют

за других, не извлекая при этом никаких выгод для себя. Они, правда, получают жалованье, но заслуга их только в том, что они служат и регистрируют имущество других. Богословие такого рода вообще не находится больше в сфере мысли, не занимается бесконечной мыслью как таковой, но оперирует ею как *конечной вещью,* мнением, представлением и т. п. История занимается истинами, которые *были* истинами, т. е. истинами для *других,* а не истинами для тех, кто ими занимается. Истинным содержанием, познанием бога эти богословы вообще не интересуются. Им столь же недоступно знание бога, как слепому — лицезрение картины, раму которой он ощупывает. Их знание ограничивается сведениями о том, как определенный догмат был установлен тем или иным собором, какие доводы высказывались присутствующими на этих соборах, каким образом получила преобладание та или иная точка зрения. При этом они как будто все время имеют дело с религией, и все-таки не религия является предметом подобного познания. Нам много рассказывают о художнике, которому принадлежит картина, о судьбе самой картины, о ее стоимости в то или иное время, о том, в чьих руках она побывала, но о самой картине нам не говорят ничего.

Между тем для философии и религии наиболее существенно, чтобы дух *сам* вступил во внутреннее отношение с тем, в чем воплощен его наивысший интерес, чтобы он занимался не тем, что ему чуждо, а извлекал свое содержание из сферы существенного и считал бы себя достойным познания. В этом случае для человека речь идет о ценности его *собственного* духа, и ему не следует смиренно держаться в стороне и прятаться по углам.

3. Философия и непосредственное знание

Ввиду отсутствия содержания в рассмотренной выше точке зрения могло бы сложиться впечатление, будто мы *упомянули* о выдвинутых ею против философии обвинениях лишь для того, чтобы со всей определенностью указать, что наша цель противоположна той, которую данная точка зрения считает наивысшей, а именно познать бога; однако в одном отношении *форма* названной точки зрения представляет для нас действительно *разумный интерес,* и в этом аспекте новые богословские воззрения оказываются для философии еще более благоприятными.

С тем, что объективная определенность целиком поглощается *глубиной субъективности,* связано убеждение, согласно которому бог *непосредственно открывает* себя человеку, что религия и есть то, что человек непосредственно знает о боге [40]; это *непосредственное знание* называют разумом, называют и верой, но не в том смысле, в который вкладывает в веру церковь. В соответствии с этой точкой зрения знание, убеждения, благочестие полностью основаны на том, что *в духе как таковом непосредственно вместе с сознанием самого себя дано сознание бога.*

а) Это утверждение в прямом его значении, высказанное без каких-либо поползновений вступить в полемику с философией, не нуждается ни в доказательствах, ни в подтверждениях; упомянутое общее представление, которое теперь стало предрассудком, содержит определение, что высшее, религиозное содержание обнаруживает себя *в самом духе,* что дух открывает себя в духе, *в этом, моем* духе, что источник, корни веры находятся в глубочайшей своеобычности моего естества, что вера и есть моя своеобычность и, как таковая, неотделима от сознания чистого духа.

Утверждение, что знание находится непосредственно во мне, полностью исключает *внешний авторитет* и аргументы, привнесенные извне; то, что имеет значение для меня, должно найти подтверждение в моем духе, для того чтобы я уверовал, необходимо свидетельство моего духа. Оно может прийти и извне, но то обстоятельство, что начало приходит извне, не важно, значение оно может обрести лишь в основе всего истинного — *в свидетельстве духа.*

Этот принцип не что иное, как *простой принцип самого философского познания,* и философия не только не отвергает его, но рассматривает как свое основное определение. То обстоятельство, что главные принципы философии существуют как всеобщее представление и превращаются во всеобщий предрассудок и что философский принцип может тем скорее рассчитывать на признание со стороны всех образованных людей, следует считать большой удачей, счастливым стечением обстоятельств. В рамках этого общего предрасположения духа времени философия не только завоевала благоприятное внешнее положение — внешняя сторона ее вообще не занимает и меньше всего тогда, когда речь идет о ее существовании или занятии ею в рамках государственных учреждений, —

но философии благоприятствуют глубокие внутренние обстоятельства, которые заключаются в том, что принцип ее уже живет в качестве предпосылки в духе и душах людей. Ибо *общее* между философией и современной ей образованностью заключается в том, что обе они считают разум той областью духа, где бог открывает себя людям.

b) Однако принцип непосредственного знания не удовлетворяется этой простой определенностью, этим непосредственным содержанием и выражает себя не только утвердительно; он вступает в *полемику* с *познанием,* выступая в первую очередь против познания и постижения бога в понятиях. Эта точка зрения не только требует непосредственности веры и знания, не только утверждает, что с самосознанием связано сознание бога, но и декларирует, что отношение к богу вообще может быть *только* непосредственным [41]. Непосредственность этого отношения считается *единственно возможной и противопоставляется другому определению* — определению *опосредствования;* поскольку же философия есть опосредствованное знание, сторонники названного принципа объявляют ее конечным знанием о конечном.

С точки зрения непосредственного знания мы должны удовлетвориться знанием того, что бог есть, не зная того, что́ он есть. Содержание, наполнение представления о боге, отрицается. Мы говорим о познании в том случае, когда мы знаем о предмете не только, что он есть, но и *что́* он есть; и знание это не сводится к ряду сведений о предмете, к уверенности в том, что он есть, но познание должно быть знанием об определениях предмета, о его содержании, должно быть *наполненным,* доказанным, т. е. таким знанием, в котором познана *необходимость связи этих определений.*

При более пристальном рассмотрении того, что́ заключено в положении о непосредственном знании, окажется, что сознание должно таким образом относиться к своему содержанию, чтобы оно само и его содержание, бог, были нераздельны. Это отношение как таковое, т. е. знание о боге и неразделенность сознания с этим содержанием, и есть то, что мы называем религией. Однако упомянутое утверждение содержит и нечто другое, а именно: что мы должны ограничиться рассмотрением *религии как таковой,* вернее, рассмотрением *отношения* к *богу,* и не стремиться к познанию бога, божественного

содержания, каким оно в своей сущности являет себя в *себе самом.*

Далее, в этом же смысле утверждают: мы можем знать только наше отношение к богу, но не то, что́ есть бог, и лишь наше отношение к богу относится к той сфере, которая вообще называется религией. Этим и объясняется, что в наши дни мы слышим только о религии и не находим исследований, где ставится вопрос, что́ есть природа бога, бог в себе самом и как определять божественную природу. Бог как таковой не делается предметом изучения, знание не проникает в этот предмет, не выявляет в нем различенные определения, которые позволили бы постигнуть его как отношение этих определений и *отношение в себе самом.* Бог, согласно этой точке зрения, не есть предмет нашего познания, таковым является лишь наша соотнесенность с богом, *наше отношение к нему* [42]; и, по мере того как исследований о природе бога становится все меньше, все более настойчиво выдвигается требование, чтобы человек был религиозен, оставался бы таковым, но при этом не стремился бы к познанию божественного содержания.

с) Однако если мы попытаемся выявить сущность положения о непосредственном знании, сущность того, что в этом знании непосредственно выражено, то мы обнаружим, что здесь идет речь *о боге в его соотношении с сознанием* так, что соотношение это не может быть *разделено,* т. е. требует рассмотрения *обеих* его сторон. Тем самым прежде всего признается *существенное различие,* содержащееся в понятии религии: с одной стороны, *субъективное сознание,* с другой — *бог как предмет в себе* [43]. Вместе с тем утверждается, что обе эти стороны находятся в *существенном отношении,* причем важно именно это неразрывное отношение в религии, а совсем не то, что мы вообразим себе или примыслим о боге.

Истинное, подлинное в этом утверждении составляет *сама философская идея;* однако в рамках непосредственного знания она выступает в ограниченности, которую философия устраняет, показывая, насколько эта ограниченность односторонняя и далека от истины. В соответствии с философским понятием бог есть дух, конкретное; если же мы далее спросим, что́ есть дух, то обнаружим, что основное понятие о духе и есть то, что в своем развитии составляет все религиозное учение. Здесь можно предварительно сказать следующее: сущность духа в том,

чтобы открывать себя, чтобы *быть для духа.* Дух есть для духа, но не случайным, внешним образом — он лишь постольку есть дух, поскольку он есть для духа. Таково само понятие духа. Или если выразить это на языке, более соответствующем богословскому пониманию: бог есть в своей сущности дух в той мере, в какой он пребывает в своей общине. И если, как принято утверждать, мир, чувственный универсум, должен иметь зрителей и быть для духа, то тем более должен быть для духа бог.

Поэтому подобное познание не может быть односторонним, не может ограничиться простым рассмотрением субъекта в его конечности, в его случайной жизни, но должно рассматривать субъект в том аспекте, в котором его содержание есть бесконечный, абсолютный предмет. Ибо если мы рассматриваем *субъект для себя,* то мы рассматриваем его в сфере *конечного знания,* знания о конечном. Поскольку, однако, утверждается, что бога не следует рассматривать так, как он существует для себя, что знать о боге можно только в его *отношении к сознанию,* постольку *единство* и *нераздельность обоих определений,* знания о боге и самосознания, должны сами исходить из той предпосылки, которая выражена в упомянутом выше тождестве, более того, именно в этом единстве определений и содержится *тождество,* вызвавшее столь серьезное опасение.

Тем самым мы убеждаемся, в какой мере основное философское понятие содержится в нашем образовании в качестве его *элемента,* и обнаруживаем, что философия отнюдь не возвышается над своей эпохой в качестве чего-то, в корне отличного от ее всеобщей определенности; но *один и тот же дух* пронизывает действительность и философское мышление. Разница заключается лишь в том, что последнее есть *подлинное самосознание действительного.* И эпоха, и ее философия несут в себе одно и то же движение; разница же заключается только в том, что определенность эпохи кажется как бы *случайной, неоправданной* и может находиться в *непримиримом, враждебном отношении к истинно существенному* содержанию, тогда как философия в качестве оправдания принципа есть одновременно *всеобщее успокоение и умиротворение.*

Подобно тому как лютеровская реформация вернула *веру* к первым векам христианского учения[44], так и принцип непосредственного знания вернул христианское *познание* к его *первым элементам.* Однако редукция та-

кого рода прежде всего приводит к *утрате существенного содержания,* тогда как философия рассматривает самый *принцип* непосредственного знания как *содержание* и в качестве такового ведет его к *истинному расширению в самом себе.*

Надо сказать, что отсутствие сознания в том, что противополагает себя философии, поистине безгранично. Именно утверждения, направленные на то, чтобы опровергнуть философию и наиболее резко ей противостоять, оказываются при рассмотрении их *содержания* в согласии с тем, против чего они были направлены.

В результате же занятия философией оказывается, что стены, которые должны были абсолютно разъединять, становятся прозрачными, что там, где предполагалась наибольшая противоположность, обнаруживается, если вникнуть в суть дела, абсолютное согласие.

В
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

Прежде чем перейти к предмету нашего исследования, мы считаем необходимым остановиться на ряде *предварительных вопросов,* вернее, подвергнуть их такому исследованию, результаты которого покажут, *возможно* ли вообще познание религии разумом. Исследование этих вопросов и ответ на них представляются нам необходимым потому, что они в качестве предмета всеобщего философского интереса нашей эпохи в наибольшей степени занимают умы; к тому же они касаются тех принципов, которые лежат в основе современных взглядов на содержание религии и на его познание. Если же мы *откажемся* от подобного исследования, то нам придется по крайней мере показать, что отказ этот *не случаен,* что мы имеем на это *право,* поскольку существенное содержание подобного исследования *входит в саму нашу науку,* и все эти вопросы могут быть решены лишь ею.

Поэтому здесь мы ограничимся рассмотрением тех препятствий, которые упомянутые выше образованность и воззрения нашего времени противопоставляют спекулятивному познанию религии.

1. Сначала предметом нашего исследования будет не религия вообще, а *позитивная* религия, которая, как принято утверждать, дана богом, покоится на авторитете, превышающем человеческий, и поэтому находится вне

сферы человеческого разума, возвышается над ней. Первым из упомянутых препятствий служит мнение, согласно которому нам следовало бы сначала обосновать право и способность разума заниматься истиной и учением той религии, которая, по общему мнению, находится вне сферы человеческого разума. Между тем познание в понятиях вступает и должно вступать в отношение с позитивной религией. Правда, утверждалось и утверждается еще теперь, что позитивная религия есть для себя, что ее учение мы принимаем как данное, уважаем и почитаем его, но что разум и мышление в понятиях находятся по другую сторону, что *они* — позитивная религия и разум — *не должны вступать в отношения друг с другом,* разум — в отношение с названным учением. Некогда философы пытались таким способом отстоять свободу философского исследования[45]. Они утверждали, что философия есть особая сфера, которая не должна наносить ущерб позитивной религии, в результате чего выводы философского познания стали подчинять учению позитивной религии. Мы не хотим, однако, становиться в нашем исследовании на такую точку зрения.

В представлении, согласно которому вера и свободное философское исследование могут спокойно сосуществовать, не затрагивая друг друга, заключено нечто ложное. Нет никаких оснований полагать, что вера в содержание позитивной религии устоит, если разум убедится в его несостоятельности. Поэтому церковь была вполне последовательна и права, когда отказалась признать, что разум может быть противопоставлен вере и тем не менее подчинен ей[46]. Человеческий дух в его глубинах не есть нечто столь разорванное, чтобы в нем могло существовать нечто двойственное, само себе противоречащее. Если между пониманием и религией возникает *конфликт,* то он неизбежно ведет к *отчаянию,* вытесняющему примиренность, разве только *познанию* удается устранить этот конфликт. Подобное отчаяние есть *односторонне проведенное умиротворение.* Одна сторона отбрасывается, другая удерживается; однако это не есть подлинный мир. В результате подобного умиротворения происходит следующее: в одном случае дух, раздвоенный в себе, отбрасывает *требования понимания* и стремится вернуться к непосредственному, религиозному чувству, это может произойти только в том случае, если дух совершит над собой *насилие,* ибо самостоятельность созна-

ния требует своего удовлетворения, не позволяет силой отторгнуть себя, и здоровый дух не может отказаться от самостоятельного мышления. В этом случае религиозное чувство превращается в *томление, лицемерие* и *сохраняет элемент неудовлетворенности.* Второй односторонностью является *равнодушие к религии,* которую либо принимают как нечто данное, чего не следует касаться, либо как нечто, с чем следует бороться. К подобному решению приходят поверхностные натуры.

Таков, следовательно, первый предварительный вопрос — вопрос о праве разума делать предметом своих занятий религиозное учение.

2. В предыдущей доктрине утверждалось, что разум не может познать истину божественной природы; в способности же познать другие истины ему не отказывается, для разума остается непостижимой лишь высшая истина. Однако существует и иная точка зрения, полностью отрицающая способность разума *вообще* познавать *истину* [47]. Сторонники этой точки зрения утверждают, что, делая своим объектом дух в себе и для себя, жизнь, бесконечное, познание приходит лишь к заблуждениям; что разум должен полностью отказаться от каких бы то ни было попыток постигнуть бесконечное и утверждать о нем что-либо положительное. Согласно этой точке зрения, бесконечность снимается мышлением, низводится им до конечного. И это отношение к разуму, это отрицание разума должно якобы сложиться в результате самого разумного познания. В соответствии с этим утверждением нам надлежит сначала исследовать сам разум, установить, обладает ли он способностью познать бога и возможна ли, следовательно, вообще философия религии.

3. С этим связано утверждение, что знание о боге не следует относить к разуму, постигающему в понятиях, что сознание бога проистекает только *из чувства* и что отношение человека к богу заключено только в сфере чувства и не может быть перенесено в мышление. Если исключить бога из области разумного понимания, необходимой, субстанциальной субъективности, то в самом деле не остается ничего другого, как предоставить ему область случайной субъективности, область чувства, и удивительно лишь то, что богу вообще еще приписывается какая бы то ни было *объективность.* В этом отношении материалистические, или, как они еще иначе могут быть названы, эмпирические, исторические, натуралистические,

взгляды по крайней мере более последовательны: рассматривая дух и мышление как нечто материальное и сводя их к чувственному восприятию, они и бога объявляли продуктом чувства и отказывали ему в объективности[48]. Результатом этого был атеизм. Бог стал, таким образом, историческим продуктом слабости, страха, радости, эгоистической надежды или алчности и властолюбия. То, что коренится только в моем чувстве, существует только для меня, есть только мое, а не свое собственное, не самостоятельное в себе и для себя. В этой связи необходимо прежде всего показать, что бог существует не только в чувстве, не есть только *мой* бог. Поэтому прежняя метафизика всегда начинала с доказательства того, что́ есть бог, а не только чувство бога. И перед философией религии также встает необходимость начать с *доказательства бытия божия*[49].

На первый взгляд может показаться, что другие науки находятся по сравнению с философией в преимущественном положении: их содержание уже признано, и им незачем доказывать, что это содержание существует. Наличие чисел в арифметике, пространства в геометрии, человеческих тел и болезней в медицине не подвергается сомнению, и этим наукам не предъявляется требование доказать, что пространство, тела или болезни существуют. Философия же как будто оказывается в невыгодном положении, ибо, прежде чем она приступает к исследованию своего предмета, ей необходимо обеспечить своему предмету бытие. Хотя ей и дозволяется принять за данное, что мир *есть,* но любая ее попытка предпослать своему исследованию действительность не-телесного вообще, действительность свободного от материи мышления и духа, а тем более бога, немедленно встречает противодействие. Между тем предмет философии не принадлежит и не должен принадлежать к тому, что может быть просто *предпослано.* В противном случае философия, и тем более философия религии, должна была бы сначала доказать бытие своего предмета и стремиться к тому, чтобы доказать, что она есть до того, как она существует, доказать свое существование до своего существования.

Таковы предварительные вопросы, которые должны быть, по-видимому, сначала решены и от решения которых зависит возможность существования философии религии. Однако, если считать упомянутые выше возражения справедливыми, придется прийти к выводу, что фи-

лософия религии вообще невозможна, ибо, для того чтобы обосновать эту возможность, надо сначала устранить названные препятствия. Так представляется на первый взгляд. Однако мы оставляем все это вне сферы нашего внимания; на основных причинах этого мы здесь вкратце остановимся, чтобы тем самым устранить упомянутое препятствие.

Первое предъявляемое философии требование сводится к тому, что, прежде чем приступить к *познанию,* необходимо исследовать разум, *способность познания.* Другими словами, познание представляют себе так, будто истина постигается посредством некоего *инструмента.* При ближайшем рассмотрении, однако, требование познать сначала используемый инструмент оказывается несостоятельным. Критика способности познания есть точка зрения кантовской философии и вообще всей нашей эпохи, в частности ее теологии [50]. Казалось, что этот принцип знаменовал собой огромный успех. Однако, как в подобных обстоятельствах часто случается, это оказалось заблуждением. Обычно, когда людям приходит в голову мысль, которую они считают необыкновенно умной, они именно в ней демонстрируют всю глубину своего заблуждения, удовлетворение же они обретают в том, что находят превосходное применение своей глупости и своего невежества. Вообще способность находить изощренные способы для того, чтобы со спокойной совестью предаваться бездействию и избегать сути дела, поистине неисчерпаема.

Мы должны исследовать разум, но как? Исследовать его надо *разумно,* надо познать его, но ведь это в свою очередь возможно лишь *посредством разумного мышления,* а не каким-либо иным путем; тем самым, следовательно, предъявляется требование, которое снимает само себя. Если мы не можем заниматься философией без того, чтобы разумно познать разум, то мы совершенно беспомощны, ибо познание есть не что иное, как разумное постижение, а оно нам не дозволено, так как нам предписывают сначала познать разум. Это напоминает требование известного гасконца, не желавшего броситься в воду, прежде чем он научится плавать. Нельзя исследовать деятельность разума, не применяя его.

В философии религии бог, разум и есть, собственно говоря, предмет познания, ибо бог разумен по своей сущности, он есть разумность, которая в качестве духа есть в себе и для себя. Занимаясь философским исследованием

разума, мы исследуем познание; однако мы не пытаемся сделать это *предварительно,* вне нашего предмета, но познание разума и есть тот *предмет,* которым мы занимаемся. Дух есть лишь в том, чтобы быть для духа, тем самым положен конечный дух; и *отношение конечного духа, конечного разума к божественному* создает себя внутри самой философии религии и должно быть рассмотрено в ней, причем именно в том самом месте, где оно себя создает. В этом и заключается отличие науки от домыслов о науке. Последние случайны; однако, будучи мыслями, которые относятся к существу дела, они должны войти в научное рассмотрение вопроса, и тогда они перестанут уподобляться мыльным пузырям.

Дух, делающий себя предметом, по существу придает себе форму *явления,* того, что высшими путями приходит к конечному духу. Этим объясняется то, что дух присутствует в позитивной религии. Дух становится для себя в форме представления, в форме другого, и для другого, для которого он есть, создается *позитивное в религии.* Внутри религии находится и определенность разума, в соответствии с которой разум *осуществляет познание,* деятельность постижения в понятиях и мышления. Эта точка зрения познания так же, как и точка зрения чувства, относится к сфере религии. Чувство есть нечто субъективное, принадлежащее мне как этому единичному; ссылаясь на чувство, я ссылаюсь на себя. И данная точка зрения, согласно которой бог дарует себе эту крайнюю индивидуализацию *этого* (des Diesen), чувствующего, также относится к развитию понятия религии, ибо в таком чувстве есть духовное отношение, духовность. Определение, что бог *есть,* также существенно относится к сфере религии.

Религия — вообще последняя и наивысшая сфера человеческого сознания, будь то мнение, воля, представление, знание или познание; она есть абсолютный результат, та область, в которую человек вступает, как в область абсолютной истины.

Однако для этого *всеобщего* определения необходимо, чтобы сознание, вступая в эту сферу, предварительно уже возвысилось над *конечным* как таковым, над конечным существованием, условиями, целями, интересами, а также над конечными мыслями, конечными отношениями всех видов; прежде чем вступить в сферу религии, нужно покончить со всем этим.

Несмотря на то что и для обыденного сознания религия есть сфера, возвышающаяся над конечным, часто случается, что, выступая против философии вообще и в первую очередь против философии, предметом которой является бог, религия, забывают об этом основном определении религии и привлекают в пылу полемики *конечные мысли,* отношения ограниченности, категории и формы конечного. Опираясь на подобные формы конечного, люди совершают нападки на философию, особенно на высшую философию, философию религии.

Мы коснемся этого лишь вкратце. Одной из конечных форм является, например, форма непосредственного знания, факта сознания. Подобные категории суть противоположности конечного и бесконечного, субъекта и объекта. Однако эти противоположности: конечное *или* бесконечное, субъект *или* объект суть абстрактные формы, неуместные в столь абсолютном по своей полноте и конкретности содержании, каким является религия. В духе, в душе, преисполненных религии, содержатся совсем иные определения, чем конечность и т. п., и на этих иных определениях основано все то, что важно для религии. Правда, и конечные определения должны в ней присутствовать, поскольку они суть *моменты* того *существенного отношения,* которое лежит в основе религии, однако главное требование заключается в том, чтобы предварительно их природа была изучена и познана: подобное чисто логическое познание должно остаться позади, когда мы приступаем к научному познанию религии,— с этими категориями должно быть покончено задолго до этого. Обычно, однако, они служат аргументом для обоснования нападок на понятие, идею, разумное познание. Причем пользуются этими категориями, совершенно не задумываясь, без какого бы то ни было их критического осмысления, как будто никогда и не существовало кантовской критики чистого разума, которая по крайней мере поставила эти категории под сомнение и своими средствами пришла к выводу, что с их помощью можно познать только явления. В религии же мы имеем дело не с явлениями, а с абсолютным содержанием. Однако сторонникам упомянутой рассудочной точки зрения представляется, что кантовская философия существует лишь для того, чтобы еще свободнее оперировать этими категориями.

И уже совсем неуместно, пошло выдвигать в качестве аргументов *против* философии такие категории, как не-

посредственность, факты сознания, и пояснять, что бесконечное отличается от конечного, объект от субъекта, будто это не известно любому человеку, не говоря уже о философе, будто подобную тривиальную истину вообще надо доказывать. И тем не менее многие не останавливаются перед тем, чтобы торжествующе преподносить такого рода глубокомысленные идеи, полагая, что они сделали необычайное открытие.

Здесь мы ограничимся лишь указанием на то, что определения подобно конечному и бесконечному, субъекту и объекту, правда, *различны* — на этом основаны все упомянутые сверхглубокомысленные мудрые пересуды,— но вместе с тем и *нераздельны*. В качестве примера из мира природы можно привести северный и южный магнитные полюсы. Утверждают, что упомянутые определения различны, как небо и земля. Верно, они действительно различны, однако, как явствует уже из самого этого образа, вместе с тем и нераздельны: нет земли без неба и неба без земли.

Трудно вести дискуссию с людьми, которые выступают против философии религии, будучи уверенными в своем превосходстве; так, они со всей решительностью заявляют, что непосредственность — нечто иное, чем опосредствование, проявляя при этом полное невежество, полное непонимание тех форм и категорий, с помощью которых они нападают на философию и судят о ней. Свои взгляды они высказывают с непосредственностью невежд, не дав себе труда даже поразмыслить над предметами, о которых они говорят, попытаться найти эти определения во внешней природе или в своем внутреннем опыте, в глубине своего сознания, в своем духе. *Действительность* не являет себя им, она им чужда и неведома. Поэтому их направленные против философии пересуды не более чем *болтовня школьников,* цепляющихся за пустые, лишенные содержания категории, тогда как, занимаясь философией, мы находимся не в школе, а в *мире действительности,* не воспринимаем богатство его определений как отягощающее нас ярмо, а свободно движемся среди них. К тому же все те, кто столь рьяно сражается с философией и возводит напраслину на нее, не способны в своем конечном мышлении постигнуть философское положение и, даже повторяя слова философского положения, искажают его смысл, ибо они не постигают его бесконечности и вводят в него свои *конечные отношения*. Философия же *неуто-*

мимо и с величайшим старанием изучает своего противника. Для нее это, правда, необходимое следствие ее понятия, и, познавая обе стороны, себя и свое противоположное (verum index sui et falsi), она удовлетворяет лишь внутреннее стремление своего понятия; правда, она могла бы ожидать ответных усилий со стороны своего противника, которому следовало бы забыть о своей вражде и постараться спокойно познать сущность философии. Однако эти ожидания оказались напрасными, и великодушное стремление стать на точку зрения противника, пристыдить его ни к чему не привело; противник не успокаивается и продолжает стоять на своем. Если же враждебная философии концепция на наших глазах рассыпется в прах и растворится в тумане, то тем самым мы увидим подтверждение нашей позиции и мышления в понятиях, а не просто отстоим наше право *против других*. Убедить наших противников, оказать на них какое-либо влияние невозможно, ибо они твердо держатся своих ограниченных категорий.

Мыслящий дух должен находиться за пределами всех названных форм рефлексии, он должен знать их природу, истинное отношение, которое в них присутствует, *бесконечное* отношение, т. е. то, в котором снята их конечность. Тогда окажется, что непосредственное знание есть столь же одностороннее, как и опосредствованное. Истина есть их единство, непосредственное знание, которое есть вместе с тем и опосредствованное, опосредствованное, которое есть вместе с тем простое знание в себе, непосредственное отношение с самим собой. Поскольку односторонность снимается подобным соединением, это отношение есть отношение бесконечности. Здесь — соединение, в котором различенность названных определенностей в такой же мере снята, в какой эти определенности, будучи сохраненными в своей идеальной форме, обретают высокое назначение служить пульсом жизненности, импульсом, движением, беспокойством духовной и природной жизни.

Поскольку мы начинаем наше последующее изложение религии с высшей и последней сферы, можно было бы предположить, что суетность вышеназванных отношений давно преодолена. Однако ввиду того, что мы не начинаем с первых ступеней науки, а рассматриваем собственно религию, то в самой этой сфере необходимо обратить внимание на то, какие именно рассудочные отно-

шения играют здесь известную роль. Отослав тем самым читателя к последующему изложению, мы переходим к общему обзору, к *делению* нашей науки.

C
ДЕЛЕНИЕ

В науке как таковой может существовать лишь один метод, так как метод есть не что иное, как объясняющее себя понятие, а оно есть лишь одно. Поэтому в соответствии с моментами понятия изложение и развитие религии делится на три части. Сначала мы рассмотрим понятие религии в его *всеобщности,* затем в его *особенности* как разделяющее себя и различающее себя понятие, это — сфера перводеления (des Ur-teils) [50a], ограниченности, различенности и конечности, и, наконец, понятие, замыкающее себя в себе, умозаключение (den Schluß), или возвращение понятия из его определенности, в которой оно не равно себе, к самому себе, когда понятие достигает тождества (Gleichheit) со своей формой и снимает свою ограниченность. Это — ритм, чистая, вечная жизнь самого духа, не обладая этим движением, он был бы мертв. Дух состоит в том, чтобы иметь своим предметом себя, это его манифестация. Однако сначала он выступает как отношение предметности, и в этом отношении он есть конечное. Третий момент заключается в том, что дух есть предмет для себя, причем так, что в предмете он примирен с собой, что он у себя и тем самым приходит к своей свободе, ибо свобода есть пребывание у себя.

Этот ритм, в котором движется наша наука как *целое* и все развитие понятия, *повторяется* также в *каждом из трех указанных моментов,* поскольку каждый из них в своей определенности есть *тотальность в себе,* пока она *не положена* наконец *как таковая.* Поэтому если понятие появляется сначала в форме всеобщности, затем в форме особенности и, наконец, в форме единичности, или, другими словами, если все движение нашей науки заключается в том, что понятие становится суждением (Urteil) и находит свое завершение в умозаключении (Schluß), то в каждой сфере этого движения будет проходить одно и то же развитие моментов; различие заключается только в том, что *в первой сфере* развитие совершается в *определенности всеобщности, во второй сфере* в определенно-

сти особенного, где оно *позволяет моментам* выявить себя в качестве *независимых,* и лишь в сфере единичного развитие возвращается к истинному умозаключению (Schluß), опосредствующему себя в *тотальности определенностей.*

Это деление есть, таким образом, движение, природа и деятельность самого духа, за которым мы только как бы наблюдаем. Необходимость деления заключена в понятии, однако необходимость упомянутого процесса должна изобразить, объяснить и утвердить себя в самом развитии; поэтому деление, к описанию отдельных частей и содержания которого мы теперь переходим, носит чисто исторический характер.

I. Общее понятие религии

Первый момент есть понятие в его *всеобщности,* за ним, только в качестве второго, следует *определенность* понятия, понятие в его определенных формах; они, эти формы, неминуемо должны быть связаны с самим понятием.

В философском рассмотрении всеобщее, понятие, не предваряет всего исследования, не выносится вперед, как бы на почетное место. В других отраслях знания понятия права, природы суть всеобщие определения, которые выносятся вперед, вызывая всеобщее замешательство, так как никто не знает, для чего они нужны. Правда, никто их и не принимает всерьез; создается впечатление, что важны не эти общие определения, важно содержание, отдельные главы. Так называемое понятие не оказывает в дальнейшем влияния на это содержание; оно имеет лишь одно назначение — примерно определить пределы данного предмета и препятствовать тому, чтобы исследование распространилось на содержание другой сферы. Такое содержание, например, как магнетизм, электричество, свидетельствует о предмете, а понятие — лишь о формальной стороне. При таком подходе любое предшествующее исследованию понятие, например право, может служить простым наименованием любого самого абстрактного и случайного содержания.

В философском рассмотрении началом также служит понятие, но оно есть само содержание, абсолютный предмет, субстанция, оно подобно ростку, из которого вырастет дерево. В ростке содержатся все определения, вся приро-

да дерева, его соки, ветви, однако все это содержится не таким образом, что, взяв микроскоп, можно обнаружить микроскопические ветви и листья, а духовно. Так же и понятие содержит всю природу предмета, и само познание есть не что иное, как развитие понятия, развитие того, что содержится в понятии в качестве бытия в себе, но еще не существует, не эксплицировано, не истолковано. Исходя из этих замечаний, мы начинаем с понятия религии.

1. Момент всеобщности

Первое в понятии религии — снова само *всеобщее,* момент мышления в его совершенной всеобщности. Мыслится не то или иное, но *мышление мыслит себя самое,* предмет есть всеобщее, которое в качестве действующего есть мышление. Возвышаясь до истины, религия исходит из чувственных, конечных предметов; если же этот процесс становится одним только переходом к другому, то мы имеем движение в дурную бесконечность, болтовню, которая не двигается с места. Мышление же есть возвышение от ограниченного к абсолютно всеобщему, а религия существует лишь посредством мышления и в мышлении. Бог есть не высшее чувство, а *высшая* мысль; и даже если его низводят до представления, то содержание этого представления все-таки принадлежит царству мысли. Самым грубым заблуждением нашего времени является мнение, согласно которому мышление вредит религии и что религия тем прочнее, чем меньше она связана с мышлением. Это недоразумение основано на полном непонимании высших духовных отношений. Так, в области права принято рассматривать добрую волю как нечто противостоящее интеллекту и тем скорее усматривают в человеке истинно добрую волю, чем меньше он склонен думать. Между тем право и нравственность определяются именно тем, что я способен мыслить, т. е. рассматриваю свою свободу не как свободу своей эмпирической личности, которая принадлежит мне как этому *особенному,* с помощью которой я могу хитростью или силой подчинить себе другого, а как *сущее в себе и для себя, как всеобщее.*

Утверждая, что религия содержит в себе *момент мышления в его совершенной всеобщности* и что неограниченно-всеобщее есть *высшая, абсолютная мысль,* мы здесь еще не устанавливаем *различия между субъективным и*

объективным мышлением. Всеобщее есть предмет и есть само мышление, но еще не развитое в себе и не определенное. В нем еще отсутствуют и сняты все различия, в этом эфире мышления преходит все конечное, все исчезло и все охвачено им. Но эта стихия всеобщности еще не получила конкретного определения; в этой воде, в этой прозрачности еще ничего не образовалось.

Дальнейший процесс заключается в том, что всеобщее определяет себя для себя, и это самоопределение составляет развитие идеи бога. В *сфере всеобщего сама идея* есть прежде всего *материал определения,* и процесс являет себя в божественных формах; но другое, формообразование, содержится в божественной идее, которая есть еще в своей субстанциальности, и в определении вечности это другое остается в лоне всеобщности.

2. Момент особенности, или сфера различенности

Особенность, которая еще удерживается в сфере всеобщего, с того момента, когда она действительно являет себя в качестве таковой, превращается *в другую крайность по отношению к всеобщему,* и эта другая крайность есть *сознание* в его единичности как таковой, субъект в его непосредственности, в качестве этого, со своими потребностями, состояниями, грехами и т. п., вообще субъект во всем своем эмпирическом, временно́м облике.

Отношение обеих сторон в этом их определении и есть само «я» в религии. «Я» — мыслящее, возвышающее, *действующее всеобщее* и «я» — *непосредственный* субъект составляют *одно и то же* «я»; далее, *отношение* этих столь резко противостоящих друг другу сторон, конечных сознания и бытия и бесконечного есть в религии для *меня.* Мысля, я возвышаюсь над всем конечным до абсолютного, и тогда я — *бесконечное сознание;* вместе с тем я остаюсь *конечным самосознанием,* остаюсь таковым по всему моему эмпирическому определению. То и другое, а также их отношение есть для меня. Обе эти стороны ищут друг друга и избегают друг друга. Так, в одном случае я ставлю акцент на своем эмпирическом конечном сознании и противопоставляю себя бесконечности; в другом — я исключаю себя из себя, выношу себе суровый приговор и даю перевес бесконечному сознанию. Середина умозаключения (Schluß) не содержит ничего иного, кроме опре-

деления самих крайних терминов. Это не Геркулесовы Столпы, резко противостоящие друг другу. «Я» есть, и это противоречие, это единение происходят *во мне* для меня. «Я» в самом себе определено как бесконечное, противостоящее мне как конечному, и как конечное сознание, противостоящее моему мышлению как бесконечному. «Я» — чувство, созерцание, представление этого единения и этого противоречия и «я» — то, что *связует* противостоящие друг другу стороны, стремление связать их и усилия души, направленные на то, чтобы стать господином этой противоположности.

Следовательно, «я» — отношение обеих этих сторон, каждая из которых есть не абстрактное определение подобно «конечному и бесконечному», но *тотальность. Каждая* из этих двух крайностей *сама* есть «я», связующее и связь; само отношение есть то, что побороло себя в едином, и то, что в борьбе объединяется. Или, другими словами, «я» есть *борьба,* ибо борьба и есть это противоречие, которое не есть *безразличие обоих в качестве различенных,* а *бытие обоих связанными.* «Я» — не *один* из участников борьбы, но «я» — оба борющихся и сама борьба. «Я» — огонь и вода, которые соприкасаются друг с другом, и одновременно соприкосновение и единство того, что избегает друг друга; а само соприкосновение есть в свою очередь это двойное, противоречивое отношение как отношение то разделенных, раздвоенных, то примиренных и объединенных сторон.

Формы этого отношения обоих крайних членов, с которыми мы здесь ознакомимся, следующие:

1) *Чувство.*
2) *Созерцание.*
3) *Представление.*

Прежде чем вступить в круг этих отношений, поскольку он вообще содержит формы религиозного сознания, будучи той сферой, где конечное сознание возвышается до абсолютного, мы должны познать его в его *необходимости.* Стремясь найти эту необходимость религии, мы вынуждены постигнуть ее как *положенную посредством другого.*

Правда, уже в этом опосредствовании, открывающем нам доступ в круг упомянутых форм сознания, религия проявляет себя как *результат,* который *снимает* себя, и *бытие* в качестве *результата*; тем самым она являет себя как первое, которое опосредствует все и с которым все

остальное связано. Таким образом, мы обнаружим в опосредствованном как бы противодействие движения и необходимости, движение вперед и одновременно вспять. Однако это опосредствование необходимости должно быть положено и *внутри* самой *религии,* чтобы тем самым *отношение* и *существенная связь* обеих сторон, охватываемых религиозным духом, мыслились как *необходимые.* Формы чувства, созерцания и представления, с необходимостью проистекающие одна из другой, также устремляются к той сфере, в которой *внутреннее опосредствование их моментов* доказывается как необходимое, т. е. *к сфере мышления,* в которой *религиозное сознание* постигнет себя в своем *понятии. Оба этих опосредствования необходимости* — одно из них *ведет* к религии, другое же совершается *внутри самого религиозного самосознания* — охватывают формы религиозного сознания так, как оно *является* себя в чувстве, созерцании и представлении.

3. Снятие различенности, или культ

Движение в предшествовавшей сфере есть вообще движение понятия бога, движение идеи, направленное на то, чтобы стать объективным для самого себя. Это движение мы сразу же обнаруживаем в представлении: бог есть дух; не единичный дух, но дух только постольку, поскольку он предметен для самого себя и созерцает себя в другом как самого себя. Высшее определение духа есть *самосознание,* которое заключает в себе эту *предметность.* Бог в качестве идеи есть субъективное для объективного и объективное для субъективного. Если момент субъективности определит себя далее и тем самым будет проведено *различие* между богом как предметом и познающим его духом, то в этом различении субъективная сторона определит себя как та, которая относится к сфере конечного, причем обе стороны будут противостоять друг другу таким образом, что разделение их составит противоположность между конечностью и бесконечностью. Однако эта бесконечность, поскольку она еще обременена противоположностью, неистинна; для субъективной стороны, которая есть для себя, абсолютный предмет — еще *другое,* а отношение к нему не есть самосознание. Здесь присутствует, однако, и такое *отношение,* в котором конечное в своей обособленности сознает себя

как *ничтожность,* а предмет свой — как абсолютное, как свою *субстанцию.* Здесь обнаруживается прежде всего такое отношение к абсолютному объекту, которое основано на страхе, так как единичное сознает, что по сравнению с абсолютным объектом оно — лишь акциденция, нечто преходящее, обреченное на исчезновение. Эта точка зрения разделения не есть истинное; она основана на осознании себя как ничтожного, следовательно, как того, что должно быть снято; и отношение здесь не только *негативное,* но в себе самом *позитивное.* Субъект знает абсолютную субстанцию, в которой он должен быть снят, одновременно и как *свою* сущность, *свою* субстанцию, где самосознание сохранено в себе. Это *единство, примирение,* восстановление субъекта и его самосознания, позитивное чувство причастности к абсолютному и единение с ним, это снятие раздвоенности, и составляет сферу культа. Культ охватывает всю совокупность внутренних и внешних действий, цель которых — восстановление упомянутого единства. Выражению «культ» обычно придают лишь ограниченное значение, понимая под культом лишь *внешние, публичные действия* и не придавая большого значения внутренней деятельности души. Мы же будем под культом понимать такую деятельность, которая охватывает как *внутренние,* так и внешние проявления, восстанавливает единство с абсолютным и есть тем самым существенное внутреннее *преобразование духа* и *души.* Так, например, в христианский культ входят не только таинства, церковные обряды и обязанности, но и так называемое спасение как чисто внутренний процесс, как последовательность ступеней в деятельности души, вообще как движение, которое происходит и должно происходить в душе.

Эта сторона самосознания, т. е. культа, и сторона сознания или представления на каждой ступени религии *соответствуют,* как мы в дальнейшем увидим, друг другу. Так, как определено содержание понятия о боге или *сознание,* определено и отношение к нему субъекта, определено *самосознание* в культе; один момент всегда служит отражением другого, один указывает на другой. Обе стороны, одна из которых сохраняет лишь объективное сознание, другая — лишь чистое самосознание, односторонни, каждая из них снимает себя в себе.

Так, односторонностью было, когда прежняя естественная теология полагала, что только бог есть *предмет*

сознания. Подобное рассмотрение идеи бога, при котором бог, собственно говоря, мог быть лишь сущностью, хотя при этом и упоминалось о духе и личности, было непоследовательным, ибо последовательное его проведение должно было бы привести к другой, субъективной стороне, к стороне самосознания.

Столь же односторонен тот подход, который постигает религию как нечто только *субъективное* и превращает субъективную ее сторону в единственную. Здесь культ совершенно оголен, пуст, его действование — лишь движение, не трогающееся с места, его направленность к богу — отношение к нулю, стрельба наугад. К тому же и этот субъективный подход также лишен последовательности и также неизбежно сам себя снимает. Ибо если дать какое бы то ни было определение субъективной стороне, то в понятии духа заключено, что он есть сознание, и *его определенность становится его предметом.* Чем богаче духовная жизнь, чем более она определена, тем богаче должен быть и ее предмет. *Абсолютность* того чувства, которое предполагается *субстанциальным,* должна бы именно содержать в себе способность *освобождаться от своей субъективности,* так как присущее ему субстанциальное направлено против всего случайного в мнениях и склонностях: оно прочно в себе и для себя, *не зависимо* от нашего чувства и нашего ощущения, *объективно,* и, будучи объективным, существует в себе и для себя. Если же субстанциальное сохраняется лишь в сердце, то оно не может быть признано в качестве высшего, тогда бог — также лишь нечто субъективное, и направление субъективности в лучшем случае — лишь линия, прочерченная в пустоте. Ибо признание чего-то высшего, которое к тому же должно быть высказано, подобное признание неопределенного, эти линии, устремляющиеся к нему, не имеют ни опоры, ни связи посредством самого объективного, они суть и остаются односторонними, *нашими* действиями, нашими линиями, субъективным; конечное не достигает истинного, действительного отчуждения самого себя, тогда как в культе, напротив, дух должен освободиться от своей конечности, чувствовать и знать себя в боге. Если нет существующего для себя и в своем соотнесении с нами нас обязывающего, то культ как таковой сужается до субъективности. Культ содержит по существу человеческие действия, наслаждения, уверения, подтверж-

дения и доказательства чего-то высшего, однако подобные *определенные действия, подобные действительные наслаждения* и уверения не могут иметь место там, где они лишены объективного, объединяющего момента, и, если считать субъективную сторону целым, культ был бы, собственно говоря, уничтожен. Тем самым был бы преграждён не только путь сознания к объективному *знанию,* но и путь, ведущий от сердца субъекта к *действию.* Одно самым тесным образом связано с другим. То, что человек считает необходимым совершить, соотнося это с богом, связано с его представлением о боге — его сознанию соответствует его самосознание; и, наоборот, человек не может считать необходимым совершить что-либо определенное во имя бога, если у него нет (или он полагает, что у него нет) никаких знаний о боге, никакого определенного представления о нем как о предмете. И только в том случае, если религия действительно есть отношение, если она содержит различенность сознания, культ действительно становится снятием раздвоенности и живым процессом. Подобное движение культа не ограничивается, однако, только внутренней сферой, в которой сознание освобождается от своей конечности, в которой оно есть сознание своей сущности и в которой субъект как знающий себя в боге обретает основу своей жизни; но эта бесконечная жизнь культа развивается и *вовне:* и мирская жизнь, которую ведет субъект, также имеет в качестве своей основы субстанциальное сознание, и то, как субъект определяет свои цели в мирской жизни, зависит от того, каково его сознание существенной истины. Это — та сторона, где религия рефлектирует себя в *мирской жизни* и где проявляется *знание о мире.* Подобный выход в мир действительности существен для религии, и в этом переходе в мир религия являет себя в качестве *нравственности* в своем отношении *к государству* и всей его жизни. Каков характер религии народа, такова и его нравственность, таково и его государственное устройство. Последние полностью зависят от того, обладает ли народ лишь ограниченным представлением о свободе духа или истинным сознанием этой свободы. В качестве дальнейших, более конкретных определений культа можно назвать следующие: момент предпосланного *единства, сфера разъединения и восстанавливающая себя в разъединении свобода.*

а) Культ, следовательно, есть вообще вечный процесс, в ходе которого субъект полагает свое тождество со своей сущностью.

Этот процесс снятия раздвоенности относится на первый взгляд только к *субъективной стороне;* однако это определение положено и в *предмете сознания.* Посредством культа достигается единение, но то, что не обладает исконным единством, не может быть положено как единое. Это единение, являющее себя как деятельность, как ее результат, должно быть познано и как *в себе и для себя сущее.* Ибо предметом сознания является абсолютное, и определение его состоит в том, что оно есть *единство своей абсолютности с особенностью.* Это единство содержится, следовательно, в самом предмете, например в христианском представлении о боге, воплотившемся в человека.

И вообще это сущее в себе единство, или, более определенно, человеческий образ, вочеловечение бога, есть *существенный момент религии* и должно присутствовать в *определении ее предмета.* В христианской религии это определение получило полное развитие, но оно встречается и в низших религиях, хотя бы в таком понимании, что бесконечное являет себя в единстве с конечным в качестве *этого* бытия, этого непосредственного наличного бытия, в созвездиях и животных. Сюда же следует отнести и указания на то, что бог лишь на мгновение принимает человеческий или какой-нибудь иной образ наличного бытия, что он являет себя во внешнем мире, открывается человеку во сне или в качестве внутреннего голоса.

Это — момент *предпосланного единства,* которое должно присутствовать в понятии бога; таким образом, предмет сознания (бог) дает в своем содержании все понятие религии и сам есть тотальность. Моменты понятия религии присутствуют здесь, следовательно, в определении соединения. Каждая из сторон истинной идеи есть такая же тотальность, как и целое. Определения содержания в обеих сторонах поэтому различны не сами по себе, а лишь по своей форме. Абсолютный объект определяет себя, следовательно, для сознания как единая с собой тотальность.

b) Эта тотальность выступает также в форме *разъединения* и *конечности,* которая в качестве другой стороны противостоит упомянутой единой в себе тотальности. Мо-

менты содержания понятия в целом здесь положены в виде расхождения, различия, следовательно, как абстрактности. Первый момент этой стороны различенности есть *в-себе-бытие,* тождественное с самим собой бытие, лишенное формы, объективное вообще. Это — *материя* как нечто индифферентное, как безразличное существование. В него можно привнести форму, но форму еще абстрактного для-себя-бытия. Тогда мы именуем это *миром*[51], который либо являет себя в своем отношении к богу как его оболочка, облачение, образ, либо противостоит ему.

Такому моменту индифферентного в-себе-бытия противостоит *для-себя-бытие, негативное* вообще, форма. И это негативное в своей неопределенной на первых порах форме обнаруживает себя в мире как негативное, тогда как мир есть позитивное, устойчивое существование. Негативность, противостоящая этому существованию, этому самоощущению, наличному бытию, сохранности, есть *зло.* Перед лицом бога, этого примиренного единства в-себе-бытия и для-себя-бытия, выступает различенность — мир как позитивное существование и мир как сфера разрушения и противоречия; именно здесь коренятся вопросы, возникающие во всех религиях с более или менее развитым сознанием; они сводятся к следующему: как соединить зло с абсолютным единством бога и в чем источник зла. Негативное сначала проявляется как зло в мире; однако оно возвращает себя к тождеству с собой, в котором оно есть *для-себя-бытие самосознания, конечный дух.*

Концентрирующееся в себе негативное в свою очередь есть нечто позитивное, поскольку оно просто соотносится с собой. В качестве зла оно выступает в *переплетении* с позитивным существованием. Но негативность, существующая для себя, а не в другом, призванном сохранить устойчивое существование, негативность, *рефлектирующая в себя, внутренняя, бесконечная негативность,* которая есть предмет для себя самой, такая негативность есть «я» вообще. В этом самосознании и в самом его внутреннем движении выступает *конечность,* и к этому самосознанию относится также *противоречие* с самим собой. Таким образом, в самосознании заключена помеха, в нем выявляет себя зло, и это зло есть *зло воли.*

c) Между тем «я», свободное, может абстрагироваться от всего. Эта негативность и это обособление есть то, что конституирует мою сущность. Зло не есть целое субъекта;

последний обладает также тем *единством с самим собой,* которое составляет *позитивную* сторону (бытие в добре) и *абсолютность, бесконечность самосознания.* Существенный момент обособленности духа и заключается в том, что «я» может абстрагироваться от всего непосредственного, всего внешнего. Эта обособленность свободна от власти временно́го, от изменений и превратностей меняющегося мира, от зла и раздвоенности; в качестве абсолютности самосознания она представлена в мысли о *бессмертии души.* Здесь прежде всего представлено определение *длящегося во времени,* освобождение от власти сменяющих друг друга изменений, но представлено это определение как нечто уже в себе, изначально принадлежащее духу, а не как то, что *опосредствовано примирением;* тем самым присоединяется другое определение, а именно что самосознание духа есть *вечный, абсолютный момент вечной жизни,* куда оно уйдет, возвысившись над временем, этой абстрактностью изменения, и над реальностью изменения, над раздвоенностью, в том случае, если оно будет взято в *единстве* и в *примирении,* которые *предполагаются* от века существующими в предмете сознания.

II. Суждение (das Urteil), или определенная религия

Если мы в первой части рассматривали религию в ее понятии или ее простое понятие и определенность ее содержания, всеобщее, то теперь необходимо перейти от этой сферы всеобщности к *определенности.* Понятие как таковое есть еще свернутое понятие, в котором содержатся определения, моменты, но в качестве еще не развитых и не получивших пока права на *различение.* Это право они обретают только посредством перводеления (des Urteil). С того момента, когда бог, понятие, совершает разделение и когда появляется категория определения, мы имеем *существующую* религию, причем *определенно существующую* религию.

Переход от абстрактного к конкретному основывается на нашем методе, на понятии, а не на том, что имеется многообразное особенное содержание. От последнего понимания наша точка зрения резко отличается. Дух, обладающий абсолютным, высшим бытием, есть только в качестве деятельности, т. е. постольку, поскольку он сам

полагает себя, есть для себя и создает самого себя. В этой своей деятельности он есть *знающий,* и тем, что он есть, он является только в качестве знающего. Таким образом, для религии существенно не только пребывать в своем *понятии,* но быть *сознанием* того, что́ есть понятие и что материал, в котором понятие реализует себя наподобие некоего плана, материал, который оно делает своей собственностью, формирует соразмерно себе, есть человеческое сознание; так, например, право также есть лишь постольку, поскольку оно существует в духе, подчиняет себе волю людей, и они знают о нем как об определении своей воли. Лишь таким образом реализует себя идея, будучи сначала сама положена только как форма понятия.

Дух вообще не непосредствен, непосредственны естественные вещи, и они сохраняют это непосредственное бытие; бытие духа непосредственно не так, а лишь как само себя создающее, делающее себя для себя посредством негации в качестве субъекта; в остальном дух — только субстанция, и это возвращение духа к самому себе есть движение, деятельность и опосредствование себя самим собой.

Камень — непосредствен, он закончен. Но уже все живое есть деятельность опосредствования; так, например, первая стадия существования растения — слабое существование ростка, из него должно развиться и вырасти растение. В конечной стадии растение, достигнув полного развития, в семени подводит итог своему существованию. Это начало растения есть и его последний продукт. Так и человек: сначала он — ребенок, и как природное он проходит тот же круг, чтобы затем произвести другого человека.

В растении заключены две индивидности: семя, с которого оно начинается,— это не то семя, которое завершает его жизнь, в котором его существование достигает зрелости. Дух же, поскольку он вообще живой дух, есть сначала только в себе, или в своем понятии, затем он вступает в сферу существования, развивается, творит, достигает зрелости, создает понятие самого себя — то, что он есть в себе,— но создает таким образом, что его понятие — то, что он есть в себе,— теперь есть понятие для него самого. Ребенок — еще не разумный человек, он обладает лишь предрасположенностью, есть разум, дух лишь

в себе; только посредством образования, развития он становится духом.

Это и называется *определить* себя, вступить в существование, быть для другого, произвести различение своих моментов и достигнуть развития. Упомянутые различения — лишь те определения, которые понятие само содержит в себе.

Раскрытие этих различений и направление, возникающее из них, есть путь духа, которым он приходит к самому себе, а он сам есть цель. Абсолютная цель, заключающаяся в том, что дух познает себя, постигает себя, есть предмет для себя так, как он есть в себе самом, достигает совершенного познания самого себя, эта цель и есть его истинное бытие. Процесс, в ходе которого дух создает самого себя, этот путь духа, содержит *различенные моменты*. Однако путь еще не есть цель, и дух не достигнет цели, прежде чем не пройдет весь путь; он не находится у цели с самого начала, даже самое совершенное должно пройти весь путь к цели, для того чтобы достигнуть ее. На этих стадиях процесса своего развития дух еще не совершенен; его знание о себе, осознание себя еще не истинны, и *он еще не открыт для себя*. Поскольку дух по существу есть эта деятельность самосозидания, то внутри ее возникают ступени его сознания, и он всегда осознает себя только соответственно этим ступеням. Они-то и создают определенную религию, и религия здесь есть *сознание всеобщего духа,* который еще не есть для себя *в качестве абсолютного духа;* это сознание духа на каждой из упомянутых ступеней есть *определенное сознание* себя, путь воспитания духа. Нам надлежит, следовательно, рассмотреть определенную религию, которая, будучи ступенью развития духа, несовершенна.

Различные формы, определения религии суть, с одной стороны, *моменты религии вообще,* или моменты религии завершенной. Однако они имеют и самостоятельный образ, который находит свое выражение в том, что религия развивается в нем во времени и в истории.

Религия, поскольку она определена и еще не прошла весь круг своей определенности, поскольку она есть религия конечная, существует как конечная, есть *историческая* религия, *особая* форма религии. По мере того как в прохождении всех ступеней, в развитии религии обнаруживаются главные моменты, обнаруживается, как эти

ступени существуют исторически, этот процесс создает ряд формообразований, историю религии.

То, что определено понятием, должно было существовать, и религии так, как они следовали друг за другом, возникли *не случайно*. Дух управляет их внутренней жизнью; и видеть в этом чередовании, как это делают историки, простую случайность — пошло.

Существенные моменты понятия религии являют себя и выступают на каждой ступени, на которой существовало понятие; и они отличаются от истинной формы понятия только тем, что еще не положены *в его тотальности*. Определенные религии, правда, не составляют *нашей религии*, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов, которые не могут отсутствовать в абсолютной истине, они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чуждое, а *наше*, и *понимание* этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной. Так, на низших ступенях развития моменты понятия религии выступают еще в виде прозрений и в своем возникновении уподобляются случайному произрастанию цветов и форм мира природы. Однако пронизывающая их определенность есть *определенность самого понятия*, и она не может отсутствовать ни на одной подобной ступени. Так, например, мысль о вочеловечении бога проходит через все религии [52]. И в других сферах духа обнаруживается значимость тех же общих понятий. Субстанциальная сторона нравственных отношений, например собственность, брак, защита правителей и государства, и принадлежащее субъективности последнее решение по поводу того, что следует предпринять на благо целого,— все это налицо как в неразвитом обществе, так и в достигшем своего полного завершения государстве. На различных ступенях образования этой субстанциальности различны лишь ее определенные формы. Здесь важно прежде всего, чтобы понятие было действительно познано *в его тотальности* и в зависимости от того, в какой мере наличествует это знание, ступень религиозного духа будет выше или ниже, богаче или беднее. Дух может обладать чем-либо, не располагая развитым сознанием того, чем он обладает. Дух *имеет* свою непосредственную собственную природу, свою физическую, органическую природу, но он не знает ее в ее определенности и истине и имеет о ней лишь приблизительное, общее представление. Люди живут в государстве, они сами — жизненность, деятельность,

действенность государства, но тем самым еще *не положено, не осознано* то, что такое государство; именно достигнувшее полного развития государство находит свое выражение в том, что все существующее в нем *в себе*, т. е. в его понятии, развивается, полагается, воплощается в правах и обязанностях, в *законе*. *Так* и в определенных религиях моменты понятия *присутствуют* в созерцаниях, чувствах, непосредственных образах; однако *сознание* этих моментов еще либо не развито, либо они еще не возвысились до *определения абсолютного предмета*, и бог еще не представлен в определениях тотальности *понятия религии*.

Правда, в определенных народных религиях мы достаточно часто обнаруживаем самые невероятные и нелепые искажения представлений о божественной сущности, а также об обязанностях и ритуале культа [53]. Однако слишком просто было бы удовлетвориться поверхностным восприятием такого рода искажений и объявить эти религиозные представления и обычаи *суеверием, заблуждением* и *обманом* или увидеть в них только выражение набожности и признать их *как благочестие*, не интересуясь в остальном их свойствами. Не может нас удовлетворить и коллекционирование или обработка того, что мы обнаруживаем во *внешнем проявлении* религиозных представлений. Высшая потребность заключается в том, чтобы познать в них смысл, *истинное* и *связь с истинным*, короче говоря, *разумное*. Ведь религии эти созданы *людьми;* следовательно, в них должен присутствовать *разум* и при всей кажущейся случайности должна присутствовать *высшая необходимость*. Мы должны воздать им эту справедливость, ибо человеческое, разумное в них принадлежит и *нам*, пусть даже в нашем более высоком сознании оно присутствует *только как момент*. Воспринять историю религий таким образом означает: *примириться* и с теми особенностями этих религий, которые вызывают в нас ужас, отвращение и неприязнь, и *оправдать* их. Из этого отнюдь не следует, что мы должны *считать* их так, как они предстают перед нами в своем *непосредственном образе, правильными или истинными*,— речь идет совсем не о том,— но по меньшей мере их начало, их *истоки* надлежит отнести к сфере *человеческого*, признать, что они вышли из нее. Таково должно быть примирение со всей этой сферой, примирение, завершающееся в понятии. Религии в их последовательной смене детерминированы

понятием, определены не внешним образом, а природой духа, который проник в мир, для того чтобы прийти к сознанию самого себя. Рассматривая эти определенные религии согласно их понятию, мы занимаемся чисто философским рассмотрением того, что есть. Философия вообще не занимается тем, что не есть, и не уделяет внимания тому, что не обладает достаточной силой даже для того, чтобы заставить себя существовать.

В развитии как таковом, в развитии, которое еще не достигло цели, моменты понятия еще распадаются, и *реальность,* следовательно, еще *не стала равной понятию;* историческим проявлением этих *моментов* являются *конечные религии.* Для того чтобы постигнуть конечные религии в их истине, следует рассмотреть эти религии с двух сторон: во-первых, как познается в них бог, как он определяется; во-вторых, как субъект познает при этом самого себя. Ибо для определения обеих сторон, объективной и субъективной, существует одна основа, и обе стороны пронизывает *одна определенность.* Представление человека о боге соответствует его представлению о себе, о своей свободе. Зная себя в боге, человек знает тем самым свою непреходящую жизнь в боге, знает истину своего бытия; здесь, следовательно, проявляется представление о *бессмертии души* в качестве существенного момента в истории религии. Представление о боге и представление о бессмертии необходимым образом соотносятся друг с другом: если человек истинно знает бога, он истинно знает и себя — обе стороны соответствуют друг другу. Сначала бог — нечто совершенно неопределенное; в ходе развития, однако, постепенно складывается *сознание* того, что́ есть бог, оно все более теряет свою первоначальную неопределенность и тем самым развивается также и действительное *самосознание.* К сфере этого последовательного развития относятся и доказательства бытия божия, цель которых — обнаружить необходимое возвышение до бога. Ибо различие определений, которые в этом возвышении приписываются богу, положено различием отправных точек, а их различие в свою очередь основано на природе той или иной исторической ступени действительного самосознания. Различные формы этого возвышения всегда свидетельствуют о *метафизическом* духе каждой ступени, которому соответствует *действительное представление о боге* и сфера *культа.*

Пытаясь дать более конкретное деление и на этой ступени определенной религии, мы прежде всего обращаем внимание на характер *божественного проявления* (Erscheinung). Бог есть проявление, но он определяет себя как являющийся самому себе не только вообще, но как духовное начало, т. е. он есть не предмет вообще, а предмет самого себя.

1. Что касается явления вообще, или *акта абстрактного явления,* то это — *природность* как таковая. Явление есть бытие для другого, внешнее проявление различенных начал по отношению друг к другу, причем проявление непосредственное, еще не рефлектированное в себя. Это логическое определение берется здесь в его конкретном значении, как природное. То, что существует для другого, тем самым существует чувственным образом. Мысль, которая должна быть положена для другой мысли, противостоящей ей в качестве различенного сущего, т. е. в качестве самостоятельного субъекта, может быть сообщена лишь через посредство чувственного медиума — знака, языка, вообще путем телесного опосредствования.

Однако, так как бог есть лишь постольку, поскольку он есть как *являющийся себе,* подобное абстрактное отношение человека к природе не относится к религии; в религии природное — лишь *момент божественного,* и, поскольку оно есть для религиозного сознания, оно должно иметь и *определение духовного характера.* Следовательно, оно обретает себя не в своей чистой, естественной стихии, а получает определение божественного, которое в нем присутствует. Ни об одной религии нельзя сказать, что люди поклонялись Солнцу, морю, природе; как предметы поклонения, они утрачивают то прозаическое, которое они сохраняют для нас. Эти предметы, в которых люди видят божественное, еще, правда, природны, однако, будучи предметами религии, они одновременно находят свое выражение в представлениях духовного характера. Созерцание Солнца, звезд и т. п. как явлений *природы* находится вне религии. Так называемое прозаическое отношение к природе, характерное для рассудочного сознания,— позднейшее разъединение; для того чтобы оно имело место, необходима значительно более глубокая рефлексия. Только тогда, когда дух самостоятельно полагает себя для себя, полагает себя свободным от природы, она выступает по отношению к нему как нечто другое, внешнее.

Первый способ проявления природности имеет, следовательно, своим центром только субъективность, духовность бога *вообще*. Оба эти определения еще не вступили в отношение рефлективного типа. Для того чтобы это произошло, необходим *второй* способ проявления.

2. Бог в себе есть дух. Таково наше понятие о нем. Однако именно потому он должен быть положен как дух, т. е. самый способ его проявления должен быть *духовным* и, следовательно, отрицанием природного; для этого необходимо, чтобы его определенность, сторона реальности в идее, была бы равна понятию, и отношение реальности к божественному понятию завершено, если дух есть в качестве духа, т. е. если понятие, а также реальность суть как этот дух. Сначала, однако, мы видим, что эту *определенность понятия бога,* или сторону реальности в идее, составляет природность. Выход духовности, субъективности за пределы природности принимает поэтому сначала облик *борьбы обеих сторон,* которые в процессе борьбы взаимно переплелись. На этой ступени определенная религия не выходит еще, следовательно, из сферы природности и вместе с предыдущей образует *ступень естественной религии.*

3. Еще внутри последовательности определенных религий движение духа делает попытку *установить тождество определенности* и *понятия,* однако эта определенность еще выступает здесь как *абстрактная,* или понятие — как *конечное.* Подобные попытки, посредством которых принцип предшествующих ступеней, *сущность* стремится постигнуть себя в своей *бесконечности внутреннего,* суть следующие: 1) *иудейская,* 2) *греческая* и 3) *римская* религии. Иудейский бог есть единственность, которая сама еще остается *абстрактным единством* и еще не конкретна в себе. Этот бог есть, правда, бог в духе, но еще не *как* дух; он — лишенная чувственности абстрактность мысли, не обладающая еще той полнотой, которая делает ее духом [54]. *Свобода,* к которой стремится в своем развитии понятие в греческой религии, здесь подчинена еще *необходимости сущности,* а понятие так, как оно предстает перед нами в римской религии, где оно стремится завоевать самостоятельность, еще *ограниченно,* поскольку оно соотносится с противостоящим ему внешним миром, в котором оно должно быть только объективным; тем самым оно есть *внешняя целесообразность* [55].

Таковы основные определенности, выступающие здесь как образы реальности духа. В качестве *определенностей* они несоразмерны понятию духа и суть *конечности* — даже та бесконечность, то абстрактное утверждение, согласно которому бог един. И если противопоставить это определение явления бога в сознании как чистую идеальность единого, как уничтожение многообразия внешнего проявления, если противопоставить это определение как истинное естественной религии, то окажется, что оно не более чем *одна* из определенностей по сравнению с тотальностью понятия духа. Этой тотальности подобная определенность столь же несоразмерна, как несоразмерна ей и противоположная определенность. Следовательно, названные определенные религии вообще еще нельзя считать религией, и бог еще не познан в них в своей истинности, так как в них отсутствует абсолютное содержание духа.

III. Религия откровения

Обнаружение, развитие и определение не продолжаются *до бесконечности* и не прекращаются случайно; напротив, подлинный процесс развития заключается в том, что эта рефлексия понятия сама себя прерывает посредством того, что она *действительно возвращается к себе.* Тогда само *явление бесконечно,* содержание соответствует понятию духа, и явление таково, каков дух есть в себе и для себя самого. Понятие религии стало в религии *предметным* для *самого себя.* Дух, который есть в себе и для себя, теперь в своем раскрытии не имеет больше перед собой единичных форм, определений самого себя, не знает больше о себе как о духе в какой-либо определенности, ограниченности, но теперь он преодолел эти ограничения, эту конечность и есть для себя то, что он есть в себе. Это знание духа для себя таким, как он есть в себе, есть в-себе-и-для-себя-бытие знающего духа, завершенная *абсолютная* религия, в которой открыто, что́ есть дух, бог; это — *христианская* религия.

Что дух должен в религии, как в любой другой сфере, пройти весь свой путь, с необходимостью содержится в самом понятии духа; он только благодаря тому дух, что он для себя есть отрицание всех конечных форм, эта абсолютная идеальность.

У меня есть представления, созерцания, которые образуют известное содержание, например этот дом и т. д. Это — мои созерцания, они представляются мне. Однако я не мог бы их себе представить, если бы во мне не было заключено это содержание, не было бы положено во мне простым, идеальным способом. *Идеальность* означает, что это внешнее бытие, эта пространственность, временность, материальность, внеположность сняты. Поскольку я это знаю, это уже не вне друг друга сущие представления, но представления, соединенные простым способом во мне.

Дух есть знание; но, для того чтобы знание было, необходимо, чтобы содержание того, что он знает, достигло упомянутой *идеальной* формы и подверглось бы отрицанию указанным образом; то, что дух есть, должно указанным выше образом стать для него своим, он должен пройти весь этот круг: и все формы, различения, определения и конечности должны были быть, чтобы он сделал их своими. Путь и цель духа состоят в том, чтобы дух достиг своего собственного понятия, того, что он есть в себе, и достигает он этого только тем способом, на абстрактные моменты которого уже указывалось ранее. Религия откровения есть *открытая* религия потому, что в ней бог полностью открыл себя. Здесь все соответствует понятию, в боге нет больше ничего тайного[56]. Здесь сознание развитого понятия духа, умиротворенности, содержится не в красоте или веселости, но *в духе*. Пробил час религии откровения, которая долгое время была скрытой, не в своей истине. Время ее пришло не случайно, не по произволу, случайно принятому решению, оно определено извечным решением бога, т. е. извечным разумом, божественной мудростью. Понятие сути, божественное понятие, само понятие бога определило себя в этом развитии и положило его цель.

Этот ход развития религии есть истинная теодицея; он свидетельствует о необходимости всех созданий духа, каждой формы его самопознания, так как дух есть дух живой, творящий и есть стремление пройти через всю совокупность своих явлений к сознанию самого себя как истины.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ

Нам следует начать с вопроса: как установить *начало?*[1] Требование любой науки (во всяком случае требование формальное), и особенно философии, заключается в том, чтобы в ней не было ничего *недоказанного*. Доказывать — в поверхностном смысле этого слова — означает, что всякое содержание, положение, понятие должно вытекать из предшествующего.

Однако, начиная, мы еще ничего не доказали, ибо нет еще ничего, вытекающего из предшествующего, опосредствованного, положенного другим. В начале мы находимся в сфере непосредственного. В других науках эта проблема разрешается значительно проще, так как для них предмет уже существует как некая данность. Так, в геометрии, например, с самого начала есть пространство, точка. О доказательстве существования предмета геометрии нет и речи, он непосредственно дан.

В философии же не дозволено начинать с «дано», «есть», ибо в философии предмет не предпослан исследованию. Это может составить известную трудность для философии в целом. Однако в данном исследовании мы находимся не на начальной стадии философии; философия религии — одна из философских наук и предполагает существование других философских дисциплин, является, следовательно, уже неким результатом. В философском аспекте мы находимся здесь на такой стадии, когда уже можно использовать результат ранее установленных положений. В поисках дополнительной опоры мы можем обратиться также и к нашему обыденному созна-

нию, взять нечто признанное, субъективно предпосланное и отправляться от него.

Начало религии по своему всеобщему содержанию есть не что иное, как еще не раскрытое понятие самой религии, которое заключается в том, что бог есть абсолютная истина, истина всего и что только религия есть абсолютно истинное знание. Поэтому мы начинаем наше изложение с познания бога.

А
О БОГЕ

Для нас, имеющих религию, бог есть нечто знакомое, содержание, которое наличествует в субъективном сознании. Однако с научной точки зрения бог — сначала лишь всеобщее абстрактное наименование, не получившее еще истинного содержания. Ибо философия религии и есть развитие, познание того, что́ есть бог, и только с ее помощью можно научным путем познать, что́ есть бог. Таким образом, бог есть это хорошо известное, но научно еще не раскрытое, не познанное представление. Указывая на это оправдывающее самое себя в рамках нашей науки развитие, мы *прежде всего* исходим из убеждения, что результат философии состоит в том, что бог есть абсолютно истинное, *в себе и для себя всеобщее,* всеохватывающее, всесодержащее и придающее всему устойчивость. Применительно к этому убеждению мы можем также сослаться на религиозное сознание, на его уверенность в том, что бог есть абсолютно истинное вообще, из которого все исходит и к которому все возвращается, от которого все зависит и вне которого ничто не имеет абсолютной, истинной самостоятельности. Это и есть содержание начала.

Это начало в научном отношении еще абстрактно: как ни преисполнено сердце упомянутым представлением, в науке принимается во внимание не то, чем полно человеческое сердце, а то, что является предметом сознания, точнее мыслящего сознания, что обрело форму мысли. Придать этой полноте форму мысли, понятия и есть задача нашей науки.

а) Начало как абстрактное, как первичное содержание, *всеобщность* занимает еще как бы *субъективную позицию,* позицию, в соответствии с которой всеобщее есть столь всеобщее лишь *вначале* и в дальнейшем не

останется в этой всеобщности. Между тем начало содержания следует понимать таким образом, что в ходе всего дальнейшего развития этого содержания, когда это всеобщее явит себя абсолютно конкретным, полным содержания, богатым, мы тем не менее не выходим из этой всеобщности, и, таким образом, названная всеобщность, которую мы формально, с одной стороны, покидаем, обретая определенное развитие, все-таки сохраняет себя в качестве *абсолютной, постоянной основы.* Поэтому ее и не следует считать только субъективным началом.

Бог, будучи всеобщим, есть для нас в аспекте развития нечто замкнутое в себе, пребывающее в абсолютном единстве с собой. Когда мы говорим: бог есть замкнутое (das Verschlossene), то это относится к развитию, которого мы ждем. Однако эту замкнутость, названную нами всеобщностью бога, не следует понимать по отношению к самому богу, к самому содержанию как абстрактную всеобщность, вне которой существует и сохраняет свою самостоятельность особенное.

Таким образом, эту всеобщность следует понимать как абсолютно полную, наполненную. Бог как такое всеобщее, в себе конкретное, полное есть *единый* и не противопоставлен многим богам; он есть единое и единственное, бог.

Вещи, развитие мира природы и духа суть многообразные формы, бесконечное многообразие наличного бытия: они обладают бытием различной степени, силы, мощи, содержания, однако бытие всех этих вещей таково, что оно не самостоятельно, а лишь привнесено, положено, не имеет истинной самостоятельности. Если мы приписываем особенным вещам бытие, то это лишь заимствованное бытие, лишь видимость бытия, а не абсолютно самостоятельное бытие, которое есть бог.

Бог в своей всеобщности — это всеобщее, в котором нет предела, конечности, особенности, есть абсолютное устойчивое существование, и только он есть устойчивое существование; и все то, что существует, коренится в нем, имеет свою устойчивость только в этом одном. При таком понимании этого первичного содержания мы можем сказать: бог есть абсолютная *субстанция,* единственно истинная действительность. Все остальное, что действительно, действительно не для себя, не обладает для себя устойчивым существованием. Единственная абсолютная действи-

тельность, есть бог, следовательно, он есть абсолютная субстанция.

Если принять эту мысль в подобной абстрактной форме, мы придем к спинозизму [2]. Субстанциальность, субстанция как таковая здесь еще не различена от субъективности. Между тем в нашей предпосылке содержится и следующее: бог есть дух, абсолютный дух, вечно простой, существенно сущий у себя дух. Эта идеальность, субъективность духа, которая есть прозрачность, идеальность всего особенного, есть также и эта всеобщность, это чистое отношение с самим собой, абсолютное бытие и пребывание в себе.

Когда мы говорим: субстанция, то это означает, что всеобщее еще не постигнуто как конкретное в самом себе. Всеобщее, постигнутое как конкретное в самом себе, есть дух. Он и в своем конкретном определении остается в себе этим единством с собой, этой одной действительностью, которую мы только что назвали субстанцией. Дальнейшее определение есть то, что субстанциальность, единство абсолютной действительности с самой собой — лишь основа, *один* момент в определении бога как духа. Именно это положение вызывает нападки на философию. Противники ее утверждают: философия, если она хочет быть последовательной, должна неминуемо прийти к спинозизму, а следовательно, к атеизму и фатализму.

Однако начало еще не заключает в себе различенных определений — то и другое; в начале есть лишь одно, но не другое.

Поэтому здесь мы и рассматриваем содержание в форме субстанциальности. И если мы говорим: бог, дух, то это лишь неопределенные слова, представления. Все дело в том, что́ при этом возникает в сознании. Сначала в сознании возникает простое, абстрактное. В этой первоначальной простоте бог дан нам еще в определении всеобщности; но, однако, мы не остаемся при этой простоте.

Тем не менее это содержание остается основой: в течение всего дальнейшего развития бог не выходит из своего единства с самим собой. Создавая мир (как принято говорить), бог не создал нечто злое, другое, которое было бы самостоятельным, независимым.

b) Это начало есть предмет для *нас*, или содержание в нас. *Мы* обладаем этим предметом; поэтому непосредственно встает вопрос: кто *мы?* Мы, «я», дух — сами по

себе нечто очень конкретное, многообразное: я созерцаю, вижу, слышу и т. п. Все это есть «я», это осязание, ви́дение. Следовательно, более точный смысл нашего вопроса следующий: в соответствии с каким из этих определений содержание существует для нашего восприятия (Sinne)? Представление ли это, воля, фантазия, чувство (Gefühl)? Где *область,* в которой упомянутое содержание, предмет, находится у себя? Какова *почва этого содержания?*

Если обратиться к обычным ответам на этот вопрос, то окажется, что бог есть в нас в качестве верующих, чувствующих, представляющих, знающих. Позже мы подробнее остановимся на этих наших формах, возможностях, сторонах, на чувстве, вере, представлении, особенно в упомянутом нами аспекте. Здесь мы не ищем какого-либо одного ответа, не исходим из опыта, наблюдения, что бог — в нашем чувстве и т. п. Мы опираемся прежде всего на то, что находится перед нашим взором,— это *одно, всеобщее,* эта полнота, которая есть равный самому себе, прозрачный эфир.

Обратимся к этому одному, которое находится перед нами, и спросим: для какой нашей способности, деятельности нашего духа есть это одно, совершенно всеобщее? И тогда мы сможем назвать лишь одну, соответствующую нашему духу форму деятельности в качестве той сферы, где это содержание находится у себя, а именно *мышление.*

Лишь мышление есть сфера этого содержания, есть *деятельность всеобщего,* всеобщее в своей деятельности, в своих действиях; если же мы назовем это *постижением* всеобщего, в таком случае то, для чего существует всеобщее, всегда есть мышление.

Подобное всеобщее, которое может быть создано мышлением и есть для мышления, может быть совершенно абстрактным; тогда оно — безмерное, бесконечное, снятие всех пределов, особенностей: это, прежде всего негативное, всеобщее содержится только в мышлении.

Когда мы мыслим о боге, мы воспроизводим эти соображения, утверждая, что эти мысли возвышают нас над чувственным, внешним и единичным, что мы возносимся к чистому, единому с самим собой. Это возвышение есть выход за пределы чувственного и голого чувства, вступление в чистую сферу всеобщего, и эта сфера есть мышление.

Такова с субъективной точки зрения почва для этого содержания. Содержание есть это абсолютно нерасторжимое, непрерывное, пребывающее у самого себя, всеобщее, а мышление есть то, для чего существует это всеобщее.

Таким образом, мы обрели *различение* между *мышлением* и *всеобщим,* которое мы сначала назвали богом; это есть различение, порожденное вначале только нашей рефлексией и еще *совершенно не наличествующее для себя в содержании.* Результатом философии является то (в религии это существует в виде веры), что бог есть единственная истинная действительность, что другой не существует. В этой единственной действительности и чистой ясности еще нет места для действительности и различения, именуемого нами мышлением.

Мы имеем перед собой лишь *одно* это *абсолютное.* Это содержание, это определение мы еще не можем назвать религией; для этого в нем должен был бы присутствовать субъективный дух, должно было бы присутствовать сознание. Мышление — область этого всеобщего, однако это область сначала еще абсорбирована в этом едином, вечном, в себе и для себя сущем.

В таком истинном, абсолютном определении, которое, правда, еще не развито, не завершено, бог и при наличии развития остается абсолютной субстанцией.

Это всеобщее есть начало и отправной пункт; вместе с тем оно остается пребывающим единством — не только почвой, из которой произрастают различения, но всеобщим, в котором заключены все различия. Однако оно не есть инертное, абстрактное всеобщее, но абсолютное лоно, бесконечный импульс и источник, из которого все выходит, куда все возвращается и где оно вечно сохраняется.

Следовательно, всеобщее никогда не выходит из этой стихии равенства (der Gleichheit) с самим собой и из этого пребывания у самого себя. В качестве всеобщего бог не может действительно пребывать у такого другого, существование которого было бы чем-то бóльшим, чем видимость. Перед лицом этого чистого единства и ясной прозрачности материя теряет свою непроницаемость, а дух, «я», не обладает должной неприступностью, которая позволила бы ему обладать истинной субстанциальностью.

c) Подобному представлению хотели дать наименование *пантеизма.* Правильнее было бы назвать его *представлением субстанциальности.* Бог здесь определен

только как субстанция; абсолютный субъект, дух также остается субстанцией, однако он не только субстанция, но и определен в себе как субъект. Это различие остается обычно совершенно непонятым теми, кто отождествляет спекулятивную философию с пантеизмом; они, как всегда, не видят самого главного и порочат философию, искажая ее.

С точки зрения противников спекулятивной философии, пантеизм имеет обычно следующее значение: все, весь мир, универсум, *вся совокупность всего существующего*, все бесконечное *множество конечных вещей* суть якобы бог; при этом философию упрекают в том, будто она утверждает, что *все* есть бог, т. е. все это бесконечное многообразие единичных вещей, не в себе и для себя сущая всеобщность, а единичные вещи в их эмпирическом существовании, так, как они *непосредственно* выступают.

Когда говорят: бог есть все *это*, например эта бумага и т. п., то это и есть пантеизм в упомянутом выше понимании, приписываемом философии. Другими словами, бог есть все, все единичные вещи. Если я говорю: род, то это также всеобщность, но совсем иная, чем та, в которой всеобщее выступает лишь как совокупность всех единичных существований, а сущее, лежащее в основе, подлинное содержание — как сумма всех единичных вещей.

Предположение, что какой бы то ни было религии когда-либо был свойствен подобный пантеизм, совершенно не соответствует истине. Ни одному человеку никогда не приходило в голову утверждать: все есть бог, т. е. все вещи в их единичности, случайности; и еще менее вероятно, конечно, чтобы подобное когда-либо утверждала философия.

Позже в определенной религии мы ознакомимся с восточным пантеизмом или, вернее, со спинозизмом. Спинозизм как таковой, а также восточный пантеизм утверждают, что божественное, присутствуя во всем, составляет лишь *всеобщее* его *содержание, сущность* вещей, причем таким образом, что эта сущность представлена как определенная сущность вещей.

Если Брахма говорит: «Я — сияние, блеск металлов, я — Ганг среди рек, жизнь в живущих» и т. д., то тем самым единичность *снимается*. Брахма ведь не говорит: я — металл, реки, единичные вещи всех видов так, как они существуют в своей непосредственности.

Блеск не есть самый металл, а всеобщее, субстанциальное, взятое из единичного, не πᾶν[3] больше, но всеобщее единичного. Здесь мы уже обнаруживаем не то, что обычно приписывается пантеизму; здесь говорится о сущности подобных единичных вещей.

Живому свойственна временность, пространственность; здесь же из этого единичного берется лишь непреходящее. «Жизнь живого» в данной сфере жизни — неограниченное, всеобщее. Когда же говорят: «все есть бог», то *единичное* берется во всей его *ограниченности,* в его *конечности,* преходящести. Подобное представление о пантеизме сложилось в результате того, что под единством подразумевают абстрактное, а не духовное единство; затем в религиозном представлении, где речь может идти только о субстанции, о едином и единственном (das Eine) как истинно действительном, забывают, что именно перед лицом этого единого исчезают единичные, конечные вещи, что им больше не приписывается действительность, но что они лишь сохранены в качестве некой материальности наряду с единым. Те, кто объявляет философию пантеизмом, не верят элейцам, утверждавшим: существует лишь единое — и решительно добавлявшим к этому: небытия нет. Все конечное было бы ограничением, отрицанием единого, но небытия, ограниченности, конечности, границы и ограниченного вообще нет.

Спинозизм упрекали в атеизме[4]; однако в этом учении совсем не содержится мир, все вещи в их совокупности; конечно, они являются, мы говорим об их наличном бытии, и наша жизнь проходит в рамках этого существования. Однако в философском смысле мир не имеет действительности, он не есть. Этим единичностям не приписывается действительность, они относятся к сфере конечного, которая в философском смысле не существует.

Противники спинозизма выдвигают против него следующее обвинение: если исходить, как утверждает эта философия, из того, что все есть единое, то, доведя это положение до его логического конца, мы придем к выводу о единстве добра и зла, *об отсутствии различия между добром* и *злом* и тем самым к отрицанию религии вообще. Поскольку нет различия между добром и злом, продолжают они, то не имеет и значения, добр ли человек или зол. Можно согласиться с тем, что различие между добром и злом снято *в себе,* т. е. *в боге,* в единой истинной

действительности. В боге нет зла, различие между добром и злом может быть лишь в том случае, если бог есть зло; однако нельзя согласиться с тем, что зло есть нечто утвердительное и что это утвердительное может быть в боге. Бог есть добро, и только добро; в этом всеедином, в этой субстанции нет различия между злом и добром; подобное различие появляется лишь вместе с *различением вообще*.

Бог есть всеединое, абсолютно у самого себя пребывающее, в субстанции нет различия. Различие между добром и злом появляется вместе с различением бога и мира, особенно бога и человека. Основным определением спинозизма в аспекте различения бога и человека является то, что целью, к которой должен стремиться человек, должен быть только бог. Для различенности, для человека законом должна быть, следовательно, любовь к богу; на эту любовь должны быть направлены все его помыслы; не на то, чтобы утвердить себя в своей различенности, настаивать на ней, а лишь на то, чтобы стремиться к богу.

Это — возвышеннейшая мораль, утверждающая ничтожность зла и призывающая человека не считаться с этим различением, с этой ничтожностью. Человек может отстаивать это различение, довести его до противоположности богу, в себе и для себя всеобщему, — тогда он зол. Однако он может также считать это различение ничтожным, полагать свою истину только в боге и направлять свои помыслы только на бога, — тогда человек добр.

В спинозизме в самом деле устанавливается различенность добра и зла — бога и человека, — однако к этому добавляется определение о ничтожности зла. В боге как таковом, в этом определении как субстанции, нет подобного различения; однако для человека оно есть, так же как есть и различение добра и зла. Обычная в полемике с философией поверхностность проявляется и в том, что говорят: философия есть *система тождества*. Совершенно верно, субстанция есть это единое тождество с собой, но таковым является и дух. В конечном итоге все есть тождество, единство с самим собой. Однако, когда говорят о философии тождества, имеют в виду *тождество абстрактное*, единство вообще и забывают о самом главном, об *определении этого единства в себе*, о том, определяется ли оно в качестве субстанции или в качестве духа.

Вся философия есть не что иное, как изучение определений единства; также и философия религии есть лишь

последовательность единств, всегда единство, однако единство, изучаемое таким образом, что оно определяется все глубже.

В физическом мире существует множество единств. Так, если смешать воду и землю, мы также получим некое единство, но подобное единство не более чем смешение. Если же из основы и кислоты я получаю соль, кристалл, то это та же вода, но ее я уже не вижу, в ней нет ни капли влаги. Здесь единство воды с названной материей определено совершенно иначе, чем в смешении воды с землей. Все дело в различении определений. Единство бога всегда есть единство, но все зависит от характера и способа *определения этого единства:* это определение единства упускается из виду, а вместе с ним и то, что здесь наиболее важно.

Первое — это божественная всеобщность, дух, еще полностью пребывающий в своей неопределенной всеобщности, для которого нет никакого различения. Лишь на этой абсолютной основе — сначала мы еще утверждаем это как факт — вообще может произойти *различение,* которое в качестве *духовного* различения есть *сознание;* и только с этого начинается *религия как таковая.* По мере того как абсолютная всеобщность переходит к *суждению* (Urteil), т. е. по мере того как она полагает себя как определенность и бог как дух есть для духа, бог становится предметом сознания, и вначале всеобщее, а теперь различенное мышление вступает в *отношение* к богу.

В
РЕЛИГИОЗНОЕ ОТНОШЕНИЕ

В учении о боге бог предстает перед нами как объект сам по себе; правда, в дальнейшем к этому присоединяется и отношение бога к людям, и если в раннем религиозном представлении это еще не имело существенного значения, то в теологии нового времени речь идет больше о религии, чем о боге. Требуется лишь одно — чтобы у человека была религия, это самое главное; а знает ли данный человек что-либо о боге или нет, либо вообще не имеет значения, либо носит характер чего-то совершенно субъективного, ибо никому в сущности не известно, что́ есть бог. В средние века, напротив, наибольшее внимание уделялось сущности бога и определению этой сущности.

Мы не можем не согласиться с истиной того утверждения, согласно которому бог не может быть рассмотрен вне субъективного духа; однако причину этого мы видим не в том, что бог — нечто неведомое, а в том, что бог — по своей сущности *дух* в качестве *знающего* духа. И речь здесь, следовательно, идет об отношении духа к духу. Это *отношение* духа к духу лежит в основе религии.

Если бы мы были избавлены от необходимости начать наше исследование с доказательства того, что бог есть, осталась бы необходимость доказать, что *есть* религия и что она *необходима*. Ибо предмет философии не есть некая данность.

Можно, конечно, утверждать, что в подобном доказательстве нет никакой необходимости, и сослаться на то, что религия существует у *всех* народов. Однако это не есть доказательство, тем более что утверждение «все» часто вообще применяется без должной осторожности. К тому же нам известны народы, о которых вряд ли можно сказать, что у них есть религия: для них наивысшее, предмет их поклонения — Солнце, Луна или какое-либо другое явление чувственной природы, которое привлекло их внимание. Есть и другая крайность — проявление высокой образованности. Согласно этой точке зрения, бытие бога вообще отрицается, а вместе с ним и религия как истинность духа. Сторонники этих крайних взглядов со всей серьезностью утверждают, что священники просто обманщики, которые, внушая людям религиозные представления, стремятся лишь подчинить их своей власти.

Существует и другая попытка доказать необходимость религии; она устанавливает лишь *внешнюю, обусловленную необходимость* религии, которая превращает религию в *средство,* нечто преднамеренное и тем самым принижает ее до уровня чего-то *случайного,* само по себе не имеющего значения, того, что в зависимости от желания можно либо отвергнуть, либо использовать с определенной целью. Здесь истинное понимание, отношение субстанциальное и ложное отношение почти соприкасаются друг с другом, и неправильность второго кажется лишь легким сдвигом первого.

В древнее и новое время часто говорили: этот город, это государство, эта семья или эти люди погибли потому, что не чтили богов; напротив, почитание богов и благого-

вение перед ними способствовали, согласно этим представлениям, устойчивости и процветанию государств, а религиозность — счастью и благополучию отдельных людей.

Следует признать, что добропорядочность обретает устойчивость, а выполнение долга — требуемую твердость лишь в том случае, если в основе их лежит религиозность[5]. Сокровеннейшее в человеке, его совесть, только в религии получает свое абсолютное обоснование и надежность. Поэтому *государство* должно опираться на *религию,* ибо только в ней надежность образа мысли людей и их готовность выполнять свой долг перед государством становятся абсолютными. При любом другом образе мыслей люди легко отказываются от своих обязанностей, находя для этого различные отговорки, исключения, аргументы; они охотно умаляют значение законов, учреждений, государственных и административных деятелей, рассматривая их деятельность под таким углом зрения, который позволяет не испытывать к ним уважения. Ибо все эти определения не сводятся только к тому, что они есть в себе и для себя, но имеют и конечное существование в настоящем; по самим своим свойствам они порождают рефлексию, становятся предметом ее изучения, принимают ее порицание или оправдание; тем самым возникает субъективное рассмотрение своих обязанностей, которое легко может освободить людей от подчинения требованиям государства. И только религия способна устранить, свести на нет все эти субъективные суждения и оценки и утвердить бесконечное, абсолютное чувство долга. Итак, вера в бога или в богов способствует прочности существования отдельных людей, семей, государств; презрение же к богу или к богам уничтожает сознание своих прав и обязанностей, ослабляет узы семьи и государства и ведет их к погибели.

Это совершенно верное и очень важное соображение, в котором содержится *существенная, субстанциальная связь.* Если, рассматривая это положение как результат опыта, сделать из него вывод: *следовательно,* религия необходима, то это будет умозаключением внешнего характера; оно может быть недостаточно достоверным только в аспекте *субъективного познания,* но не искажать при этом *содержания.* Если же умозаключение гласит: следовательно, религия полезна *для целей* отдельных людей, правительств, государств и т. п., то тем самым

устанавливается такое отношение, в рамках которого религия полагается как *средство*. Между тем в религии мы имеем дело с духом во всем его всемогуществе. Подобно тому как органическое тело проявляет в своих болезнях полную *индифферентность* по отношению к *специальным* свойствам лекарств, несмотря на то что они производят на него необходимое воздействие, и при этом обладает правом свободного *выбора* из множества средств, так и дух, и в еще значительно большей степени, сводит то, что у него есть, может быть использовано в качестве средства, до уровня *особенного* и в этом выражает сознание своей свободы, которая позволяет ему использовать то или иное средство.

Таким образом, если религия — только средство, то дух знает, что он может либо использовать ее, либо прибегнуть к другим средствам; в этом случае он находится к ней в таком отношении, при котором он может руководствоваться лишь своим собственным решением. Далее, он совершенно *свободен* в выборе *целей;* его власть, хитрость, подчинение себе мнений людей и т. п. также могут служить ему средствами; именно в свободе устанавливать *свои* цели, в свободе, которая и заключается в том, что *главное* есть *его* цели, а религия — лишь средство, он и может свободно установить в качестве своей цели свою власть и свое господство, другими словами, полагать себе такие цели, при осуществлении которых он может *обойтись* без религии, которые даже могут *противостоять* ей. Все дело заключается в том, чтобы дух ставил перед собой такие цели или считал бы себя обязанным стремиться к целям, которые сами по себе объективно значимы, которые заставляют забыть о *любых* других, пожертвовать всеми *особенными* целями. Объективные цели требуют отказа от субъективных интересов, склонностей и целей; и именно эта *негативность* имеется в виду, когда говорят, что вера в бога — основа подлинного благополучия индивидуумов, народов и государств. Если это благополучие есть следствие религиозности, то религиозность надо считать самым главным, следовательно, она имеет свое определение и свою определенность для себя и управляет целями и воззрениями людей; будучи особенными, эти цели и воззрения — не первое, не само себя определяющее. Таким образом, незначительный сдвиг в позиции рефлексии полностью видоизменяет и искажает первоначальный смысл и превращает необходимость в простую полезность,

которая, будучи случайной, легко может принять ту или иную форму.

Здесь речь идет о *внутренней* необходимости, в себе и для себя сущей, о необходимости, которой произвол, зло могут, правда, противопоставить себя; однако этот произвол окажется *вне* сферы необходимости, на стороне «я», которое в качестве свободной индивидуальности может занять крайнюю точку своего для-себя-бытия; но тогда этот произвол не относится больше к сфере необходимости, не есть больше ее *обращенная природа*, подобно тому, когда эта необходимость воспринималась только как полезность.

I. Необходимость религиозной точки зрения

Всеобщая необходимость понятия развивается таким образом, что религия постигается: 1) как результат; 2) как *результат,* который вместе с тем сам *снимает* себя в качестве результата, и 3) этот результат есть *само содержание,* которое в нем и посредством его самого переходит к тому, чтобы полагать себя в качестве результата. Такова *объективная необходимость,* а не только субъективное дело; не *мы* приводим в движение эту необходимость, но она есть *действование* самого *содержания* или, другими словами, предмет создает себя сам. Субъективное доказательство и движение познания встречаются, например, в геометрии: треугольник не проходит сам тот путь, который мы совершаем в познании и доказательстве.

Религия же в качестве *духовного* вообще сама в своем *наличном бытии* есть этот *процесс* и этот переход. В мире природы, например в Солнце, мы наблюдаем непосредственное в своем покое существование, и в нашем созерцании его или в представлении о нем не содержится сознание перехода. Религиозное сознание, напротив, есть в себе самом *обособление* и уход от непосредственного, *конечного,* переход к интеллектуальной сфере или, в объективном определении, поглощение преходящего своей абсолютной, субстанциальной сущностью. Религия есть сознание в себе и для себя истинного *в противоположность* чувственной, конечной истине и конечному восприятию. Тем самым она есть *возвышение,* рефлексия, переход от непосредственного, чувственного, единичного (ибо

непосредственное есть первое и поэтому не есть возвышение), следовательно, выход и уход к *другому* (но не к некоему третьему и т. д., ибо в этом случае другое тоже было бы *конечным,* а не другим); тем самым это — переход ко второму, но такой, что этот уход и создание второго сами себя снимают, и это второе есть *первое,* истинно непосредственное и *неположенное.* В этом переходе религиозная точка зрения являет себя как точка зрения истины, в которой содержится все богатство мира природы и духа. Любая другая форма существования этого богатства неизбежно окажется внешней, убогой, скудной, самой себе противоречащей и самое себя уничтожающей формой действительности, в которой истина гибнет, оказывается неистинной; — и лишь, обратясь к религии, эта действительность может вернуться к своей основе и своим истокам. На этом доказательстве основывается и утверждение, согласно которому дух не может остановиться, удержаться ни на одной из названных выше ступеней и что лишь при этом условии религия есть *истинная действительность самосознания.*

Что же касается доказательства самой этой необходимости, то достаточно привести следующие соображения.

Для доказательства необходимости чего-либо следует отправляться от *другого.* Это другое для истинного божественного бытия есть здесь *небожественное бытие, конечный мир, конечное сознание.* Если мы отправляемся от этого конечного сознания, непосредственного, конечного, неистинного как от предмета нашего знания, причем так, как мы его непосредственно постигаем в его определенном качестве, если мы, следовательно, таким образом, исходим из первого, то мы вскоре обнаружим, что оно *не есть* то, за что оно себя непосредственно выдает, но что оно есть нечто само себя разрушающее, *становящееся,* отсылающее себя к другому. Таким образом, не *наша* рефлексия, не *наше* рассмотрение и суждение свидетельствуют о том, что конечное, служившее нам отправным пунктом, обладает основой в чем-то истинном; не мы привносим существование этой основы, но конечное показывает в себе самом, что оно растворяется в другом, более высоком, чем оно. Мы лишь следуем за предметом в его возвращении к истокам его истины для себя самого.

Однако, растворяясь в своей истине и жертвуя самим собой, предмет, от которого мы отправлялись, тем самым

не исчезает, его содержание положено в *определении его идеальности*. Примером подобного снятия и идеальности может служить сознание: я соотношусь с предметом и затем рассматриваю его таким, каков он есть. Предмет, который я вместе с тем отличаю от себя, самостоятелен, я не сделал его, он не ждал меня, для того чтобы быть, он остается, если я уйду от него. Оба, я и предмет, следовательно,— два самостоятельных начала; однако вместе с тем сознание есть отношение этих двух самостоятельных начал, в котором оба они положены как одно: поскольку я знаю о предмете, эти два, я и другое, содержатся в моей простой определенности, в одном. Если мы это истинно постигаем, то получаем не только *негативный результат*, который заключается в том, что снимается бытие в одном (das Einssein) и самостоятельное бытие двух начал. Снятие не есть пустое отрицание, но некое негативное того, из чего я исходил. Следовательно, ничто есть лишь *ничто самостоятельности обоих*, ничто, в котором оба определения сняты и содержатся идеально.

Если бы мы захотели, таким образом, проследить, как естественный и духовный универсум возвращается к своей истине, к религиозной точке зрения, то подробное рассмотрение этого возвращения составило бы весь круг философских наук. Начать следовало бы с природы, ибо она есть непосредственное; природе противостоял бы дух, и оба они, поскольку они противостоят друг другу,— конечны.

Следует различать два способа этого рассмотрения. Можно было бы остановиться на том, что́ есть природа и дух *в себе*. Из этого стало бы очевидным, что сами по себе они *тождественны в идее единого* и оба служат лишь отражением одного и того же, или что единый корень обоих находится в идее. Однако подобное рассмотрение было бы еще *абстрактным*, ограничивалось бы тем, что эти противоположности суть *в себе*, и не постигало бы их *в идее и в реальности*. Различения, существенно принадлежащие идее, остались бы тем самым вне сферы нашего внимания. Эта абсолютная идея есть необходимое, есть *сущность* обоих — природы и духа, — где исчезает то, что составляет их различие, их предел и конечность. *Сущность* природы и сущность духа есть одно и то же, и в этом тождестве они уже не то, что они в своей разделенности и в своем качестве. При таком рассмотрении

их различия уничтожаются и их конечность снимается *нашей познающей деятельностью.* То, что эти миры ограничены и что их границы исчезают в идее, являющейся их единством, относится здесь к сфере, которая находится *за пределами* этих двух ограниченных миров. Это устранение границы есть пренебрежение ею, связанное с нашей познающей деятельностью. *Мы* снимаем конечную форму природы и духа и постигаем их истину. Такого рода постижение носит скорее *субъективный* характер, и то, что проявляет себя как истина этой конечности, есть в себе сущая идея — субстанция Спинозы или *абсолютное* в понимании Шеллинга[6]. Тем самым становится очевидным, что вещи природы, а также мир духа конечны, что истинное, *исчезновение их границ* заключено в абсолютной субстанции и что эта субстанция есть абсолютное тождество обоих — субъективного и объективного, мышления и бытия. Однако абсолютная субстанция *есть* лишь это тождество. Определенность формы и качества нами устранены, они не относятся к субстанции; тем самым она есть застывшая, холодная, *неподвижная необходимость,* в которой познание, субъективность не получают должного удовлетворения, поскольку познание не находит в ней своей жизненности, своих различий. То же явление обнаруживается и в сфере обычного религиозного благоговения: человек возвышается над миром конечного, забывает о нем; однако то обстоятельство, что мир забыт, еще не ведет к его истинному снятию.

Второй способ рассмотрения есть понимание необходимости того, что само снятие конечного и полагание абсолютного *объективны* по своей природе. Следует показать, что природа и дух *сами* снимают себя в соответствии со своим понятием и что их конечность не должна быть устранена одним субъективным уничтожением их границы. Тогда мы обретаем движение мысли, которое в такой же степени есть и движение предмета, и истинное возникает из внутреннего процесса самой природы и самого духа.

Тем самым:

а) *природа* рассматривается такой, какова она есть в себе самой, как *процесс,* чья последняя истина есть переход к духу, и дух, таким образом, утверждает себя как истина природы. Это — собственное определение природы; оно заключается в том, что природа приносит себя в жертву, сжигает себя, для того чтобы из этого

жертвенного пламени возникла Психея, и идея поднялась бы в свою собственную стихию, в свой собственный эфир. Это самопожертвование природы есть ее процесс, и его более конкретное назначение состоит в том, что природа являет себя в качестве некоего продвижения по ряду ступеней, где различие существует в форме *внеположности*. Связь между ними есть лишь нечто внутреннее. Моменты, которые идея проходит в облике природы, суть ряд самостоятельных формообразований. Природа есть идея в себе, и *только* в себе, и способ ее наличного бытия есть *бытие вне себя*, в совершенно внешнем проявлении. Более конкретно — способ продвижения природы заключается в том, что замкнутое в ней понятие прорывается вовне, поглощает кору вне-себя-бытия, идеализует ее и, придав прозрачность оболочке кристалла, само входит в явление. Внутреннее понятие становится внешним или, наоборот, природа углубляется в себя, и внешнее становится способом выражения понятия. Таким образом, внешнее, которое само идеально и содержится в единстве понятия, раскрывается. Это раскрытие есть истина природы, *сознание*. В сознании «я» есть понятие, и то, что есть для меня, что я осознаю, есть мое наличное бытие вообще. В природе оно не познано, здесь оно проявляется лишь как внешнее, и только дух познает это внешнее проявление и полагает его в тождестве с собой. *В ощущении*, этой высшей точке и завершении природы, уже содержится для-себя-бытие, и, следовательно, определенность, которую нечто имеет, вместе с тем идеальна и взята обратно субъектом. Качества камня внешни друг к другу, и понятие, которое мы составляем о нем, не заключено в нем. В ощущении же присутствуют не внешние качества как таковые, но они рефлектированы в себя, и здесь уже — начало души, субъективности. Здесь вступает в существование тождество, которое в качестве тяжести есть лишь побуждение и долженствование. В тяжести всегда еще остается внеположность, различные точки взаимно отталкиваются, и эта точка единого, которая есть ощущение, в-себе-бытие, еще не выявлена. Между тем все порывы и вся жизнь природы стремятся к ощущению и к духу. Поскольку в ходе этого процесса дух являет себя необходимым через природу, через ее посредство, это опосредствование таково, что одновременно снимает самое себя. То, что произошло из этого опосредствования, обнаруживает себя в качестве основы

и истины того, из чего оно вышло. Для философского понимания весь этот процесс уподобляется потоку, который, приводя к другому, имеет и *противоположное направление,* в результате чего он оказывает одновременно и обратное воздействие, причем так, что последнее, которое было обосновано предшествующим, теперь обнаруживает себя как первое, как основа;

b) сам *дух* вначале есть *непосредственное,* для себя он есть посредством того, что приходит к самому себе, а жизненность его состоит в том, что он через себя самого становится для себя. В этом процессе следует по существу различать две стороны: во-первых, то, что дух есть *в себе и для себя,* и, во-вторых, его *конечность.* Сначала он лишен каких бы то ни было *отношений,* идеален, замкнут в идее; в своей же конечности он есть *сознание* и находится, поскольку для него есть другое, в отношении. Природа — только явление, идеей она становится для нас в мыслительном рассмотрении, следовательно, это собственное ее озарение, дух, относится к иной сфере, он вне ее. Определение духа, напротив, заключается в том, чтобы идея находилась в нем самом, а абсолютное, в-себе-и-для-себя-истинное было для него. В своей непосредственности дух еще конечен, и форма этой конечности такова, что сначала то, что́ дух есть в себе и для себя, *отлично* от того, что относится к его *сознанию.* Между тем его *определение* и его бесконечность состоят в том, чтобы его сознание и его идея стали равны друг другу. Это завершение духа и устранение различий в упомянутом отношении могут быть постигнуты с двух сторон — со стороны в-себе-и-для-себя-бытия и со стороны сознания. Вначале они различны: то, что есть в себе и для себя, не есть для сознания, то, что есть в себе и для себя, еще имеет для духа форму другого. Однако оба они находятся в таком взаимодействии, при котором продвижение одного одновременно является дальнейшим формированием другого. В «Феноменологии духа» дух рассматривался в его проявлении как сознание, а также — необходимость его продвижения до абсолютной точки зрения[7]. Здесь формы духа, ступени, им созданные, рассматривались такими, какими они входят в его сознание. Однако то, что дух знает, то, что он есть в качестве *сознания,*— лишь одна сторона, другая — это *необходимость* того, что́ знает дух и что́ есть для него. Ибо то одно, что для духа есть его мир, — лишь случайно и

являет себя таковым; другое, необходимость того, чтобы этот мир *стал* для него, не есть для духа на данной ступени сознания, оно существует втайне от духа лишь для философского рассмотрения, относится к развитию того, что дух есть по своему *понятию*. В этом развитии дух достигает той ступени, на которой он обретает свое *абсолютное сознание,* когда *разумность* есть для него в качестве *мира;* и по мере того как дух, с другой стороны, преобразует себя способами сознания в сознание мира в его в-себе-и-для-себя-бытии, достигается та точка, в которой обе различные ранее стороны совпадают. Завершение сознания заключается в том, чтобы для него был *истинный предмет,* а завершение предмета, субстанциального, субстанции — в том, чтобы она была для себя, т. е. различалась от себя и имела бы в качестве предмета самое себя. Сознание стремится к сознанию субстанциального, а последнее, понятие духа,— к явлению и к отношению, в котором оно было бы для себя. Эта последняя точка, в которой движение обеих сторон встречается, есть мир *нравственности,* государство. Здесь свобода духа, которая следует по своему пути самостоятельно подобно солнцу, выступает как данность, как заранее имеющийся предмет, как необходимость и налично сущий мир. Здесь завершено и сознание, и каждый обнаруживает себя в этом мире государства сложившимся, обретает в нем свою свободу. Сознание, для-себя-бытие и субстанциальная сущность пришли в соответствие;

с) однако само это явление божественной жизни еще находится в сфере конечного, и снятие этой конечности есть *религиозная точка зрения* — здесь бог в качестве абсолютной мощи и субстанции, в которую вернулось все богатство мира природы и духа, есть предмет сознания. Религиозная точка зрения, будучи развитием универсума природы и духа, выражает себя в этом процессе в качестве *абсолютно истинного* и *первого,* которому ничего не нужно оставлять позади себя в виде постоянной предпосылки, которое поглотило все богатство. Более того, необходимость и заключается в том, чтобы все это богатство погрузилось в свою истину, а именно в себе и для себя сущую всеобщность. Поскольку же эта всеобщность определена *в себе и для себя* и в качестве конкретного, идеи, есть то, что само себя отталкивает от себя, то она развивает из себя *определенность* и полагает ее себе для *сознания.*

Формы этого развития и самоопределения всеобщего суть главные логические моменты, которые также составляют форму всего названного выше богатства. Развитие бога в нем самом есть тем самым та же логическая необходимость, что и логическая необходимость универсума, а универсум божествен в себе лишь постольку, поскольку он на каждой ступени есть развитие этой формы.

Сначала, правда, это развитие различно в зависимости от того, что служит ему *материалом,* в сфере *чистой всеобщности* оно создает лишь божественные *формы* и моменты; в мире *конечности,* напротив, — конечные формы и сферы. Следовательно, этот материал и его формы в обоих случаях совершенно различны, несмотря на то что форма необходимости здесь одна и та же. Однако вместе с тем различие этих двух материалов — развитие бога в себе и развитие универсума — не абсолютно. Значение божественной идеи состоит в том, что она есть абсолютный субъект, *истина* универсума природы и духа, а не только некое *абстрактное* другое. Поэтому материал здесь тот же. Развивается мир разума, божественный мир, божественная жизнь в самой себе, но сферы этой божественной жизни те же, что и жизни мира. Эта жизнь, жизнь бога в образе явления, в форме конечности, созерцается в той, в вечной жизни в своем вечном образе и в вечной истине, sub specie aeterni. Таким образом, в мире явлений мы имеем конечное сознание, конечный мир, природу. Это вообще составляет противоположность другого идее. В боге также обнаруживается другое по отношению к простой идее, пребывающей еще в своей субстанциальности; однако здесь оно сохраняет определение своей вечности и остается в сфере любви и божественности. Это пребывающее в состоянии *в-себе-и-для-себя-бытия* другое есть *истина другого* так, как оно являет себя в качестве конечного мира и *конечного сознания.* Материал, необходимость которого мы рассматривали, есть поэтому в себе и для себя самого тот же, каким он выступает в божественной идее в качестве в себе и для себя и каким он являет себя в качестве богатства конечного мира, ибо этот мир обретает свою истину и свое просветление лишь в мире идеи.

Необходимость, которая как будто остается позади религиозной точки зрения, если выводить эту точку зрения из предшествующих ступеней мира природы и духа, находится, следовательно, как мы теперь видим, в ней

самой и должна быть положена как ее внутренняя форма и развитие. Переходя теперь к этому развитию, мы сами вновь начинаем с формы *явления* и рассматриваем сначала *сознание* так, как оно являет себя в этой точке зрения *в отношении, разрабатывает* и *развивает формы* этого отношения до той поры, пока *внутренняя* необходимость понятия сама не получила своего развития и завершения в самом понятии.

II. Формы религиозного сознания

Первое, к чему следует обратиться в сфере явления религиозного духа,— это формы религиозного отношения, которые по своей психологической природе должны быть отнесены к области конечного духа. Всеобщее есть прежде всего сознание бога; однако это сознание есть не только сознание, но и уверенность. Ближайшая форма этой уверенности есть вера, т. е. уверенность в той мере, в какой она есть в вере, или в той мере, в какой это знание бога есть *чувство* и в чувстве. Это относится к субъективной стороне.

Второе — объективная сторона, содержание. Форма, в которой бог прежде всего есть для нас, это — *созерцание, представление* и, наконец, *мышление* как таковое.

Следовательно, первое есть *сознание бога* вообще, сознание того, что бог есть для нас предмет, что у нас вообще есть представление о нем. Однако сознание не исчерпывается тем, что у нас есть предмет и представление о нем, но для сознания необходимо, чтобы данное содержание действительно *было,* а не только существовало в представлении. В этом заключается уверенность в бытии бога.

Представление, т. е. нечто как предмет в сознании, означает, что это содержание есть во мне, что оно *мое.* У меня могут быть представления о вымышленных фантастических предметах; в этом случае подобное содержание будет моим, но *только* моим, оно существует только в представлении; я знаю, что этого содержания в действительности нет. Во сне я остаюсь сознанием, имею предметы, но они не существуют.

Между тем в нашем сознании бога содержание есть *наше представление* и вместе с тем *есть,* т. е. содержание уже не только мое, не только в субъекте, во мне, в моем

представлении и знании, но оно есть *в себе и для себя*. Это заключено в самом содержании бога: бог есть эта в себе и для себя сущая всеобщность, а не только сущая для меня; она — вне меня, независима от меня.

Здесь, следовательно, имеется двоякое определение: это содержание в такой же мере *самостоятельно*, как и неотделимо от меня, т. е. одновременно мое и не мое.

Уверенность и есть подобное *непосредственное отношение между содержанием* и *мной;* когда я хочу твердо выразить свою уверенность, я говорю: я уверен в этом так же, как и в том, что я существую. Обе эти достоверности — достоверность бытия этого внешнего бытия и достоверность моего бытия — суть одна достоверность, и если я уничтожу первое бытие, то уничтожу и свое бытие, ничего не буду знать о себе. Это единство достоверности есть нераздельность упомянутого содержания, которое отличается от меня, и меня самого, нераздельность двух различенных моментов.

На этом можно и остановиться, и часто, в самом деле, утверждают, что этой уверенностью следует удовлетвориться. Однако здесь, как и во всех других случаях, существует вместе с тем следующее различие: нечто может вызывать *уверенность*, но значит ли это, что оно *истинно?* Уверенности противопоставляется истина: то, что мы в чем-то уверены, еще не доказывает того, что это нечто истинно. Непосредственная форма подобной уверенности есть *вера*[8]. Вера, собственно говоря, содержит в себе некую *противоположность*, и эта противоположность более или менее неопределенна. Веру противопоставляют знанию; если она вообще противоположна знанию, то это — пустая противоположность: то, во что я верю, я знаю, оно есть некое содержание в моем сознании; вера есть знание; однако знание обычно понимают как знание опосредствованное, как познание.

При более пристальном рассмотрении оказывается, что уверенность называют верой, поскольку она, с одной стороны, не есть только *непосредственная, чувственная* уверенность, с другой — в качестве знания она не есть *знание необходимости* некоего содержания. То, что я непосредственно вижу перед собой, я знаю: я не верю, что надо мной есть небо, но вижу его. С другой стороны, постигая разумом необходимость какой-либо вещи, мы не говорим, что верим; так, например, мы не верим в теорему Пифагора. Предполагается, что в данном случае

основанием для веры служит не авторитет, а убедительность доказательства.

В новое время веру стали понимать как уверенность, противоположную пониманию необходимости содержания[9]. Это в первую очередь относится к значению веры в понимании *Якоби*. Так, Якоби говорит: «Мы только верим в то, что у нас есть тело, но мы не знаем этого»[10]. Тогда знание должно, собственно говоря, означать знание необходимости. Я вижу это, продолжает Якоби, и это — не более чем вера: я взираю, ощущаю; подобное чувственное знание — совершенно непосредственно, неопосредствованно, оно не имеет обоснования. Здесь вера вообще имеет значение *непосредственной* уверенности.

Утверждая свою уверенность в существовании бога, мы обычно пользуемся словом «вера», поскольку у нас нет уверенности в необходимости этого содержания. Следовательно, вера есть нечто *субъективное,* поскольку необходимость содержания, доказанность называют объективным, объективным знанием, познанием. Мы верим в бога, так как у нас нет доказательства необходимости этого содержания, понимания того, что это содержание есть и что́ оно есть.

О вере в бога говорят в обыденной речи также и потому, что мы лишены непосредственного чувственного созерцания бога. Говорят и об основаниях веры, но это уже совсем не оправдано, ибо, если я располагаю основаниями, причем основаниями объективными, действительными, то вера может быть доказана. Однако подобные основания и сами могут быть по своей природе субъективными, в этом случае я *считаю* мое знание доказанным, а поскольку эти основания субъективны, я говорю о вере.

Первая наиболее простая и абстрактная форма этого субъективного обоснования заключается в том, что в *бытии моего* «я» содержится и *бытие предмета.* Подробное обоснование и подобное явление предмета даны в качестве первых и непосредственных в *чувстве.*

1. Форма чувства

Здесь выступают прежде всего следующие определения:

а) Мы *знаем* о боге и знаем *непосредственно.* Бог не должен быть постигнут в понятиях, подвергнут рассудоч-

ному рассмотрению на том основании, что применить разумное познание оказалось невозможным.

b) Мы вынуждены искать опору для этого знания. Мы знаем только в себе, знание это лишь субъективно, поэтому возникает вопрос об основании, о местопребывании божественного бытия, и тогда говорят: бог есть в чувстве. Чувство тем самым становится *основанием,* в котором дано *бытие бога.*

Эти положения совершенно правильны, и мы не собираемся отрицать ни одного из них; однако они настолько тривиальны, что останавливаться на них нет никакой необходимости. Если ограничить науку этими положениями, то в ней просто нет необходимости, и непонятно, для чего вообще существует теология.

a) Мы знаем непосредственно, что бог есть. Смысл этого положения кажется сначала совершенно невинным, но он не столь невинен, если так называемое непосредственное знание берется как единственное знание о боге и тем самым современная теология противопоставляется как религии откровения, так и разумному познанию, которое также отвергает это положение.

Остановимся подробнее на том, что здесь соответствует истине. Мы знаем, что бог есть, и знаем это непосредственно. Что означает «знать»? Знание следует отличать от *познания.* У нас есть выражение: «быть уверенным», и эту уверенность мы противопоставляем истине. «Знать» выражает субъективную форму, в которой нечто существует для меня, в моем сознании, и тем самым получает определение сущего. «Знать», следовательно, вообще означает, что предмет есть *другое* и что его *бытие связано с моим бытием.* Я могу также знать, что он есть на основании непосредственного созерцания или в результате рефлексии, однако если я говорю: я это знаю, то я знаю лишь его *бытие.* Это бытие, правда, не есть пустое бытие; я знаю и о его конкретных определениях, об их свойствах; но и о них — только то, что они *существуют.* Говоря «знать», хотят иногда сказать «иметь представление», но и в данном случае знание заключается лишь в знании того, что содержание есть.

Следовательно, знание есть абстрактное, непосредственное отношение, тогда как выражение «истина» возвращает нас к отделению друг от друга уверенности и объективности и к опосредствованию обеих. *О познании* мы говорим тогда, когда мы знаем о *всеобщем* и вместе с тем

постигаем его в его *особенных определениях* и в качестве некой *связи.*

Мы познаем природу, дух, но не *этот* дом, не *этот* индивидуум; первое — всеобщее, второе — особенное, и богатство содержания этого всеобщего мы познаем в необходимом отношении его определений друг к другу.

При более пристальном рассмотрении это знание есть *сознание,* но сознание совершенно *абстрактное,* т. е. *абстрактная деятельность* «я», тогда как, собственно говоря, сознание содержит уже дальнейшие определения содержания и различает их от себя в качестве предмета. Знание заключается, следовательно, только в том, что какое бы то ни было содержание *есть*; тем самым знание, абстрактное отношение «я» к предмету независимо от содержания этого предмета. Или, другими словами, непосредственное знание — не что иное, как мышление, взятое совершенно абстрактно. Мышление есть тождественная с собой деятельность «я»; следовательно, вообще есть непосредственное знание.

Однако в более конкретном понимании мышление есть такой процесс, *предмет* которого имеет также определение некоего *абстрактного,* есть деятельность всеобщего. Подобное мышление содержится во всем, как бы ни стремиться к конкретности; однако мышлением его называют лишь постольку, поскольку его содержание имеет определение абстрактного, всеобщего.

Здесь знание уже не есть непосредственное знание материального предмета, а знание бога; бог есть абсолютно всеобщий предмет, а не какая-либо частность, есть самая всеобщая личность. Непосредственное знание бога есть непосредственное знание предмета, обладающего абсолютной *всеобщностью*; тем самым непосредствен только продукт непосредственного знания; оно есть, следовательно, *мышление* о боге, ибо мышление есть та деятельность, для которой существует всеобщее.

Бог здесь еще не имеет содержания, дальнейшего значения; он — лишь нечто, стоящее вне чувственного, всеобщее, о котором мы знаем только то, что оно не относится к сфере непосредственного созерцания. Мышление поистине завершено лишь в качестве *опосредствующего движения,* в ходе которого оно отправляется от другого, проходит через него и в этом движении превращает его во всеобщее. Здесь, однако, мышление имеет своим предметом только всеобщее, *неопределенное всеобщее,* т. е.

определение, содержание, которое есть оно *само,* где оно именно непосредственно, другими словами, существует абстрактно у самого себя. Это — свет, который светит, но не имеет другого содержания, кроме света. Эта непосредственность подобна той, которая находит себе выражение в вопросе: что чувствует чувство, что созерцает созерцание? И в ответе: чувство чувствует, созерцание созерцает. Для подобной тавтологии отношение непосредственно.

Следовательно, знание бога должно означать только одно — я *мыслю* бога [11]. Все остальное следует к этому добавить: это содержание мышления, этот продукт его, *есть,* есть сущее, бог не только мыслится, но он есть, он — не только определение всеобщего. Теперь следует отдать себе отчет в этом утверждении и рассмотреть, в какой мере всеобщее содержит определение, что оно есть.

Из логики мы заимствуем понимание того, что́ есть бытие. Бытие есть всеобщность, взятая в ее пустом, самом абстрактном смысле, *чистое отношение к себе,* без какой-либо иной реакции вовне или вовнутрь. Бытие есть всеобщность как абстрактная всеобщность. Всеобщее по существу есть тождество с собой. Таково и бытие, оно — просто. Определение всеобщего содержит вместе с тем, правда, и отношение к единичному. Эту особенность я могу себе представить либо как находящуюся вне всеобщего, либо, что более соответствует истине, внутри него, ибо всеобщее есть также и это отношение к себе, это поглощение особенного. Бытие же устраняет всякое отношение; конкретное определение никогда не ведет к рефлексии, *не соотносится с другим.* Бытие, таким образом, содержится во всеобщем, и если я говорю: всеобщее есть, то тем самым я высказываю лишь его сухое, чистое, абстрактное отношение к самому себе, эту скудную непосредственность, которая есть бытие. Всеобщее не есть непосредственное в этом смысле; оно должно быть и особенным, всеобщее должно быть в нем самом, и эта его деятельность, производящая себя как особенное, не есть нечто абстрактное, непосредственное. Напротив, абстрактно-непосредственное, это скудное отношение к себе, высказано в утверждении бытия. Поэтому если я говорю: этот предмет есть, то тем самым выражена наивысшая точка сухой абстракции; это — самое пустое и скудное определение.

Знание есть мышление, а оно есть всеобщее и содержит определение *абстрактно-всеобщего, непосредственность* бытия, в этом смысл непосредственного знания. Тем самым мы оказались в области абстрактной логики. Так всегда бывает, когда люди уверены в том, что они находятся в области конкретного, в области непосредственного сознания, ибо эта область наиболее бедна мыслями, а те мысли, которые в ней содержатся, незначительны и пусты. Полагать, что непосредственное знание находится вне сферы мышления, — лишь проявление глубочайшего невежества; люди носятся с подобными различиями, а при ближайшем рассмотрении они внезапно исчезают. Даже в соответствии с этим самым бедным определением непосредственного знания религия принадлежит сфере мысли.

Далее мы зададимся следующим вопросом: чем *отличается* то, что я знаю непосредственно, от *другого,* что я знаю? Я еще ничего не знаю, кроме того, что всеобщее есть. О том, какое другое содержание есть в боге, мы будем говорить в дальнейшем. Точка зрения непосредственного сознания не дает ничего сверх упомянутого бытия. Точка зрения Просвещения, что бог не может быть познан, совпадает с точкой зрения непосредственного знания бога [12]. Однако бог есть *предмет моего сознания, я отличаю* его от себя, он есть другое по отношению ко мне, а я — другое по отношению к нему. Если мы сравним с этим наше знание о других предметах, то и о них мы можем сказать следующее: они *суть* и суть иное, чем мы, суть для себя; далее, они суть всеобщее и вместе с тем не суть; они суть всеобщее и вместе с тем особенное, имеют определенное содержание. Мы можем сказать: стена есть, есть вещь, вещь есть всеобщее, и столько же я знаю о боге. Вообще мы знаем о вещах значительно больше; но если мы отвлечемся от всех их определенностей, если мы скажем о них лишь то, что мы только что сказали о стене,— что она есть,— то мы о них будем знать столько же, сколько знаем и о боге. Бога абстрактно определяли как ens. Однако это ens — самое пустое; по сравнению с ним другие entia оказываются значительно более наполненными.

Мы утверждали, что бог есть в непосредственном знании. Мы — также в нем, ибо «я» также располагает этой *непосредственностью бытия.* Все другие, конкретные, эмпирические вещи также суть, они тождественны с

собой. Таково их бытие, взятое абстрактно, как бытие. Это бытие есть *общность со мной,* однако предмет моего знания устроен таким образом, что я могу *лишить* его бытия. Я представляю его себе, верю в него; но то, во что я верю, есть бытие лишь *в моем сознании.* Тем самым *всеобщность* и это определение *непосредственности* разъединяются, и это неизбежно.

Такая рефлексия необходима, ибо нас два, и мы должны быть различены, иначе мы составляли бы одно; другими словами, одно должно получить такое определение, которое неприменимо к другому. Подобное определение есть бытие. Я есть, следовательно, предмета нет; бытие я беру для себя, перевожу его на свою сторону, в своем существовании я не сомневаюсь, поэтому другое его лишено. Поскольку бытие есть лишь бытие предмета и предмет есть лишь это *бытие в сознании,* он лишен бытия в себе и для себя и обретает его лишь в сознании; его можно знать лишь как бытие *в сознании,* а не как в-себе-и-для-себя-сущее. Существую только я, предмет не существует. Я могу сомневаться во всем, но не в своем бытии, ибо «я» есть это сомневающееся, само это сомнение. И если сомнение становится предметом сомнения, если сомневающийся сомневается в самом сомнении, то сомнение исчезает. «Я» есть непосредственное отношение с самим собой; в «я» заключено бытие. Непосредственность, таким образом, фиксирована по отношению к всеобщности и относится к *моей* стороне. В «я» бытие есть во мне самом. Я могу абстрагироваться от всего, от мышления я абстрагироваться не могу, ибо самый процесс абстрагирования уже есть мышление; оно — деятельность всеобщего, простое отношение с собой. В самом абстрагировании заключено бытие; я могу, правда, уничтожить себя, однако в этом моя свобода абстрагироваться от своего наличного бытия. «Я» есть; в «я» уже содержится «есть».

Следовательно, показывая предмет, бога в качестве бытия, мы уже берем бытие себе; «я» потребовало бытие, предмет его утерял; и, для того чтобы тем не менее говорить о нем как о сущем, следует привести достаточно убедительное *основание.* Необходимо показать, что бог есть в моем бытии, и это требование должно быть сформулировано следующим образом: поскольку мы находимся теперь в сфере опыта и наблюдения, следует показать то

состояние, при котором бог как нечто, доступное наблюдению, есть во мне, и мы — не двое; состояние, где различие отпадает, где бог есть в этом бытии, которое принадлежит мне, поскольку я есть; следует показать то место, где всеобщее есть во мне как в сущем и неотделимо от меня. Это место есть *чувство.*

b) Принято говорить о *религиозном чувстве* и утверждать, что в чувстве дана нам вера в бога, что в этих глубинах нашего духа коренится абсолютная уверенность в том, что бог есть. Об уверенности уже было сказано выше. Эта уверенность заключается в том, что в рефлексии два бытия полагаются в качестве *одного бытия.* Бытие есть абстрактное отношение с собой; здесь же два сущих, но они составляют лишь одно бытие, и это нераздельное бытие *есть мое бытие* — такова эта уверенность. Названная уверенность, наполненная содержанием, есть — в более конкретном понимании — чувство, и это чувство считают основой веры и знания бога. То, что дано нам в чувстве, мы называем знанием, поэтому бог *есть.* Так чувство обретает значение основания. Форма знания есть первое, затем появляются различия и вместе с ними — обособление между обеими сторонами и рефлексия, согласно которой бытие есть мое бытие, принадлежит мне. Тогда-то и возникает потребность, чтобы в этом бытии, которое я отношу к себе, заключался и предмет; это и есть чувство. О чувстве узнают следующим образом: я ощущаю нечто твердое; когда я это высказываю, одно есть я, а второе есть нечто; здесь присутствуют некие два. Выражением сознания, общностью служит твердость (die Härte). Твердость есть в моем чувстве, и предмет также тверд. Эта общность существует в чувстве, предмет касается меня, и я преисполнен его определенностью. Когда я говорю: «я» и предмет, то здесь оба еще существуют для себя; лишь в чувстве исчезает двойное бытие. *Определенность предмета* становится *моей,* и в такой степени моей, что *рефлексия* по отношению к объекту сначала совершенно отсутствует. В той мере, в какой другое остается самостоятельным, оно не ощущается, не воспринимается на вкус. Я же, определенный в чувстве, нахожусь в нем *непосредственно;* я есть в чувстве в качестве этого *единичного эмпирического* «я», и *определенность* принадлежит *этому* эмпирическому самосознанию.

Следовательно, в чувстве *как таковом* содержится *различие.* На одной стороне нахожусь я, всеобщее, субъект;

эта прозрачная чистая растворенность, эта непосредственная рефлексия в себя омрачается *другим.* Однако в этом другом я полностью сохраняю себя у самого себя, чужая определенность растворяется в моей всеобщности, и то, что есть для меня другое, я делаю *своим.* Когда в безжизненное полагается иное качество, то эта вещь тем самым получает иное качество; я же в качестве чувствующего сохраняю себя в другом, проникающем в меня, и остаюсь в определенности «я». *Различенность* чувства есть прежде всего *внутренняя различенность* в самом «я»; это — различие между мной в моей *чистой растворенности* и мной *в моей определенности.* Однако, по мере того как в эту внутреннюю различенность проникает рефлексия, эта различенность полагается и как таковая. Теперь я изымаю себя из своей определенности, противопоставляю ее себе как *другое,* и, таким образом, субъективность есть для себя в ее *отношении* к объективности.

Обычно утверждают, что чувство — нечто только *субъективное;* однако субъективен «я» ведь только по отношению к *объекту* созерцания или представления, поскольку тогда я противопоставляю себе другое. Создается впечатление, что чувство, где еще не содержится различие между субъективностью и объективностью, не может быть названо субъективным. На деле же эта раздвоенность, в которой «я» есть *субъект* по отношению к объективности, есть *отношение* и тождество, которое одновременно отлично от этой *различенности* и образует тем самым начало *всеобщности.* Поскольку я вступаю в отношение с другим и в созерцании, в представлении отличаю этот предмет от себя, я есть отношение обоих, себя и другого, и различение, в котором положено тождество; в своем отношении к предмету я *перехожу* его пределы. Напротив, в чувстве как таковом «я» есть в этом непосредственном простом *единстве,* в этой наполненности определенностью и еще не выходит за пределы этой определенности. Здесь «я» — в качестве чувствующего полностью особенное, совершенно погруженное в определенность и, собственно говоря, лишь субъективное, без объективности и без всеобщности. Поэтому если существенное религиозное отношение содержится в чувстве, то это *отношение* тождественно с моей *эмпирической самостью.* Определенность как бесконечное мышление всеобщего и «я» как эмпирическая субъективность соединены в чувстве во мне; «я» есть непосредственное единение и прекращение

борьбы обоих. Однако, обнаруживая себя *определенным* в качестве этого *эмпирического* субъекта и обнаруживая вместе с тем обратное — то, что я определен в качестве поднятого в совсем *иную* сферу, ощущая переход от одного к другому и *отношение* обоих этих определений, я именно в этом *обнаруживаю себя определенным в противопоставлении самому себе* или себя как различенного от себя, т. е. само это мое чувство ведет меня своим содержанием *к противоположности,* к рефлексии и к различению субъекта и объекта.

Подобный *переход* к *рефлексии* свойствен не только религиозному чувству, но и человеческому чувству как таковому. Ибо человек есть дух, сознание, способность представления. Нет чувства, в котором не содержался бы этот переход к рефлексии. Однако в любом другом чувстве к рефлексии ведет лишь *внутренняя необходимость* и природа вещи, лишь необходимость того, чтобы «я» отличалось от своей определенности. Напротив, в самом содержании, в *самой определенности* религиозного чувства заключена не только *необходимость,* но и *действительность* самой противоположности и тем самым *рефлексии.* Ибо содержание религиозного отношения есть, во-первых, мышление всеобщего, которое уже само есть рефлексия, и, во-вторых, другой момент моего эмпирического сознания и соотношения обоих. Поэтому в религиозном чувстве я овнешнен (entäußert) по отношению *к самому себе,* ибо всеобщность, в себе и для себя сущее мышление есть отрицание моего особенного эмпирического существования, которое перед лицом этой всеобщности являет себя как ничтожное, имеющее свою истину лишь во всеобщем. Религиозное отношение есть единение, но содержит в себе силу перводеления (des Urteils). Ощущая момент эмпирического существования, я ощущаю сторону всеобщего, отрицание, как *вне меня* находящуюся определенность или, поскольку я пребываю в ней, я ощущаю себя в своем эмпирическом существовании отчужденным себе, отказывающимся от себя и *отрицающим* свое эмпирическое сознание.

Поскольку субъективность, содержащаяся в религиозном чувстве, есть субъективность эмпирическая, особенная, то она и в чувстве содержится в особом интересе, в *особой определенности* вообще. Само религиозное чувство содержит определенность, определенность эмпирического самосознания и определенность всеобщего мышле-

ния, их отношение и единство, поэтому оно колеблется между определенностью их противоположности и их единения и умиротворения и различается в зависимости от того, как в соответствии с особенностью моего интереса, с которым я на данном этапе связываю свое существование, определяется отношение моей субъективности к всеобщему. Отношение между всеобщим и эмпирическим самосознанием соответственно может быть различным — от сильнейшего напряжения и враждебности крайних терминов до полного единства. В определенности *разорванности,* где всеобщее есть *субстанциальное,* перед лицом которого эмпирическое сознание, ощущая себя и вместе с тем свою *существенную ничтожность,* тем не менее хочет в соответствии со своим позитивным существованием *оставаться* тем, что оно есть, в этой определенности появляется чувство *страха.* Когда собственное *внутреннее существование* и собственная духовная настроенность ощущают свою ничтожность, а самосознание переходит на сторону всеобщего и проклинает названное выше существование, возникает чувство *раскаяния* и *скорби.* Если эмпирическое существование самосознания *ощущает* в целом или с какой-нибудь стороны *поддержку,* причем созданную не собственной деятельностью, а вмешательством находящихся вне сферы ее силы и мудрости связи и могущества, которые мыслятся как в себе и для себя сущее *всеобщее* и которым приписывается эта поддержка, — тогда возникает чувство *благодарности* и т. д. Высшее единение моего самосознания со всеобщим, достоверность, уверенность и чувство этого тождества есть *любовь, блаженство.*

с) Однако если в этом переходе чувства к *рефлексии* и при таком *различении* «я» и его *определенности,* когда эта определенность являет себя как *содержание* и как *предмет,* чувству придается такое значение, будто оно в себе самом уже есть *оправдание содержания* и доказательство его *бытия* и *истины,* то в этой связи следует сделать ряд замечаний.

Чувство может иметь самое разнообразное содержание. Нам известно чувство справедливости, несправедливости, бога, цвета, ненависти, вражды, радости и т. п.; в чувстве мы находим самое противоречивое содержание, оно вмещает в себя как самое низменное, так и самое возвышенное и благородное. Известно по опыту, что содержание чувства *случайно;* оно может быть самым истинным

и самым дурным. Бог, если он заключен в чувстве, не имеет никаких преимуществ перед самым дурным содержанием. На одной и той же почве произрастает царственное растение и буйно разрастающаяся сорная трава. То обстоятельство, что содержание находится в чувстве, *само по себе* не делает его превосходным. Ибо в наше чувство проникает не только то, что есть, не только реальное, сущее, но и вымысел, ложь; все доброе и злое, все действительное и недействительное содержится в нашем чувстве, в нем может быть заключено самое противоречивое. Я чувствую все воображаемые предметы, могу воодушевиться самым недостойным. Я надеюсь; надежда есть чувство, в ней, как и в страхе, содержится будущее, непосредственно такое, которое еще не наступило, которое может когда-либо прийти, а может и не прийти. Я могу воодушевиться и прошлым, и даже тем, чего никогда не было и не будет. Я могу вообразить себя деятельным, великим, благородным и прекрасным человеком, способным пожертвовать всем ради справедливости, в защиту своего мнения, могу вообразить, что принес большую пользу людям, что многое совершил; весь вопрос в том, правда ли это, действительно ли я столь благороден в своих *действиях,* столь деятелен, как это мне представляется. Истинно ли мое чувство, доброе ли оно, зависит от его *содержания.* То обстоятельство, что содержание *вообще* есть в чувстве, не влияет на него, ибо в чувстве может быть и самое дурное содержание. Существует ли содержание, также не определяется тем, что оно содержится в чувстве, ибо вымысел, который никогда не существовал и никогда не будет существовать, также может быть в нем. Следовательно, чувство есть лишь форма для всевозможного содержания, и это содержание не получает в нем такого определения, которое касалось бы его *в-себе-и-для-себя-бытия.* Чувство есть форма, в которой содержание положено в качестве совершенно случайного, оно может быть положено как моим желанием, моим произволом, так и природой. Следовательно, содержание получает в чувстве такую форму, в которой оно не определено в себе и для себя, не положено ни всеобщим, ни понятием. Поэтому оно по своему способу осуществления есть *особенное, ограниченное,* и не имеет значения, будет ли оно именно этим содержанием, поскольку в моем чувстве может быть и иное содержание. Следовательно, если бытие бога обнаруживается в нашем чувстве, то

оно находится в нем столь же случайно, как и любое другое. Это мы называем субъективностью, но субъективностью в самом дурном смысле. Личность, определение самого себя, высшая интенсивность духа в себе — также субъективность, но в высоком смысле, в свободной форме. Здесь же субъективностью называется простая случайность.

Когда все доводы исчерпаны, люди часто ссылаются на чувство. Подобных людей лучше оставить при их мнении, не вступая с ними в пререкания, ибо апелляция к собственному чувству сразу уничтожает всякую возможность *общения* с ними. Напротив, в сфере мысли, понятия мы находимся на почве всеобщего, разумности. Здесь перед нами природа предмета, и по этому вопросу мы можем прийти к взаимному пониманию, так как подчиняем себя предмету, и он есть общее для нас. Если же мы переходим в область чувства, то мы покидаем эту общность и, вернувшись в сферу случайности, лишь наблюдаем за изменением вещи. В этой сфере каждый превращает предмет в свой *предмет,* в свое особенное, и если один требует: у тебя должны быть такие-то чувства, то другой может ему ответить: но у меня их *нет, я не таков,* ибо при подобном требовании речь идет лишь о моем случайном бытии, которое может быть тем или иным.

Далее, чувство есть то, что в равной степени присуще человеку и животному, это — животная, чувственная форма. Поэтому если то, что относится к праву, нравственности, богу, показано в чувстве, то это наихудший способ обнаружить подобное содержание. Бог существенно есть в мышлении. Предположение, что бог есть *посредством* мышления, только в мышлении, должно было бы возникнуть уже по одному тому, что религия есть только у человека, не у животного.

Всему тому, что основано на человеческой мысли, может быть придана форма чувства. Однако право, свобода, нравственность и т. п. коренятся в более высоком назначении человека, это назначение и делает человека не животным, а духом. Все то, что относится к этому высокому назначению человека, может быть заключено в форму чувства. Однако чувство — лишь *форма* этого содержания, принадлежащего совсем иной сфере. Так, у нас есть чувство права, свободы, нравственности, однако не чувство — причина того, что содержание в данном случае истинно, это не заслуга чувства. Образованный

человек может иметь истинное чувство права, бога, но эта истинность идет не от чувства, он обязан им воспитанию своего мышления; лишь мышление создает содержание представления, а тем самым и чувство. Приписывать всеистинное, доброе чувству — заблуждение.

Однако истинное содержание не только *может быть* в нашем чувстве, но и *должно* быть в нем; раньше принято было говорить: надо иметь бога в сердце [13]. *Сердце* — уже нечто большее, чем чувство. Чувство мгновенно, случайно, преходяще; если же я говорю, что имею бога в сердце, то здесь идет речь о чувстве как о *длительном, устойчивом характере моего существования.* Сердце есть то, что есть я, и не только в это мгновение, но я вообще, мой характер. В этом случае под формой чувства в качестве всеобщего подразумеваются принципы или привычки моего бытия, устойчивый тип моего поведения.

Между тем в Библии зло как таковое со всей очевидностью относится к сердцу [14]; таким образом, сердце есть также местонахождение зла — этой *естественной особенности.* Однако доброе, нравственное не заключается в том, что человек утверждает свою особенность, эгоизм, самостность; если он это делает, то он зол. Самостное, именуемое нами сердцем, вообще есть злое. Следовательно, если говорят: бог, право и т. п. должны быть и в моем чувстве, в моем сердце, то тем самым выражают лишь требование, чтобы это не только существовало в моем представлении, но и находилось бы в неразрывном *тождестве со мной.* Я как действительный, как этот должен быть полностью определен указанным образом, эта определенность должна быть свойственна моему характеру, составлять мою действительность в целом, поэтому существенно, чтобы всякое истинное содержание находилось в чувстве, в сердце. Религию надо, следовательно, привнести в сердце, и с этим связана необходимость давать человеку религиозное воспитание. Сердце, чувство должны быть очищены, воспитаны. Такое воспитание означает, что истинным должно стать для человека иное, высокое. Однако *по одному тому,* что содержание находится в чувстве, оно еще не становится истинным, еще не есть в себе и для себя, не есть доброе, превосходное в себе. Если бы все то, что есть в чувстве, было истинно, истинным было бы вообще все: например, культ Аписа и т. п. Чувство — это сфера субъективного, случайного бытия. Поэтому дело индивидуума — дать своему чувству

истинное содержание. Теология же, описывающая только чувства, остается в области эмпирии, истории и тому подобных случайностей и еще далека от мыслей, имеющих содержание.

Представление, основанное на образованности, и познание не исключают чувства и ощущения. Напротив, чувство питается и становится длительным *посредством* представления, возрождается и воспламеняется, соприкасаясь с ним. Гнев, недовольство, ненависть столь же интенсивно воссоздают посредством представления все многообразные стороны испытанной несправедливости или все свойства своего врага, как любовь, благожелательность и радость вдохновляются представлением не менее многообразных отношений своих предметов. Если, как принято говорить, не *думать* о предмете своей ненависти, гнева или любви, чувство и склонность угасают. Если же предмет исчезает из представления, то исчезает и чувство; но при любом *приходящем извне поводе* скорбь и любовь возрождаются. Есть средство ослабить ощущение и чувство, для этого надо *рассеять* дух, дать ему *другие предметы* для созерцания и представления, поместить его в другие ситуации и условия, в которых прежние многообразные отношения не существуют более для представления. Представление должно *забыть* предмет, а забыть для ненависти — нечто большее, чем простить, подобно тому как в любви забвение — нечто большее, чем измена, и быть забытым — большее, чем просто не быть выслушанным. Человек в качестве духа, поскольку он не просто животное, и в чувстве есть существенно знающее, сознание, и знает он о себе, только изымая себя из непосредственного тождества с определенностью. Поэтому, если религия существует только как чувство, она угасает, превратившись в нечто, *лишенное представления* и не связанное с действиями, и теряет всякое определенное содержание.

Более того, чувство настолько далеко от того, чтобы в нем одном можно было истинно обрести бога, что, желая *найти* в нем это содержание, мы должны заранее *знать* его из другого источника. И если мы, как нас убеждают, не способны познать бога или что-либо знать о нем, то как же можно утверждать, что бог есть в чувстве? Нам бы следовало сначала поискать в нашем сознании определения, которые отличаются от «я», а уж потом, *обнаружив* те же определения содержания и в чувстве, называть чувство религиозным.

В новое время стали говорить уже не о сердце, а об *убеждении.* Если говорят о сердце, то еще имеют в виду свойственную ему непосредственность; когда же речь идет о действиях по убеждению, то имеется в виду, что содержание есть сила, которая управляет мной, что содержание, это сила, принадлежит мне, а я принадлежу ему; однако господство этой силы надо мной носит внутренний характер, она уже в значительной степени опосредствована *мыслью* и пониманием.

Что же касается того, что в сердце заключены *ростки* его содержания, то с этим вполне можно согласиться, однако этим еще не много сказано. Сердце — источник, другими словами, *первый способ,* посредством которого подобное содержание *являет* себя в субъекте, его первое местонахождение и пребывание. Вначале человек может иметь религиозное чувство, может и не иметь его; если он его имеет, то в сердце, правда, заключены ростки этого чувства, однако, подобно тому как в семени растения содержится еще в неразвитом виде все существование растения, так и в чувстве это содержание находится в свернутом виде.

Однако это семя, с которого начинается жизнь растения, есть первое лишь в явлении, лишь *эмпирически,* ибо оно в такой же степени есть продукт, *результат,* последнее, результат всей развитой жизни дерева и включает в себя это завершенное развитие природы дерева. Поэтому названная первичность семени лишь *относительна.*

Так же и в нашей субъективной действительности все это содержание в свернутом виде заключено в чувстве. Однако это совсем не то, что имеется в виду, когда говорят: это *содержание как таковое* принадлежит чувству как таковому. Такое содержание, как бог, есть в себе и для себя всеобщее содержание, также и содержание права и долга есть определение разумной воли.

«Я» — воля, а не только желание, «я» обладает не только склонностями. «Я» есть всеобщее; но в качестве воли «я» есть в своей свободе, в самой своей всеобщности, во всеобщности моего самоопределения, и если моя воля разумна, то ее определение есть вообще всеобщее определение, определение в соответствии с чистым понятием. Разумная воля сильно отличается от случайной воли, от воления, зависящего от случайных прихотей, склонностей. Разумная воля определяет себя *по своему понятию,* а понятие, субстанция воли есть чистая

свобода, и все разумные определения воли суть развитие свободы, а развитие, проистекающее из определений, есть долг.

Подобное содержание относится к сфере разумного, оно есть определение посредством чистого понятия и согласно ему, и, следовательно, также принадлежит мышлению: воля разумна лишь постольку, поскольку она есть мыслящая воля. Поэтому необходимо отказаться от обыденного представления, согласно которому воля и интеллект независимы друг от друга, и воля, не связанная с мышлением, может быть разумной и тем самым нравственной. Так же и бог, как мы уже указывали выше, есть содержание, принадлежащее мышлению; и та сфера, где он постигается и создается, есть мышление.

Когда мы говорили о чувстве как о месте, в котором непосредственно должно быть показано бытие бога, то оказалось, что в чувстве не обнаруживается *бытие, предмет,* бог таким, как мы его ищем, а именно как свободное *в-себе-и-для-себя-бытие.* Бог есть, он в себе и для себя самостоятелен, свободен, и этой самостоятельности, этого свободного бытия мы не находим в чувстве, не находим в нем и содержания как в себе и для себя сущего содержания — в чувстве может находиться любое особенное содержание. Для того чтобы чувство было по своей природе подлинным, истинным, оно должно быть таковым по своему содержанию; чувство же как таковое еще не превращает содержание в истинное по своей природе.

Такова природа чувства и таковы принадлежащие ему определения. Оно есть чувство любого содержания и вместе с тем чувство самого себя. В чувстве мы одновременно наслаждаемся собой, *нашей* наполненностью предметом. Чувство потому и дорого человеку, что в нем человек находит свою особенность. Тот, кто живет чем-либо, будь то наука или практическая деятельность, забывает себя в них, его чувство не присутствует в этом, поскольку оно — лишь реминисценция его самого, а в своем забвении самого себя он и его особенность доведены до минимума. Напротив, тщеславное самодовольство, для которого нет ничего более дорогого, чем оно само, и которое стремится лишь к наслаждению самим собой, апеллирует к собственному чувству и не возвышается поэтому ни до объективного мышления, ни до объективной деятельности. Человек, занятый только чувством, еще не сложился, он — новичок в науке, деятельности и т. п.

Нам надлежит, следовательно, обратиться к поискам другой сферы. В области чувства мы не нашли бога ни в его самостоятельном бытии, ни в его содержании. В непосредственном знании предмет не был сущим, его бытие находилось в мыслящем субъекте, который искал основу этого бытия в чувстве.

Что же касается определенности «я», составляющей содержание чувства, то мы уже видели, что она не только отличается от чистого «я», но отличается и от чувства в его собственном движении таким образом, что «я» находит себя определенным как *противоположное самому себе*. Это различие следует полагать как таковое, чтобы тем самым проявилась *деятельность* «я», посредством которой оно стремится отстранить (entfernen) свою определенность как не свою, вывести ее вовне и *объективировать* ее. Далее мы видели, что «я» в чувстве овнешняет (entäußert) самое себя и во всеобщности, которую оно содержит, имеет в себе *отрицание своего особенного эмпирического существования*. Выводя из себя и полагая вовне свою определенность, «я» овнешняет самое себя, вообще снимает свою непосредственность и вступает в сферу всеобщего.

Однако сначала положена определенность духа, предмет как *внешний* вообще и в завершенном объективном определении своего внешнего проявления — *в пространстве* и *во времени*, а сознание, которое *полагает* его в это внешнее проявление и соотносится с ним, есть *созерцание*, которое мы здесь рассмотрим в его завершении как *созерцание в искусстве*.

2. Созерцание

Искусство создано абсолютной духовной потребностью в том, чтобы божественное, духовная идея была *предметом* для сознания и прежде всего для непосредственного созерцания [15]. Закон и содержание искусства есть истина так, как она являет себя в духе, следовательно, *духовная истина*, но вместе с тем и так, чтобы она была *чувственной* истиной, доступной *непосредственному* созерцанию. Тем самым изображение истины производится человеком, но положено им вовне чувственным способом. Поскольку идея непосредственно являет себя в природе и в духовных отношениях, и в рассеянном многообразии также присутствует истинное, идея еще не собрана здесь

в виде одного *центра* явлений и выступает еще в форме внеположности. В непосредственном существовании *явление* понятия еще не положено *в гармонии с истиной.* Чувственное же созерцание, которое создается искусством, обязательно есть нечто *созданное духом;* оно не есть непосредственное, чувственное образование, его животворный центр — идея.

В искусстве может содержаться и иное помимо только что названного. Истина имеет здесь двойное значение: во-первых, значение *правильности,* т. е. требование, чтобы изображение соответствовало известному нам предмету. В этом смысле искусство *формально* и сводится к *подражанию, к* воспроизведению сходства данных предметов, каким бы ни было их содержание. В этом случае *красота* не есть его закон. Однако даже там, где красота — закон искусства, оно может быть воспринято как форма и подобно самой истине иметь *ограниченное* содержание. Однако истина в ее подлинном значении есть *совпадение предмета со своим понятием, идея;* идея же в качестве свободного проявления понятия, не искаженного какой-либо случайностью или произволом, есть в себе и для себя сущее содержание искусства, причем такое содержание, в котором заключены *субстанциальные, всеобщие элементы,* сущности и силы *природы* и *духа.*

Художник должен изображать истину таким образом, чтобы реальность, в которой понятие осуществляет свою власть и свое господство, имела бы вместе с тем чувственный облик. Тем самым идея предстает в чувственном образе и в индивидуализации, в которой она не может быть свободна от случайностей чувственного мира. Произведение искусства воспринято *духом художника,* и в нем произошло *в себе* соединение понятия и реальности; однако с того момента, как художник отдает свои мысли вовне и завершает свое творение, он *отстраняется* от него.

Таким образом, произведение искусства в качестве полагаемого для созерцания прежде всего есть совершенно обычный *внешний предмет,* который не ощущает и не знает самого себя. Форма, субъективность, приданная художником своему творению, — лишь *внешняя,* не абсолютная форма знающего себя, *самосознания.* Завершенность субъективности в произведении искусства отсутствует. Это самосознание находится в *субъективном сознании,* в созерцающем субъекте. По отношению к произведению искусства, которое не есть в себе самом знающее, момент

самосознания есть поэтому *другое,* но он есть момент, который принадлежит творению искусства, *знает* изображенное в искусстве и представляет его в качестве *субстанциальной истины.* Произведение искусства как то, что не знает самого себя, не завершено в себе и, поскольку в идее должно содержаться самосознание, нуждается в дополнении, которое оно и обретает в соотнесении с ним самосознания. Сознанием совершается и *процесс,* в ходе которого произведение искусства перестает быть только предметом, и самосознание полагает то, что является ему в качестве другого, *тождественным* с собой. Это — процесс, снимающий внешний покров, под которым в произведении искусства являет себя истина; он уничтожает мертвые отношения непосредственности и достигает того, что созерцающий субъект обретает осознанное чувство, что в предмете он имеет *свою* сущность. Поскольку это определение ухода в себя из внешнего мира относится к субъекту, то между ним и произведением искусства имеется *разделение* — субъект может рассматривать это творение совершенно внешним образом, может уничтожить его, высказывать о нем резкие суждения эстетического или научного характера. Однако упомянутый ранее *существенный* для созерцания процесс, необходимое восполнение произведения искусства вновь снимает это прозаическое разделение.

В субстанциальности восточного сознания это разделение еще не наступило, и тем самым еще не получило своего завершения художественное созерцание, ибо оно предполагает более высокую свободу самосознания, которое может свободно противопоставить себе свою истину и субстанциальность. Когда в Абиссинии Брюс показал турку нарисованную рыбу, тот ему сказал: «В день Страшного суда рыба обвинит тебя в том, что ты не дал ей души» [16]. Восточный человек ищет не только образ, но и душу. Он пребывает в единстве и не знает разделения и того процесса, в котором по одну сторону находится истина как нечто телесное, лишенное души, по другую — созерцающее самосознание, которое вновь это разделение снимает.

Если мы теперь бросим взгляд на тот путь, который прошло в ходе своего развития религиозное отношение, и сравним созерцание с чувством, то мы сможем констатировать, что теперь истина, правда, выступила в своей *объективности,* однако недостаток ее явления состоит

в том, что она остается в чувственной *непосредственной самостоятельности,* т. е. в такой, которая сама себя снимает, не есть в-себе-и-для-себя-сущее и также оказывается *созданной субъектом,* поскольку она обретает *субъективность* и самосознание только в созерцающем субъекте. В созерцании *тотальность религиозного отношения,* предмет и самосознание *распались.* Религиозный процесс относится, собственно говоря, только к созерцающему *субъекту,* но и в нем он не *завершается,* так как нуждается в чувственно созерцаемом предмете. С другой стороны, *предмет* есть *истина,* но, для того чтобы быть истинным, он нуждается *во вне его* находящемся самосознании.

Необходимое теперь развитие должно состоять в том, чтобы тотальность религиозного отношения действительно полагалась как таковая и как *единство.* Истина получает тогда *объективность,* в которой ее содержание в качестве в-себе-и-для-себя-сущего есть не *только полагаемое,* но есть существенно в форме самой *субъективности,* и весь процесс происходит в стихии самосознания.

Следовательно, религиозное отношение есть прежде всего *представление.*

3. Представление

Мы вполне ясно различаем образ (Bild) и представление. Одно дело — сказать: мы имеем представление о боге, другое — образ бога. То же относится к чувственным предметам. *Образ* берет свое содержание в чувственной сфере и передает это содержание в непосредственности его существования, в его единичности и произвольности его *чувственного явления.* Поскольку же бесконечное множество единичных явлений, существующих в непосредственном наличном бытии, не может быть передано в некоем целом даже при самом тщательном изображении, образ всегда будет *ограниченным,* и в религиозном созерцании, способном передать свое содержание лишь в виде образа, идея неминуемо распадается на *множество таких образов,* принимая ограниченную и конечную форму. Всеобщая идея, которая являет себя в сфере этих конечных образов и лежит только в их основе, причем только в них, именно поэтому остается скрытой *как таковая.*

Напротив, представление есть образ, поднятый до уровня мысли и получивший *форму всеобщности*; тем са-

мым сохраняется одно *основное определение,* составляющее сущность предмета, и оно парит перед преставляющим духом. Так, говоря «мир», мы собираем и соединяем в одном этом слове целостность этого бесконечного богатства.

Если сознание предмета сведено к этой простой мысленной определенности, то мы имеем представление, которое, для того чтобы явить себя, нуждается лишь в *слове,* в этом простом внешнем выражении, остающемся в самом себе. Многообразное содержание, упрощаемое представлением, может быть связано с внутренним миром, со сферой свободы — так существуют представления о праве, нравственности, зле; но оно может быть взято и из мира внешних явлений, например представления о битвах и войнах вообще.

Религия, возведенная в форму представления, сразу же обретает некие *полемические* черты. Содержание постигается уже не непосредственно в чувственном созерцании, в форме образов, а *опосредствованно* путем *абстракции;* чувственное, образное возводится до всеобщего, и с этим возведением неизбежно связано отрицательное отношение к образности. Однако эта отрицательная направленность касается не только формы — в этом случае различие между созерцанием и представлением заключалось бы только в форме, — она распространяется и на *содержание.*

В созерцании *идея* и *способ* ее *изображения* настолько тесно связаны, что оба они выступают *как единое,* и значение образа заключается в том, что идея существенно связана с ним и не может быть от него отделена. Напротив, представление исходит из того, что абсолютная в своей истинности идея не может быть постигнута в образе и что способ образного выражения ограничивает содержание. Поэтому представление снимает единство, существовавшее в созерцании, отрицает единство образа и его значения и извлекает значение для себя.

И наконец, религиозное представление имеет значение истины, *объективного содержания;* тем самым оно противостоит всем *другим видам субъективности,* не только образности. Содержание религиозного представления есть то, что значимо в себе и для себя, что в своей субстанциальности не зависит от моих мнений и взглядов, не подвержено воздействию моих меняющихся желаний и прихотей.

Все это относится к сущности представления как

такового. Что же касается его более точной определенности, то мы считаем необходимым указать следующее:

а) мы уже видели, что в представлении существенное содержание положено в форме мысли, но тем самым оно еще не положено *как* мысль. Поэтому, когда мы говорили, что представление полемически направлено против чувственного и образного и относится к ним *отрицательно,* то этим еще не сказано, что оно *полностью освободилось от чувственного* и положило его в завершенной *идеальности.* Это достигается лишь в действительном мышлении, которое возвышает чувственные определения содержания до всеобщих мысленных определений — до внутренних моментов или до собственной определенности идеи.

Поскольку представление не есть это конкретное возведение чувственного во всеобщее, то его отрицательное отношение к чувственному означает лишь следующее: представление еще не полностью освободилось от чувственного, оно еще *существенно связано* с *ним,* чувственность и борьба с ним необходимы представлению, для того чтобы оно могло существовать. Следовательно, чувственное созерцание существенно принадлежит ему, хотя оно и не может допустить его *самостоятельную значимость.* Далее, всеобщность, которую знает представление, — не что иное, как *абстрактная всеобщность* его предмета, неопределенная *сущность* или *приблизительность* этого предмета. Для того чтобы ее определить, представление вновь вынуждено обратиться к чувственному определению, к образному; однако при этом представление ставит образное в качестве чувственного в такое положение, в котором оно *отлично от значения* (der Bedeutung), — на нем не следует задерживаться, и оно служит лишь для того, чтобы можно было представить себе подлинное, отличное от него содержание.

Поэтому представление находится в постоянном колебании между непосредственным чувственным созерцанием и подлинной мыслью. Определенность здесь носит чувственный характер, она взята из чувственного, но в нее вклинилось мышление или, другими словами, чувственное возвысилось до мышления посредством абстракции. Однако оба они, чувственное и всеобщее, не проникают полностью друг в друга: мышление еще не вполне преодолело чувственную определенность, а содержание представления, даже будучи всеобщим, все еще отягощено определенностью чувственного и нуждается в форме природ-

ности. Однако при этом в представлении всегда сохраняется одно его свойство — момент чувственного не имеет здесь собственной значимости.

В религии есть много таких форм, которые, как нам известно, не следует понимать в их прямом рассудочном значении. Так, например, «сын», «рождение» — лишь образы, заимствованные из природных отношений, и нам совершенно ясно, что их не следует понимать в их непосредственности; их значение, скорее, заключено в том, что здесь выражено лишь *приблизительное* отношение и что названное чувственное отношение более всего соответствует тому отношению, которое *действительно* связано с богом. Далее, для нас совершенно очевидно, что упоминания о божьем гневе, его сожалении, мщении следует понимать не в прямом смысле, это — лишь подобие, сравнение. Нам известны и более разработанные образы. Так, нам говорят о древе познания добра и зла. Уже в рассказе о том, как был съеден плод с древа познания, мы начинаем сомневаться, следует ли понимать это дерево как подлинное, существовавшее дерево, как историческое (то же относится к съедению плода) или это только образ. В самом рассказе о древе познания добра и зла столько невероятного, что мы очень быстро приходим к мысли: плод этот — не чувственный плод, и существование дерева также не следует понимать буквально;

b) к чувственному способу выражения представление прибегает и тогда, когда речь идет не только об образе, но и об *историческом как таковом*. Нечто может быть передано в форме исторического повествования, но мы не относимся к этому серьезно, не задаемся вопросом, серьезно ли это. Так мы относимся, в частности, к тому, что Гомер сообщает нам о Юпитере и других богах.

Но существует и такое историческое повествование, которое есть *божественная история* и должна быть историей в собственном смысле слова: это — *история Иисуса Христа*. Она в отличие от других образов рассматривается не как миф, а как событие, обладающее исторической достоверностью. Такова она для представления. Но эта история имеет и другую сторону: *божественное* составляет ее содержание, божественные деяния, божественные *вневременные* события, абсолютно божественная деятельность; и в этом заключен внутренний смысл, истинное и субстанциальное содержание этой истории, то, что составляет предмет разума. Такая двойственность присуща любой

истории, подобно тому как миф всегда имеет некое значение. Существуют, правда, мифы, в которых преобладают внешние черты; однако обычно миф содержит какую-либо аллегорию, как, например, мифы Платона.

История всегда содержит внешнюю последовательность событий и действий, но эти события совершаются человеком, духом. История государства — это действия, деятельность, судьба *всеобщего духа,* духа народа. Подобный дух уже в себе и для себя содержит всеобщее; при поверхностном понимании этого всеобщего можно сказать, что из каждой истории может быть выведена мораль.

Выведенная таким образом мораль содержит по меньшей мере *существенные нравственные силы,* оказавшие влияние на ход событий, определившие его завершение. Они и есть внутреннее, субстанциальное. Таким образом, в истории содержится эта единичная, доведенная до высшей индивидуализации сторона, но в ней можно обнаружить и действие всеобщих законов, нравственных сил. Они — не для представления как такового, для представления история существует так, как она излагается в качестве истории и есть в явлении.

Однако в подобной истории есть нечто, ощущаемое даже человеком, мысли и понятия которого не получили должного развития; и он чувствует присутствие упомянутых сил, смутно осознает их. Именно таким образом религия существенна для обыденного сознания, для сознания в его обыденном развитии. Это — содержание, которое сначала предстает перед нами в чувственной форме, последовательность действий, чувственных определений, следующих друг за другом во времени, находящихся друг подле друга в пространстве. Содержание это эмпирично, конкретно, многообразно, но оно имеет и внутренний аспект. В нем содержится дух, и он воздействует на дух: субъективный дух свидетельствует о духе, находящемся в содержании, сначала это — лишь смутное признание, где дух еще не сформировался для сознания;

с) всякое духовное содержание, отношение вообще есть представление посредством формы, посредством того, что *внутренние определения* этого содержания постигаются так, как *они просто соотносятся с собой* и существуют *в форме самостоятельности.*

Когда мы говорим: «Бог всеведущ, всеблаг, справедлив», мы имеем определенное содержание; однако каждое из этих определений содержания единично и самосто-

ятельно. «И», «также» — способы соединения, присущие представлению. Определения «всеведущ», «всеблаг» суть также понятия, уже не нечто образное, чувственное или историческое, а духовные определения. Однако они еще не подвергнуты анализу в себе, и различия в их *отношении друг к другу* еще не положены, а взяты лишь в абстрактном, простом отношении с собой. Поскольку в подобном содержании уже заключены многообразные отношения, но отношения эти носят чисто внешний характер, то тем самым положено *внешнее тождество.* «Нечто есть то, затем это, затем оно таково» — подобные определения имеют прежде всего форму случайности.

Представление может содержать и *отношения,* они более близки мысли, например представление, что бог сотворил мир; но и подобное отношение принимает здесь форму *случайности* и чего-то *внешнего.* Так, в представлении о сотворении мира бог находится для себя по одну сторону, мир — по другую, и связь обеих сторон не положена в форме необходимости. Эта связь находит свое выражение или в аналогии из жизни природы и естественных событий, или, если ее определяют как творение, этот акт принимает характер чего-то совершенно необычайного и непонятного. Если же пользоваться выражением «деятельность», которая якобы сотворила мир, то оно, правда, нечто более абстрактное, но еще не понятие. Существенное содержание прочно пребывает в себе в форме простой всеобщности, в которую оно облечено, и оно еще не знает *перехода посредством себя самого в другое,* своего тождества с другим; оно тождественно только *с самим собой.* Отдельные точки еще не связаны необходимостью, у них нет единства их различения.

Поэтому каждый раз, когда представление пытается охватить существенную *связь,* оно оставляет ее в форме *случайности* и не достигает ни ее истинного в себе, ни ее вечного проникающего себя единства. Так, например, в представлении идея провидения и исторические события находят свой источник и свое обоснование в извечных решениях божьих. Тем самым эта связь сразу же перемещается в такую сферу, где она становится для нас непонятной и неисповедимой. Следовательно, идея всеобщности не определяется в себе и, едва высказанная, тут же отвергается.

После того как мы рассмотрели всеобщую определенность представления, нам следует остановиться на

педагогическом вопросе нового времени, на том, можно ли *преподавать* религию. Учителя, не понимающие смысла религиозного учения, полагают, что преподавание религии не нужно. Однако религия имеет *содержание,* которое должно быть представлено в качестве предмета. Следовательно, это представленное содержание должно быть сообщено, ибо представления могут быть переданы посредством слова. Совсем другое — согреть душу, возбудить чувства; это уже не обучение, а пробуждение интереса моей субъективности к чему-то; это может лечь в основу проповеди, но не обучения. Когда отправляются от *чувства,* полагают его в качестве первого и исконного и утверждают, что религиозные представления коренятся в чувстве, то это отчасти верно, поскольку *изначальная определенность* заключена в самой природе духа. Но наряду с этим чувство настолько неопределенно, что может содержать в себе все что угодно, и *знание* о том, что содержится в чувстве, принадлежит не самому чувству, а дается лишь образованием и обучением, которые создают представление. Наставники, отрицающие необходимость обучения религии, стремятся к тому, чтобы дети и все люди вообще сосредоточили свои помыслы о боге в субъективном ощущении любви, а любовь бога они представляют себе в виде любви родителей к своим детям, которых они любят и должны любить такими, как они есть; подобные наставники похваляются тем, что бог не перестает их любить, и попирают все законы божеские и человеческие, будучи при этом уверены, что они не оскорбили любовь [17]. Однако, для того чтобы любовь была чистой, она должна сначала отказаться от себялюбия, освободиться, а освобождается дух лишь тогда, когда он выходит *вовне,* за пределы самого себя и созерцает субстанциальное как нечто *другое,* высшее по *отношению* к *себе.* Дух истинно возвращается к себе лишь посредством того, что он соотнесся с абсолютной мощью, с *огромным объектом,* вышел в нем за свои пределы и освободился, отказался от себя. Другими словами, предпосылка истинной любви — *страх божий.* То, что есть в-себе-и-для-себя-истинное, должно явиться душе как нечто самостоятельное, в котором она отвергает себя; и лишь через это опосредствование, через восстановление себя самой душа обретает истинную свободу.

Если объективная истина есть для меня, то я отрешился от себя, ничего не сохранил для себя и вместе с

тем постиг эту истину как *свою*. Тем самым я отождествил себя с ней и обрел себя в ней, но уже как чистое, свободное от желаний самосознание. Это отношение, *вера* как абсолютное тождество содержания и меня есть то же, что религиозное чувство, однако такая вера выражает вместе с тем и *абсолютную объективность*, которую имеет для меня содержание. Церковь и деятели Реформации хорошо знали, чего они ждали от веры. Они никогда не утверждали, что блаженство достигается чувством, ощущением, αἴσθησις [18], а говорили, что оно достигается верой, тем, что в абсолютном предмете я обретаю свободу, которая существенно содержит в себе отказ от моих произвольных намерений и частных убеждений.

Поскольку в отличие от чувства, где содержание есть определенность субъекта и поэтому случайно, для представления содержание возводится в предметность, оно уже ближе к тому, чтобы содержание, с одной стороны, имело свое *оправдание в себе самом*, с другой — развивалась бы необходимость *существенной связи* между этим содержанием и *самосознанием*.

Однако что касается прежде всего содержания для себя, то оно существует в представлении как нечто данное, о котором известно лишь то, что оно *таково*. Перед лицом этой абстрактной непосредственной объективности и *связь* содержания с самосознанием выступает сначала как связь чисто *субъективная* по своей природе. Содержание, как говорят в этом случае, привлекает меня само по себе, а *свидетельство духа* заставляет меня признать его истиной, моим существенным определением. Так, например, бесконечная по своей значимости идея вочеловечения бога — это средоточие спекулятивной мысли — обладает такой силой, что она неминуемо проникает в душу, не затронутую рефлексией. Однако в таком виде связь между мной и содержанием еще не получила истинного развития и выступает как нечто *инстинктивное*. «Я», которое, таким образом, обращается к содержанию, не обязательно должно быть столь простым и непосредственным, оно может быть уже подвергнуто многократной обработке в самом себе. Так, вполне вероятно, что меня уже не раз смущала начинающаяся *рефлексия*, которая выходит за пределы устойчивого сохранения данного, а такого рода смущение тем более опасно и сомнительно, что оно ведет к расшатыванию нравственных устоев личности, жизни, деятельности и государства. Опыт,

который учит меня тому, что посредством рефлексии я не способен сам помочь себе и что я вообще не могу опереться на самого себя, а также то обстоятельство, что я продолжаю неудержимо стремиться к чему-то устойчивому,— все это заставляет меня отбросить рефлексию и ведет меня назад к вере в содержание в том виде, как оно дано. Однако это возвращение к содержанию не опосредствовано формой внутренней необходимости и есть лишь следствие *отчаяния,* вызванного тем, что я теряюсь и не нахожу иного выхода из создавшегося положения. Темой рефлексии может быть и то, как поразительно распространение религии, в которой миллионы людей обрели утешение, умиротворение и достоинство; при этом напоминается, как опасно обособление от подобного авторитета, и всячески умаляется значение собственного мнения. Однако и это утверждение несостоятельно, оно ведет к подчинению своих убеждений авторитету всеобщего и удовлетворению этим. В основе этого успокоения лежит *предположение,* что взгляды, разделяемые миллионами людей, не могут не быть правильными; но этим не устраняется возможность того, что, рассмотрев предмет *еще раз,* мы увидим его иным.

Всем этим точкам зрения можно придать форму *доказательства в пользу истины религии,* и их апологеты действительно придали им подобную форму. Однако тем самым в религиозную сферу лишь привносится форма *рассудочного мышления* (des Räsonnement) и рефлексии, форма, которая не занимается содержанием истины в себе и для себя, а выявляет вероятность, правдоподобие и т. д. и, вместо того чтобы рассматривать истину в ее в-себе-и-для-себя-бытии, постигает ее лишь *в связи* с *другими* обстоятельствами, событиями и состояниями. Но даже тогда, когда апологетика переходит от рассудочного рассмотрения к *мышлению* и *умозаключениям* и пытается приводить *основания,* которые уже не есть просто ссылка на авторитет, то ее основой все-таки остается *авторитет,* авторитет *божественный;* согласно этому обоснованию, бог открыл людям то, что они должны себе представлять. Без такого авторитета апологетика не способна существовать ни минуты, и для ее точки зрения существенно это постоянное *взаимопересечение* мышления, умозаключений и веры в авторитет. Однако поскольку рассудочное мышление в этом пункте неизбежно уходит в бесконечность, то высший, божественный авторитет неминуемо

окажется таким, который в свою очередь нуждается в обосновании и покоится на авторитете. Ибо мы не присутствовали при откровении и не видели, как бог его давал. Мы знаем это лишь по рассказам *других* людей, из их заверений, и именно *свидетельства* этих других людей, переживших упомянутые исторические события или узнавшие о них от очевидцев, должны с точки зрения названной апологетики уверить нас в действительности содержания, отдаленного от нас во времени и в пространстве. Однако и такое опосредствование нельзя считать абсолютно достоверным, ибо здесь все дело заключается в том, какими свойствами обладает *медиум,* находящийся между нами и содержанием, т. е. восприятие других. Способность восприятия требует наличия *прозаического рассудка* и его воспитания, т. е. условий, отсутствовавших в древности, ибо люди того времени не обладали способностью постигать историю в ее *конечности* и выявлять ее *внутреннее значение,* для них еще не существовала противоположность между поэтической и прозаической сферой во всей ее остроте. Если же мы помещаем божественное в историю, то мы попадаем в область постоянных колебаний и изменений, свойственных истории как таковой. Против чудес, о которых рассказывают апостолы, восстает прозаический рассудок и неверие, а с объективной точки зрения — несоответствие чудес божественному.

Если, однако, все перечисленные способы опосредствовать связь между содержанием представления и самосознанием *когда-либо* и достигали своей цели, если апологетические рассуждения со всеми своими обоснованиями и дали *кому-нибудь* уверенность и если я со всеми потребностями, желаниями и страданиями моего сердца нашел в содержании религии утешение и умиротворение, то это произошло лишь *случайно* и зависит от того, что именно эта точка зрения рефлексии и моего внутреннего мира еще не подверглась воздействию беспокойства и что здесь не пробудилось еще предчувствие чего-то высшего. Подобная уверенность зависит, следовательно, лишь от случайного изъяна.

Однако «я» — не только это сердце и эта душа или эта благожелательная рефлексия, которая открыто и охотно идет навстречу рассудочной апологетике и ощущает одну только радость, внимая обоснованиям, соответствующим ее представлениям и подтверждающим ее доводы; во мне

содержатся и иные, более высокие потребности. «Я» определено также и конкретно, совершенно *простым* и *всеобщим* способом, так что моя определенность есть *чистая простая определенность*. Другими словами, «я» есть абсолютно конкретное «я», себя в себе определяющее мышление, «я» есть как *понятие*. Будучи конкретным, я ищу уже не только успокоения моего сердца, но понятие ищет умиротворения, и по отношению к нему религиозное содержание в виде представления сохраняет форму внешнего проявления. Если многие люди большой и тонкой души, люди, которым было свойственно глубокое понимание, и находили умиротворение в религиозной истине, то понятие, это конкретное в себе мышление, еще не получило тем самым умиротворения и проявляет себя прежде всего как стремление к разумному пониманию. Если сами по себе еще неопределенные слова «разум», «разумное понимание» не сводятся только к тому, что нечто во мне достоверно в качестве внешнего определения, но мышление определяет себя так, что предмет твердо противостоит мне для себя самого и *обоснован в себе самом*, то в этих словах обособляет себя и остается в этом обособлении тождественным с собой понятие как *всеобщее мышление*. Какое бы дальнейшее содержание, относящееся к воле или интеллекту, я ни обнаружил в разумном, субстанциальным всегда остается одно — необходимость того, чтобы «я» знало содержание как обоснованное в самом себе, чтобы «я» имело в нем *сознание понятия*, т. е. не только уверенность, достоверность и соразмерность с другими утвержденными в качестве истин положениями, которым я подчиняю его, но чтобы «я» в этом содержании обрело истину в *качестве* истины, в *форме* истины — в форме абсолютно *конкретного*, полностью и совершенно гармоничного в себе.

Так, представление растворяется в форме мышления, и определение *формы* есть именно то, что философское познание добавляет к истине. Из этого, однако, явствует, что философия меньше всего стремится к тому, чтобы устранить религию или утверждать, будто содержание религии не может быть для-себя-истиной; напротив, именно религия есть истинное содержание, но только в форме представления; и философия не открывает субстанциальную истину, точно так же как человечество не ждало появления философии, чтобы обрести сознание истины.

III. Необходимость религиозного отношения в форме мышления и его опосредствование

Внутренняя связь и абсолютная необходимость, которую обретает в мышлении содержание представления, не что иное, как понятие в своей *свободе,* где содержание становится определением понятия и уравнивается с самим «я». Определенность здесь — просто моя, дух имеет в ней в качестве предмета саму *свою существенность,* и данность предмета, авторитет и внешнее пребывание содержания вне меня исчезают.

Тем самым мышление дает самосознанию абсолютное отношение свободы. Представление еще пребывает в сфере *внешней необходимости,* поскольку все его моменты, соотносясь друг с другом, не теряют при этом своей самостоятельности. Отношение же этих образований в мышлении есть отношение *идеальности,* при котором ни одно из этих образований не обособляется в своей самостоятельности, но каждое из них есть по отношению к другому некая форма *видимости.* Любое различие, любое образование, таким образом, есть некая прозрачность, а не темная и непроницаемая для-себя-устойчивость. Тем самым эти различия не суть такие, которые в своей самостоятельности оказывают сопротивление друг другу, но они положены в своей идеальности. Отношение несвободы как для *содержания,* так и для субъекта теперь исчезает, поскольку установилась абсолютная соразмерность *содержания* и формы. *Содержание свободно в себе,* и его свечение видимости в себе самом есть его абсолютная форма; и *субъект* имеет перед собой в предмете действование идеи, в себе и для себя сущего понятия, которое есть он *сам.*

В нашем изложении мышления и его развития мы считаем необходимым остановиться прежде всего на том, 1) как мышление являет себя в своем отношении к представлению или, вернее, в качестве *внутренней диалектики представления,* затем 2) как мышление в качестве *рефлексии* стремится *опосредствовать* существенные моменты религиозного отношения и, наконец, 3) как оно в качестве спекулятивного мышления находит свое завершение в *понятии религии* и снимает рефлексию в свободной необходимости идеи.

а) Прежде всего следует остановиться на том, что мышление *уничтожает* ту простую форму, в которой содержание выступает в представлении; именно в этом постоянно упрекают философию, утверждая, что она не сохраняет формы представления, но изменяет ее или вообще лишает ее содержания. И поскольку обыденное сознание с этой формой связывает истину, то оно полагает, что вместе с изменением формы теряется и содержание, и самый предмет; поэтому обыденное сознание и воспринимает подобное преобразование как уничтожение. Когда философия преобразует в форму понятия то, что содержалось в форме представления, то действительно возникает известная трудность — отделить в содержании собственно содержание, мысль, от того, что относится к представлению как таковому. Однако разрушить простоту представления означает прежде всего постигнуть и показать в этом простом *различенные определения,* чтобы оно могло быть познано в своем внутреннем многообразии. Для пояснения этого достаточно задать вопрос: что это такое? Синее есть чувственное представление. Спрашивая, что такое синее, мы показываем, что уже созерцаем это синее. В представлении это созерцание уже содержится. И наш вопрос, если он поставлен серьезно, означает, что мы хотим знать *понятие* «синее» как *его отношение в самом себе,* его различенные определения и их единство. По теории Гёте, синее есть единство светлого и темного [19], причем такое единство, в котором основой служит темное, а нарушающее это темное есть иное, нечто, привносящее свет, среда, сквозь которую мы видим это темное. Небо есть ночь, мрак; атмосфера же — свет; сквозь эту светлую среду мы видим синеву.

Так, бог в качестве содержания представления пребывает еще в форме некоей простоты. Если же мы мыслим это простое содержание, то мы выявляем в нем различенные определения, чье единство, так сказать, сумма, вернее, тождество и составляет предмет. Люди Востока говорят: у бога бесчисленное множество наименований, т. е. определений, то, что́ он есть, невозможно исчерпывающе выразить словами [20]. Поэтому, для того чтобы постигнуть понятие бога, надо дать его различные определения, свести их к узкому кругу, чтобы посредством этих определений

и их единства предмет получил бы свою совершенную полноту;

b) более близкая категория такова: поскольку нечто мыслится, оно полагается в *отношении к другому,* предмет в самом себе познается либо как отношения его различений друг к другу, либо как отношение его самого к некоему другому, которое находится, и мы это знаем, вне его. В представлении мы всегда имеем различенные определения, которые принадлежат некоему целому и могут быть обособлены.

В мышлении же осознается *противоречие* определений, которые вместе с тем должны составлять некое *единое.* Кажется, что, противореча друг другу, они не могут принадлежать единому. Так, например, если бог одновременно всеблаг и справедлив, то доброта его должна противоречить его справедливости. Такое же противоречие возникает, если утверждать, что бог всемогущ и мудр: с одной стороны, он есть мощь, перед которой все исчезает, перестает существовать, однако подобное отрицание всего определенного противоречит мудрости, поскольку она стремится к определенному, имеет цель, есть ограничение того неопределенного, которое находит свое выражение в мощи. Представление спокойно вмещает в себя все: человек свободен, но вместе с тем и зависим, в мире существует добро, но наряду с ним и зло. В мышлении же все это соотносится друг с другом, и тем самым возникает противоречие.

Своеобразную форму принимает деятельность рефлектирующего мышления тогда, когда она являет себя в качестве *абстрактного рассудка* и обращается на представление, на то, как представление характеризует свои внутренние определения и отношения чувственным, естественным, вообще каким-либо *внешним способом.* Рефлектирующий рассудок вообще всегда исходит из предпосылки *конечности,* признает за ней абсолютную значимость, превращает ее в правило или меру и отвергает противопоставляемую этой конечности идею и абсолютную истину; поэтому он превращает чувственные и природные определенности, в которых представление все-таки стремится исходить из признания *мысли о всеобщем,* в совершенно определенные, *конечные* отношения, удерживает эту конечность и объявляет представление ошибкой. В этой деятельности рассудка отчасти содержится и *диалектика самого представления,* и в этом заключается

громадное значение Просвещения (которое и было этой рассудочной деятельностью) для понимания сущности мысли. Тем самым, однако, диалектика представления изгоняется за пределы ее истинной сферы и перемещается в область *формального произвола.*

Так, например, в представлении о первородном грехе внутреннее отношение мысли постигнуто вместе с тем в определенности естественного. Однако, выражая это таким образом, представление стремится вместе с тем к тому, чтобы посредством слова «грех» возвысить *естественное,* заключенное в определении первородности, до сферы всеобщего. Рассудок же постигает это отношение в определениях конечности и связывает с ним *лишь* естественное достояние или наследственное заболевание. Правда, обычно признается, что для детей факт владения их родителями имуществом или подверженность их каким-либо болезням — не более чем случайность, и дети наследуют дворянское звание, имущество или немощь своих родителей без заслуги или вины со своей стороны. Если же, далее, подвергнуть рефлексии то обстоятельство, что свобода самосознания возвышается над случайностью и что в абсолютной по своей духовности сфере добра каждый, действуя, совершает *свои* действия, несет *свою* вину, то легко показать следующее противоречие: то, что полностью принадлежит к области моей свободы, оказывается привнесенным извне, неизвестно откуда, природным и непонятным для меня.

Подобным же образом рассудок пытается опровергнуть и представление о триединстве. И в этом представлении внутреннее мыслительное отношение выражается внешним образом, ибо число есть мысль в абстрактном определении внешнего. Рассудок удерживает *только* это внешнее проявление, останавливается на исчислении и считает, что каждая из трех ипостасей находится полностью вне другой. В самом деле, если положить эту определенность числа в основу всего отношения, то и здесь легко обнаружить противоречие в том, что эти три совершенно внешних друг другу образа тем не менее должны составлять единое;

с) и наконец, категория *необходимости.* В представлении есть, *существует* пространство. Мышление требует знания необходимости. Эта необходимость заключается в том, что в мышлении содержание берется не только как

сущее, не в простой определенности, в этом простом отношении с собой, но в своем существенном отношении с другим и как *отношение различенностей.*

Мы называем необходимым следующее: если дано одно, то тем самым положено и другое; определенность первого есть лишь постольку, поскольку есть второе, и наоборот. Для представления конечное — это то, что есть. Для мышления же конечное — лишь то, что не есть для себя, но нуждается для своего бытия в другом, есть посредством другого. Для мышления как такового, для определенного мышления, точнее, для мышления в понятиях нет ничего непосредственного.

Непосредственность — основная категория представления, где содержание познается в своем простом отношении к себе. Для мышления существует лишь то, в чем существенно опосредствование. Таковы абстрактные, всеобщие определения, таково абстрактное различие между религиозным представлением и мышлением.

Если мы подвергнем это более пристальному рассмотрению с интересующей нас здесь точки зрения, то окажется, что к представлению относятся все формы непосредственного знания, вера, чувство и т. п. Тогда встает вопрос: является ли религия, знание бога непосредственным или опосредствованным знанием?

2. Опосредствование религиозного сознания в нем самом

Переходя к определению мышления и необходимости и тем самым к опосредствованию, мы считаем нужным рассмотреть это опосредствованное знание прежде всего в его противоположности непосредственному знанию.

а) Непосредственное знание и опосредствование

Мы повсеместно сталкиваемся с мнением и с уверением, что знание бога может быть только непосредственным. Оно есть *факт нашего сознания,* оно таково: мы имеем представление о боге и уверенность в том, что это представление не только чисто субъективно, существует не только в нас, но что бог есть. Говорят, что религия, знание бога есть *только* вера, что опосредствованное знание следует исключить из религиозной сферы, ибо оно

уничтожает достоверность, прочность веры и искажает содержание того, что есть вера. *Такова* противоположность между непосредственным и опосредствованным знанием. Мышление, конкретное мышление, постижение в понятиях есть опосредствованное знание. Однако и непосредственность, и опосредствованность знания — не более чем односторонние абстракции. Мы совсем не исходим из мнения, предпосылки, что одному роду знания, исключающему другое, одному или другому для себя, в их изолированности будет приписана правильность, истинность. В дальнейшем мы увидим, что истинное мышление, постижение в понятиях, соединяет в себе оба вида знания, не исключает ни одно из них.

α) К *опосредствованному* знанию относится заключение от одного к другому, зависимость, обусловленность одного определения другим, форма *рефлексии.* Непосредственное знание устраняет все различия, эти способы связи и содержит в себе лишь одно *простое,* одну связь, знание, субъективную форму и уверенность в том, что предмет есть. Поскольку я твердо знаю, что бог есть, знание есть связь между мной и этим содержанием; бытие меня — так же, как я уверен в моем бытии, я уверен в бытии бога — мое бытие и бытие бога есть единая связь, и это отношение есть бытие: это бытие есть простое и вместе с тем двоякое.

В непосредственном знании эта связь совсем проста, все виды отношения уничтожены. Мы сами примем сначала эмпирическую точку зрения, т. е. такую, на которой стоит непосредственное знание. Это и есть, собственно говоря, то, что мы в общем называем эмпирическим знанием: я это знаю, это — факт сознания, я обнаруживаю в себе представление о боге и о том, что он есть.

Эта точка зрения сводится к следующему: значение имеет лишь *эмпирическое,* не следует выходить за пределы того, что обнаруживается в сознании. Почему я это нахожу, в чем его необходимость, об этом не спрашивают. Подобные вопросы ведут к познанию, а познание и есть то зло, которого надо всячески избегать. Тогда встает эмпирический вопрос: *существует* ли непосредственное знание?

К опосредствованному знанию относится знание необходимости: то, что необходимо, имеет свою причину, оно должно быть; и для того чтобы оно могло быть, существенно необходимо другое, и, поскольку есть это другое,

есть и оно само; здесь — связь различенного. Опосредствование может быть только *конечным;* так, например, действие принимается как нечто одно, причина — как нечто другое.

Конечное есть нечто *зависимое* от другого, оно не есть в себе и для себя, через себя самое: для его существования необходимо другое. Человек зависим физически, поэтому ему необходима внешняя природа, внешние вещи. Они не положены человеком, они являют себя по отношению к нему как сущие сами по себе, и он сохраняет свою жизнь лишь постольку, поскольку они существуют и пригодны для него.

Более высокое опосредствование понятия, разума есть опосредствование самим собой. Для опосредствования необходимы различенность и связь неких двух, такая связь, при которой одно есть лишь постольку, поскольку есть другое. Это опосредствование и исключается в непосредственном знании;

β) однако, даже приняв внешнюю, эмпирическую точку зрения, мы обнаруживаем, что *не существует ничего непосредственного,* ничего, чему соответствовало бы только определение непосредственности, исключающее определение опосредствованности, но что все непосредственное вместе с тем опосредствованно, и сама непосредственность существенно опосредствована.

Все конечные вещи опосредствованы, конечные вещи, звезда, животное произведены, созданы. Человек, отец, так же создан, опосредствован, как и сын. Если мы начинаем с отца, то он сначала есть непосредственное, сын — созданное, опосредствованное. Все живое, будучи создающим, начинающим, непосредственным, одновременно есть и созданное.

Непосредственностью именуется бытие вообще, простое отношение с собой: оно непосредственно, но лишь постольку, поскольку мы здесь устраняем отношение. Если же мы определяем это существование как одну из сторон отношения, как действие, то тем самым безотносительное окажется опосредствованным. Так же и причина является таковой лишь постольку, поскольку она ведет к действию, ибо в противном случае она вообще не была бы причиной. Только в этом отношении, следовательно, только в этом *опосредствовании* она и есть причина. Все существующее — здесь мы не касаемся еще опосредствования самим собой — поскольку оно для своего бытия,

т. е. для своей непосредственности, нуждается в другом, — тем самым опосредствовано.

Логическое есть диалектическое, где бытие как таковое рассматривается в качестве того, что, будучи непосредственным, неистинно. Истина бытия есть становление; становление есть определение, соотносящееся с самим собой, нечто непосредственное, самое простое представление, но оно содержит оба определения — бытия и небытия. Непосредственного нет вообще, это — выдумка школьной премудрости; непосредственность существует лишь в этом дурном рассудке.

Так же обстоит дело с непосредственным знанием, с этим особым способом, видом непосредственности. Непосредственного знания нет. Непосредственным знанием может быть лишь в том случае, если у нас нет *сознания* его опосредствованности, но и здесь оно опосредствованно. У нас есть чувства — они непосредственны, есть созерцание — оно являет себя в форме непосредственности. Однако, как только мы переходим к *мыслительным определениям,* мы уже не можем останавливаться на том, что кому-либо кажется, нас интересует, обстоит ли дело *действительно* таким образом.

Если мы рассматриваем созерцание, то есть «я», знание, созерцание и есть нечто другое, объект, или, если понимать его не как нечто объективное, а как субъективное, некая определенность. В ощущении я опосредствован только объектом, *определенностью* моего ощущения. Оно всегда есть *содержание,* для него необходимы две стороны. Знание — нечто совсем простое, но я должен знать что-то; если же «я» — только знание, то я не знаю ничего. То же можно сказать о чистом ви́дении: я не вижу ничего. Чистое знание можно назвать непосредственным, оно совсем просто; если же знание действительно, то в нем обязательно присутствует познающее и познаваемое, *отношение и опосредствование.* Это относится и к религиозному знанию, которое по существу также опосредствованное знание; однако это ни в коей степени не значит, что можно односторонне рассматривать опосредствованное знание как единственное реальное и истинное знание. К какой бы религии человек ни принадлежал, он всегда знает, что он воспитан и обучен в рамках этой религии. Это обучение, это воспитание дали мне мое знание, мое знание опосредствовано обучением, образованием и т. п.

Очевидно, что позитивная религия дана в откровении, причем внешним для индивидуума образом: здесь религиозная вера по существу опосредствована откровением. Все эти обстоятельства: обучение, откровение — не случайны, не акцидентны, а существенны. Правда, они касаются внешнего отношения, однако это отношение, будучи внешним, не перестает быть существенным.

Если мы теперь обратимся к другой, внутренней стороне и забудем о том, что вера, убеждения опосредствованны, то мы станем на такую точку зрения, согласно которой эта вера и эти убеждения рассматриваются как таковые. Сюда следует отнести утверждение о непосредственности знания: мы непосредственно знаем о боге, упомянутое знание дано нам в откровении. Это — очень важный принцип, и мы должны сохранить его в его сущности; в нем содержится уверенность, что позитивное откровение не может создать такую религию, которая была бы механическим привнесением, воздействием извне, чем-то положенным в человеке.

Сюда вполне можно отнести слова Платона: человек ничему не научается, он только вспоминает, в человеке есть нечто изначально в нем заключенное[21]. Если воспринимать слова Платона внешним образом, не в философском смысле, то они означают, что человек вспоминает содержание, которое он знал в некоем предыдущем состоянии. У Платона это выражено в виде мифа, смысл которого в том, что религия, право, нравственность, все духовное лишь пробуждается в человеке. Он есть дух в себе, истина находится в нем, и ее надо лишь довести до его сознания.

Дух свидетельствует о духе, и это свидетельство есть собственная, внутренняя природа духа. В этом заключено то важное определение, что религия не привнесена в человека извне, но находится в нем самом, в его разуме, в его свободе вообще. Если мы абстрагируемся от этого отношения и остановимся на том, что́ есть это знание, каково это религиозное чувство, это откровение в духе, то мы обнаружим, что оно, как и всякое другое знание, непосредственно, но что эта непосредственность содержит в себе и опосредствованность. Ибо, когда я представляю себе *бога,* то это представление сразу же опосредствуется, несмотря на то, что отношение совершенно прямо, непосредственно направлено на бога. «Я» выступает как знание, но здесь есть также предмет, бог, следовательно,

есть отношение, а знание в качестве подобного отношения есть опосредствование. «Я» в качестве религиозного знания может быть таковым лишь *посредством этого содержания;*

γ) если мы более пристально рассмотрим религиозное знание, то обнаружим, что оно есть не только простое отношение моего «я» с предметом, но что это знание значительно более конкретно: вся эта простота, знание бога есть *движение в себе* или, более точно, *возвышение* к богу. Мы видим существо религии в этом *переходе* от одного содержания к другому, от содержания конечного к содержанию абсолютному, бесконечному.

Этот переход, в котором со всей определенностью выражено то, что свойственно опосредствованию, двойствен по своему характеру: это прежде всего переход от конечных вещей, вещей мира или от конечности нашего сознания и вообще всей этой конечности, которую мы называем «я», этот особенный субъект, — к бесконечности, более точно определяемой как бог. Второй вид перехода обладает более абстрактными сторонами, находящимися в более глубокой и более абстрактной противоположности друг к другу. Здесь одна сторона определена как бог, как бесконечное вообще, данное нам в знании; другая, к которой совершается переход, есть определенность в качестве объективного вообще или в качестве сущего. В первом переходе общее есть бытие, и это содержание обеих сторон положено как конечное и как бесконечное. Во втором — общее есть бесконечное, и оно положено в форме субъективного и в форме объективного.

Теперь следует рассмотреть отношение знания о боге в нем самом. Знание есть отношение в самом себе, опосредствованное либо другим, либо в себе, опосредствование как таковое, поскольку в нем устанавливается отношение между мной и предметом, богом, который есть другое.

Я и бог *различны;* если бы оба были одно, то мы имели бы отношение непосредственное, отношение без опосредствования, единство, лишенное отношения, т. е. неразличенное единство. Обе стороны, будучи различны, не составляют единого — одна не есть то, что есть другая; но поскольку они все-таки *соотнесены* друг с другом и в самом своем различении обладают *тождеством,* то само это тождество отлично от их различенности, оно есть нечто отличное от обоих, ибо в противном случае они не были бы различны.

Они различны, их единство не есть они сами; то, в чем они составляют одно, есть то, в чем они различны; однако они тем не менее различны, следовательно, их единство различено от их отличия. Точнее, можно сказать, что опосредствование совершается в чем-то *третьем* по отношению к различенным сторонам; и, таким образом, мы приходим к умозаключению: две различные стороны и третье, объединяющее их, в котором они опосредствованы, тождественны. Поэтому не только легко, но по логике вещей необходимо, когда речь идет о знании бога, сразу же перейти к форме умозаключения. Обе стороны различны, и существует единство, в котором обе они посредством некоего третьего положены в одном; это и есть умозаключение. Таким образом, теперь необходимо обратиться к природе знания о боге, которое существенно опосредствовано в себе. Более конкретно, знание о боге принимает форму *доказательств* наличного бытия бога: это — знание о боге, представленное как опосредствованное знание.

Непосредственно лишь то, что есть единое (Eins), абстрактное единое. Доказательства наличного бытия бога представляют собой знание о боге, так как это знание содержит в себе опосредствование. Это и есть сама религия, знание о боге. Объяснение этого знания, которое опосредствовано, есть объяснение самой религии. Однако нельзя отрицать того, что форма этих доказательств вызывает некоторые сомнения, когда само это знание представляют как доказательство наличного бытия бога. Против этого и была направлена критика; однако односторонность формы, связанная с этим опосредствованным знанием, еще не основание для того, чтобы отрицать суть дела в целом.

Мы видим нашу задачу в том, чтобы вернуть доказательствам наличного бытия бога их значение, освободив их от того, что в них несоразмерно их содержанию. Мы имеем бога и его наличное бытие. Наличное бытие есть определенное, конечное бытие; бытие бога не есть каким-либо образом ограниченное бытие. Существование также берется в определенном смысле; следовательно, мы имеем бога в его бытии, действительности, объективности, и доказательство ставит перед собой цель показать *связь* между обоими определениями, так как они различны, не суть непосредственно одно.

В своем отношении к себе бог как бог и бытие как бытие непосредственны. Доказать означает показать, что эти вначале различные предметы имеют связь, тождество, но не чистое тождество, ибо это было бы непосредственностью, одинаковостью. Показать связь вообще означает доказать, причем связь эта может быть самой различной по своему характеру и при доказательстве остается неопределенным, о какого рода связи идет речь.

Связь может быть чисто внешней, механической: так, мы видим, что крыша необходима для перекрытия стен,— таково определение дома как защиты от непогоды и т. д. Можно сказать: доказано, что дом должен иметь крышу; цель — соединить стены с крышей. Они принадлежат друг другу, составляют связь. Однако вместе с тем мы сознаем, что эта связь не затрагивает бытие этих предметов; то обстоятельство, что дерево или черепицы составляют крышу, не связано с их бытием, является для них лишь внешней связью. В данном случае доказательство сводится к установлению связи между такими определениями, для которых сама эта связь есть нечто внешнее.

Существует связь и другого рода, которая заключена в самом предмете, в его содержании. Такова, например, связь в геометрических теоремах. Если нам дан прямоугольный треугольник, то дано и отношение квадрата гипотенузы к квадрату катетов. Это — необходимость предмета; здесь отношение не между теми определениями, связь которых является внешней, здесь одно не может быть без другого, вместе с одним положено и другое.

Однако в этой необходимости наше понимание необходимости отличается от связи определений в самом предмете. Ход нашего доказательства не есть движение самого предмета, он другой, не тот, который свойствен самой природе предмета. *Мы* проводим вспомогательные линии; и никому не придет в голову сказать: для того чтобы три угла треугольника равнялись двум прямым углам, он должен сделать следующее: удлинить стороны, образующие один из его углов, и только тогда он получит это свойство. Здесь наше понимание, опосредствование, совершаемое нами, и опосредствование в самом предмете различны.

Построение и доказательство нужны только нашему субъективному познанию. То, что предмет посредством подобного опосредствования достигает упомянутого отно-

шения, не есть нечто объективное; это мы посредством подобного опосредствования обретаем такое понимание, это — лишь субъективная необходимость, а не связь, не опосредствование в самом предмете.

Такого рода доказательства, такие связи сразу же сами по себе перестают нас удовлетворять, как только речь заходит о знании бога, о связи определений бога в себе и связи нашего знания о боге и о его определениях. Точнее, обнаруживается следующее несоответствие: в названном ходе *субъективной необходимости* мы с самого начала исходим из известных определений, из того, что мы уже знаем. Мы располагаем *предпосылками*, известными условиями: наличием треугольника, прямого угла. Доказательству предшествуют известные связи, и в подобном доказательстве мы показываем: если есть одно определение, то есть и другое, т. е. результат мы ставим в зависимость от данных, уже имеющихся условий.

Отношение здесь таково: то, к чему мы приходим, представляется нами как нечто, зависящее от предпосылок. Геометрическое доказательство, будучи чисто рассудочным, вместе с тем, безусловно, самое совершенное, самое последовательно проведенное рассудочное доказательство, в котором нечто выводится на основании его зависимости от другого. Однако, как только мы применяем подобное доказательство к бытию бога, сразу становится очевидным, что установление подобной связи неприменимо к богу. Это становится особенно ясным на первой стадии, названной нами возвышением к богу; и если мы попытаемся выразить это возвышение в форме доказательства, то получим отношение, при котором конечное окажется *основой* для доказательства бытия бога; в рамках такой связи бытие бога явится следствием конечного бытия и зависимым от него.

Несоответствие подобного процесса, который мы называем доказательством, нашему представлению о боге заключается в том, что бог есть именно ни из чего не выводимое, просто в-себе-и-для-себя-сущее. В этом и заключается несоответствие. Однако если из этого сделать вывод, что данные замечания показали полную несостоятельность всего этого хода мыслей вообще, то это также односторонность, противоречащая всеобщему сознанию людей.

Человек созерцает мир и, будучи мыслящим, разумным существом, не находя удовлетворения в случайности

вещей, возвышается от конечного к абсолютно необходимому и приходит к следующему выводу: поскольку конечное случайно, должно быть нечто в себе и для себя необходимое, которое и есть основа этой случайности. Таков ход мыслей, присущий человеческому разуму, человеческому духу, и это доказательство наличного бытия бога не что иное, как описание этого возвышения к бесконечному.

Есть и другой, более конкретный ход мыслей, которому люди всегда будут следовать: поскольку в мире есть живые существа, которые, будучи внутренне организованы в качестве живых, для того чтобы жить, являют собой соответствие отдельных частей своего организма, и, поскольку эти живые существа нуждаются во внешних предметах, воздухе и т. д., самостоятельных по отношению к ним, и эти не ими положенные предметы соответствуют своему назначению, постольку должна быть внутренняя причина всего этого соответствия.

Это соответствие есть в себе и для себя, и оно предполагает некую деятельность, которая его создала и которая ставит перед собой определенные цели. Это и называют преклонением перед мудростью бога, обнаруживаемой в мире природы, перед чудесным устройством живого организма и соответствием внешних предметов его потребностям. Это преклонение возвышает человека до сознания бога. И если кто-нибудь полагает, что, опровергнув форму доказательств наличного бытия бога, он тем самым устранил и их *содержание,* то он заблуждается.

Правда, содержание не представлено в этих доказательствах во всей его чистоте. Этот недостаток может быть показан и другим способом. Обычно говорят: эти доказательства оставляют нас холодными, в них речь идет о предметном содержании; можно согласиться с тем, что то или иное есть, но познание это носит чисто внешний характер, и понимание остается внешним. Такого рода ход мыслей слишком объективен, он создает лишь холодную убежденность, не проникающую в сердце, между тем убежденность эта должна быть воспринята сердцем.

Этот упрек в недостаточности сводится к тому, что весь ход мыслей, о котором шла речь, должен быть *нашим собственным* возвышением, что мы не должны лишь извне наблюдать за некоей связью внешних определений,

но что возвышаться должен сам чувствующий, верующий дух, дух вообще. В этом ходе мыслей должно заключаться и *движение духа,* движение нас самих, нашего знания — его-то нам и недостает, когда мы говорим, что находим лишь внешнюю связь определений.

Однако в действительности *возвышение* и *движение предметного содержания* происходит в *одной* сфере — в сфере *мышления.* Я сам в качестве мыслящего и есть этот переход, это движение духа; в качестве такового движения нам теперь и надлежит рассмотреть мышление, сначала, однако, на стадии *эмпирического наблюдения* и *рефлексии.*

b. Опосредствованное знание как наблюдение и рефлексия

Эта точка зрения, чрезвычайно характерная для нашего времени, следует методам эмпирической психологии, т. е. берет то, что она находит в обыденном сознании, и в том виде, в каком она его находит, *наблюдает* за этим *явлением* и полагает *вне* его то, что в нем *бесконечно.*

С такой точки зрения религия есть знание человека о чем-то высшем, потустороннем, вне его и над ним сущем. Сознание обнаруживает, что оно зависимо, *конечно,* и для этого своего ощущения оно лишь постольку есть сознание, поскольку оно *предполагает* некое *другое,* от которого оно зависит и которое для него есть *сущность,* так как само оно определено как негативное, конечное.

Если мы рассмотрим сначала наблюдение и рефлексию в их *всеобщей форме,* то мы можем установить, что их развитие происходит следующим образом.

Поскольку я в своем сознании знаю о каком-либо предмете и рефлектирован по отношению к нему в себя, я знаю этот *предмет* как *мое другое,* следовательно, как нечто, создающее мою *ограниченность* и *конечность.* Мы обнаруживаем, что мы конечны: таково это определение, и ничто, по-видимому, не может быть добавлено к этому; мы повсюду находим конец, конец одного там, где начинается другое. Уже одно то, что у нас есть объект, делает нас конечными; там, где начинается он, нет меня, следовательно, я конечен. Мы знаем, что мы конечны в самых различных аспектах. С точки зрения физического существования жизнь конечна. В качестве живых

существ мы внешне зависим от других, имеем потребности и т. д. и сознание этого предела. Это чувство свойственно и нам и животным. Растение, минерал также конечны, но у них нет ощущения своего предела. Преимущество живого, и в первую очередь духовного, в том, что оно знает о своем пределе. Оно испытывает боязнь, страх, голод, жажду и т. п., в его ощущении самого себя есть перерыв, отрицание и ощущение этого. Если религия, как иногда утверждают, основана на этом чувстве зависимости, то и животные должны были бы иметь религию. Для человека этот предел существует лишь постольку, поскольку он его преступает; в самом ощущении, сознании предела заключена возможность его преступить. Это чувство есть сравнение нашей *природы* с нашим *наличным бытием* в данный момент; и наличное бытие человека не соответствует его природе.

Камень для нас ограничен, он не есть для себя; мы вышли за пределы его определенности. Он непосредственно тождествен тому, что он есть; то, что составляет его определенное бытие, не есть для него небытие. Для животного ощущение предела заключается в сравнении его всеобщности с его наличным бытием в этот определенный момент. Животное в качестве живого существа есть для самого себя всеобщее, оно чувствует свою ограниченность в качестве всеобщности, подвергнутой отрицанию, в качестве потребности. Человек по существу есть также негативное единство, тождество с собой, и обладает уверенностью в этом единстве с собой, чувством самого себя, своего отношения с собой. Этому противоречит ощущение того, что в нем содержится отрицание; вместе с тем субъект ощущает себя как силу по отношению к своему отрицанию и снимает эту акцидентность, т. е. удовлетворяет свою потребность. Все инстинкты человека, как и животного, составляют это утверждение самого себя, и животное, таким образом, противостоит содержащемуся в нем отрицанию. Жизнь состоит лишь в снятии предела, и в этом заключается ее примирение с самой собой. Эта потребность живого существа проявляется вместе с тем как объект, находящийся вне его, которым он овладевает, восстанавливая тем самым свою самость.

Следовательно, предел конечности существует для нас постольку, поскольку мы его преступаем. Эта столь абстрактная рефлексия не совершается в этой точке созна-

ния — здесь оно еще *останавливается на пределе.* Объект есть небытие сознания; для того чтобы он мог быть положен как различенное от «я», надо, чтобы он был *не* то, что есть «я». «Я» — конечное. Следовательно, *бесконечное* есть то, что находится за этим пределом; оно — *другое,* не есть ограниченное; оно — неограниченное, бесконечное. Таким образом, мы имеем *конечное* и *бесконечное.*

Однако здесь уже содержится то, что обе стороны находятся в *отношении* друг с другом, и наша задача — показать, как это отношение определяется. Это происходит совсем просто.

Бесконечное как мой предмет, есть неконечное, неособенное, неограниченное, всеобщее. Конечное в его отношении к бесконечному положено как негативное, зависимое, как то, что растворяется в своем отношении к бесконечному. Соединение обоих создает *единство* посредством *снятия одного,* а именно *конечного,* которое не может устоять перед бесконечным. Это отношение, выраженное как чувство, есть отношение *страха, зависимости.* Таково отношение обоих, но в нем содержится еще одно определение.

С одной стороны, я определяю себя в качестве конечного, с другой — я в этом отношении не погибаю, а соотношусь с самим собой. Я есть, я существую, я — также нечто аффирмативное; с одной стороны, я сознаю себя ничтожным, с другой — аффирмативным, значимым, и бесконечное допускает меня. Это можно назвать *благостью бесконечного,* подобно тому как снятие конечности может быть названо *справедливостью,* посредством которой конечное должно быть выявлено как конечное.

Таково то определение сознания, выше которого не способно подняться наблюдение. Дойдя до этого, обычно говорят, что в этом заключена вся сущность религии. Между тем можно следовать и дальше, познать, что можно познать бога. Однако обычно на этой стадии останавливаются, и создается впечатление, что это делается преднамеренно, что считают необходимым ограничиться этим определением сознания, не желая выйти за рамки наблюдения. Наблюдение может быть направлено только на субъект и этим ограничиться, так как оно хочет действовать лишь эмпирически, держаться лишь непосредственно имеющегося, данного, а бог не есть то, что может быть объектом наблюдения. Поэтому предметом здесь

может быть лишь то, что содержится *в нас* самих, что мы суть как *конечные,* и бог определяет себя для этой точки зрения только как бесконечное, как другое по отношению к конечному, как его *потустороннее;* там, где есть он, нет меня; в той мере, в которой он меня касается, исчезает конечное. Таким образом, бог определен вместе с противоположностью, которая выступает как абсолютная. Говорят: конечное не может охватить бесконечное, достигнуть его, понять, эту точку зрения нельзя преступить. Говорят также: в этом для нас заключено все то, что нам следует знать о боге и религии, а что сверх того, идет от зла. Можно было бы и посредством наблюдения обнаружить, что мы способны познать бога, что мы знаем о богатстве его жизни и духовности, но это шло бы от зла.

Если встать на точку зрения эмпирического знания, наблюдения, то дальнейшее продвижение поистине становится невозможным, ибо *наблюдать* означает ставить *вне* себя содержание наблюдения; это внешнее, ограниченное и есть *конечное, внешнее по отношению к другому,* и это другое есть в качестве бесконечного, его *потусторонность.* Если же я следую дальше и начинаю рассматривать свой объект с более высокой в духовном отношении точки зрения сознания, то я перестаю быть только наблюдающим субъектом, но, входя в объект, забываю о себе; я погружаюсь в него, стремясь познать, постигнуть бога; я отрешаюсь в нем от себя и, отрешившись, выхожу из отношения эмпирического сознания, наблюдения. Если бог не есть больше для меня потустороннее, то я перестаю быть только наблюдающим. Поэтому пусть тот, кто хочет наблюдать, остается на этой точке зрения. В этом вся премудрость нашего времени. Дальше *конечности субъекта* не идут; она считается здесь наивысшим, последним, непоколебимым, неизменным, незыблемым; субъекту противопоставляется другое, в котором заключен предел этого конечного. Это другое, именуемое богом, есть то потустороннее, к которому мы в ощущении своей конечности стремимся. И это все, ибо мы твердо и абсолютно замкнуты в своей конечности.

Правда, при этом допускается способность рефлексии *выходить за предел* конечного, но это не более чем попытка, голое *стремление,* неспособное достигнуть того, что оно ищет. Ведь достигнуть объект, познать его означало бы отказаться от своей конечности; между тем она

есть последнее, от нее нельзя отказаться, и мы находим в ней свое завершение и удовлетворение, мы примирились с ней.

Для того чтобы вынести суждение о сущности этой точки зрения, нам надлежит рассмотреть ее более пристально и понять, что́ составляет ее всеобщую определенность.

Эта точка зрения содержит определенность моей конечности, моей относительности; ей противостоит бесконечность, но как потустороннее. Отрицание, в качестве которого я существенно определен, *изменяет* мою аффирмативность, мое определение, определение того, что я есть. В дальнейшем мы увидим, что оба они, отрицание и утверждение, соединяются в одном и что из этого возникает абсолютность «я».

1. С одной стороны, здесь выход из моей конечности к некоему высшему; с другой, — я определен как отрицание этого высшего; оно остается другим, недоступным моему определению, недостижимым, поскольку определение должно иметь объективный смысл. Имеется лишь мое стремление выйти за свой предел как направленность вдаль; я остаюсь по сю сторону, испытывая жажду потустороннего.

2. Следует заметить, что эта направленность к потустороннему полностью принадлежит *мне,* это — мои действия, моя направленность, моя растроганность, мое воление и мое стремление. Когда я пользуюсь предикатами «всеблагий», «всемогущий» в качестве определений этого потустороннего, то они имеют смысл только *во мне,* смысл субъективный, а не объективный, и полностью относятся к этой *моей направленности.* Моя абсолютная, незыблемая конечность мешает мне достигнуть потустороннего; отказаться от своей конечности и достигнуть потустороннего было бы одним и тем же. Желание *не* достигнуть его и сохранить *себя* идентично.

3. Из этого явствует, что двойное отрицание — меня как конечного и бесконечного по отношению ко мне — коренится в самом «я», и есть лишь, с одной стороны, раздвоение во мне, определение, что я — негативное, с другой, — и негативное определено как другое по отношению ко мне. Это второе определение также принадлежит мне и, таким образом, обнаруживаются различные направления — одно в мою сторону, другое вовне, причем это другое также относится *ко мне.* Моя направленность

на потустороннее и моя конечность суть определения во мне; я остаюсь в них у самого *себя*. Тем самым, следовательно, «я» стало *аффирмативным* для самого себя, и это составляет другую сторону данной точки зрения. Моя аффирмативность находит свое выражение в словах «*я есмь*». Это есть нечто отличное от моей конечности и снятие моей конечности. В аспекте стремления, желания, долженствования вообще это означает: *я — то, чем я должен быть*, т. е. я добр по своей природе, т. е. я есмь постольку, поскольку *я непосредственно добр*. С рассматриваемой точки зрения речь идет только о том, чтобы я сохранил себя таковым, правда, во мне заложена и возможность отношения к другому, возможность греха, заблуждения и т. п., но это сразу же определяется как нечто более позднее, как внешняя *акцидентность*. «Я есмь» есть отношение к себе, утверждение — я есмь такой, каким я должен быть, заблуждение во мне есть то, что не есть я, оно не коренится во мне и есть лишь следствие случайного стечения обстоятельств.

В этой утверждающей точке зрения содержится, следовательно, и возможность моего отношения к внешнему, возможность омрачения добра. Моя аффирмативность по отношению к подобной неправедности становится также опосредствованной, восстанавливающей себя из подобной единичности аффирмативностью, опосредствованной снятием заблуждения, самого по себе случайного. Добро, которое составляет мою природу, вернулось к равенству с самим собой; это примирение не устраняет *ничего* внутреннего, не касается его, оно устраняет лишь внешнее. Мир, конечное, примиряется таким способом с самим собой. Поэтому если раньше говорили: бог примирил с собой мир, то теперь это примирение происходит *во мне как в конечном. Я в качестве единичного* добр, и если я совершаю ошибки, то мне достаточно отбросить случайность, и я вновь примирен с собой. Мой внутренний мир омрачается лишь поверхностно, это омрачение не достигает его основы. *Дух* тем самым не вступает в какие-либо отношения, он остается непричастным к этому; внутреннее, дух, есть исконное добро, а негативное определяется не внутри природы самого духа.

В старой теологии существовало представление о вечных муках; это представление исходило из полной свободы воли [22]. То, что я есмь, зависит не от моей природы, а от *моей осознанной мною самим воли*, и моя вина есть

следствие моей воли. Таким образом, моя природа, изначальное мое естество не есть добро; я не могу приписывать себе добро *вне моей воли,* оно относится только к сфере моего самосознающего себя духа.

В данной же точке зрения добро рассматривается как изначальное свойство человеческой природы; его соприкосновение с другим снимается посредством восстановления упомянутой исконности. К этому изначальному добру не может быть добавлено ничего, кроме *знания* о нем, *убежденности, мнения,* что *человек добр,* и названное выше примиряющее опосредствование состоит, следовательно, в одном только *сознании,* знании того, что я добр по природе, и тем самым есть не что иное, как суетная и пустая система, система качелей.

Раскачиваясь в себе самом, я попадаю сначала в состояние устремленности, направленности к потустороннему или признания совершенных мною ошибок, а затем, продолжая раскачиваться в этом стремлении и в этой растроганности, которые существуют только во мне, вновь возвращаюсь к себе, пребываю в этом состоянии непосредственно у себя.

Таково абстрактное определение этой точки зрения. Если развить его, то в нем можно обнаружить все взгляды нашего времени: например, утверждение, согласно которому добро существует только в моем убеждении, и это убеждение — основа моей нравственности, а добро в свою очередь заключено в моей природе. Моего убеждения якобы достаточно для меня. Мне достаточно *знать,* что мой поступок хорош. Никакого другого сознания *субстанциальной природы* этого поступка не требуется. Но если это зависит от моего сознания, то я вообще не способен *совершить ошибку,* ибо я — для себя *только аффирмативен,* тогда как раздвоение остается формальным, иллюзией, не омрачающей моей внутренней сущности. Мое стремление, моя растроганность и есть субстанциальное. В этой точке зрения содержатся все взгляды нового времени, возникшие после кантовской философии, где впервые была сформулирована эта вера в добро.

Такова точка зрения субъективного сознания, которое развивает противоположности, связанные с сознанием, но они в нем остаются, и сознание удерживает их в своей власти, так как оно есть аффирмативное.

Теперь следует обратиться к рассмотрению того, что́ есть конечность как таковая и каково ее истинное отно-

шение к бесконечному: мы ведь постоянно слышим разговоры о том, что человеческий дух конечен. Сначала мы будем говорить о конечности в ее обыденном понимании, которое обычно имеется в виду, когда говорят, что человек конечен; затем об истинном значении конечности и разумном ее понимании.

Существуют *три* формы, в которых являет себя *конечность*, а именно: *в чувственном существовании*, затем в *рефлексии* и так, как эта конечность есть в *духе* и *для духа*.

а) *Конечность в чувственном существовании*

Тот факт, что человек конечен, прежде всего означает: я, человек, отношусь к другому, существует некое *другое, негативное по отношению ко мне*, с которым я состою в связи, и это составляет мою конечность; мы исключаем друг друга и самостоятельны по отношению друг к другу. Таково «я» в качестве *чувственно ощущающего;* все живое исключает подобным образом другое. Слыша, видя, я имею перед собой лишь единичное, и во всей моей жизненной практике я имею дело лишь с *единичным;* предметы, удовлетворяющие мои потребности, также единичны. Такова точка зрения *естественного бытия*, естественного существования; в соответствии с этой точкой зрения «я» находится в многообразных отношениях, в многостороннем внешнем бытии, в ощущениях, потребностях, практических и теоретических отношениях — все они по своему содержанию ограниченны и зависимы, все они конечны. К сфере этой конечности относится и *снятие конечного;* каждый инстинкт (Trieb), будучи субъективным, относится к другому, он конечен, но снимает это отношение, эту конечность, удовлетворяя свои потребности. Возвращение в свою аффирмативность и есть удовлетворение; но она остается конечной, ибо удовлетворенный инстинкт вновь пробуждается, и снятие отрицания возвращается к потребности. Удовлетворение, эта бесконечность, есть лишь бесконечность *формы* и поэтому не есть истинно конкретная бесконечность: содержание остается конечным, конечным остается и само удовлетворение, поскольку потребление как таковое всегда неполно и конечно; со стороны формы, однако, то обстоятельство, что потребность удовлетворяется, есть снятие ее конечности.

Так, удовлетворение голода есть снятие разъединения между мной и моим объектом, снятие конечности, правда, только формальное снятие.

Естественное не есть в себе и для себя; то, что оно не есть нечто *положенное самим собой*, составляет конечность его природы. Наше чувственное сознание, поскольку в нем мы имеем дело с единичным, также принадлежит к сфере этой природной конечности — эта конечность должна открыть себя. Конечное определено как негативное, оно должно освободиться от самого себя; это первое природное, непосредственное освобождение конечного от своей конечности есть *смерть;* смерть есть отказ от конечного; здесь реально, актуально *полагается* то, что природная жизнь есть *в себе*. Чувственная жизнь единичного находит свой конец в смерти. Единичные ощущения в качестве единичных преходящи — одно вытесняет другое, один импульс, одно желание прогоняет другое. Это чувственное реально полагает себя как то, что оно есть, в своей гибели. В смерти конечное положено как снятое. Однако смерть — лишь *абстрактное отрицание негативного в себе,* она сама *ничтожна, очевидная ничтожность.* Однако *положенная* ничтожность есть вместе с тем снятая ничтожность и *возврат к позитивному.* Здесь конечность перестает существовать, происходит освобождение от нее. В *сознании* это освобождение от конечности не есть то, что есть смерть; в мышлении, уже в представлении, поскольку в нем действует мышление, это освобождение есть нечто более высокое.

β) *Конечность с точки зрения рефлексии*

Поднимаясь теперь от непосредственного сознания к точке зрения *рефлексии,* мы вновь имеем дело с *конечностью,* выступающей в *определенной противоположности к бесконечному.* Эта противоположность принимает различные формы. Возникает вопрос: каковы же эти формы?

В точке зрения, основанной на рефлексии, наличествует *освобождение от конечности,* однако и здесь истинная бесконечность выступает лишь в виде *снятой конечности.* Встает, следовательно, вопрос: может ли рефлексия полагать конечное как в себе ничтожное (Nichtige), или она идет не далее, чем природа? Может ли рефлексия умертвить то, что смертно, или для нее, быть может, ни-

чтожное бессмертно? Поскольку оно ничтожно, мы должны заставить его исчезнуть, ибо то, что доступно природе, тем более должно быть доступно бесконечному духу. Так, рефлексия подобно природе показывает, что конечное есть ничтожное. Однако природа все время возвращается к конечному, и такова же точка зрения рефлексии, которая все время стремится *сохранить противоположность,* сохранить *конечность* перед лицом бесконечного. Именно отношение того и другого и есть точка зрения рефлексии. Оба они необходимы для противоположности, которая свойственна этой точке зрения. Здесь движение к бесконечному совершается только как движение к *абстрактному отрицанию* конечного, к неконечному, которое, однако, в качестве того, что не *содержит в себе* конечное как *самое себя,* остается по отношению к конечному *другим,* и, следовательно, само остается *конечным,* которое вновь движется к бесконечному и так далее до бесконечности.

aa) Внеположность конечности и всеобщности

Рассматривая *первую* противоположность конечного и бесконечного в рефлексии, мы видим конечность как *многообразие* различных *внеположностей,* каждая из которых есть *особенное, ограниченное;* противостоящее этой конечности многообразное определяет себя в своей *всеобщности, неограниченности,* есть *всеобщее в этом множестве.* Более конкретно эта форма принимает в нашем сознании следующий образ.

Мы знаем о многих вещах, однако все они *единичны.* В качестве воления дух определен в соответствии с *частными* целями и интересами. Однако в обоих отношениях: и в качестве представляющего, и в качестве воления — дух выступает как исключающая особенность и, следовательно, находится в связи с другими самостоятельными вещами. И здесь выступает противоположность, поскольку дух сравнивает свою *налично сущую* единичность со своей единичностью, определенной в представлении как *всеобщая.* Богатство знания, которым я *обладаю,* я сравниваю с *представляемой* мною массой знания, нахожу, что обе — моя действительность и представленная мною всеобщность — несоразмерны, из чего возникает требование увеличить, дополнить, исчерпать реальное

множество и довести его до всеобщности. Подобным же образом можно и в практической жизни сделать своей целью *всеобщность* удовлетворения, полноту стремлений, наслаждения и назвать эту цель счастьем. Одна такая тотальность называется всеобщностью знания, другая — всеобщностью обладания, удовлетворения, желания, наслаждения. Однако тотальность мыслится здесь лишь как *множество и всё* (Allheit), поэтому она остается противопоставленной конечности, которая не может обладать *всем*. Таким образом, «я» есть еще дополнительно исключающее по отношению к исключающему, следовательно, многое есть просто исключающее по отношению к другому многому, а *всё* — лишь остающаяся внешней абстракция многого. На этом основании делается вывод, что знания не имеют предела: так, переход от одних звезд к другим безграничен, и можно вполне допустить, что естественным наукам известны все животные, но отнюдь не во всех их тончайших определенностях. Так же обстоит дело с удовлетворением стремлений. Человек может удовлетворить многочисленные интересы и достигнуть многих целей, но не всех, не счастья как такового. Все — недостижимый идеал. Эта конечность *остается* именно потому, что в ней содержится некая истина. Неистинное здесь — единство, всеобщее; множество должно было бы отказаться от своего характера, для того чтобы быть положенным в единстве. Идеал недостижим именно потому, что он неистинен в самом себе, потому, что он — единство многого, которое вместе с тем должно остаться внеположностью многообразного. Но поскольку цель и идеал, по сю сторону которых мы остаемся, сами являются существенно конечными, я должен остаться по сю сторону идеала, ибо, достигнув его, я достигнул бы только конечного.

ββ) *Противоположность конечного и бесконечного*

Теперь нам надлежит рассмотреть форму противоположности конечного бесконечному так, как она существует в *рефлексии как таковой*. Эта противоположность есть конечность, противопоставленная бесконечности, и *обе они положены для себя* не как простые предикаты, но как *существенная* противоположность и так, что одно определено как другое другого. Конечность и здесь *остается*

именно потому, что *бесконечное,* которое ей противостоит, само есть конечное, причем такое, которое положено как *другое первого.* Лишь истинно бесконечное, полагающее самое себя в качестве конечного, одновременно выходит за свои пределы в качестве своего другого и вместе с тем остается в нем, так как оно есть *свое другое* в единстве с собой. Если же одно, бесконечное, определено только как немногое, неконечное, то оно остается по ту сторону множества и конечного, и множество конечного само также остается для себя в своих пределах, не будучи способным достигнуть потустороннего.

Теперь следует задать вопрос: истинна ли эта противоположность, т. е. действительно ли эти обе стороны распадаются и существуют во внеположности? По этому вопросу уже было сказано, что, полагая конечное в качестве конечного, мы уже выходим за его предел. Однако предел есть для нас таковой лишь постольку, поскольку мы его преступаем, тогда он перестает быть аффирмативным; пребывая в нем, мы уже не в нем.

Конечное соотносится с бесконечным, *оба взаимно исключают друг друга;* при более пристальном рассмотрении конечное оказывается *ограниченным,* а его границей — *бесконечное.*

В первой форме одно особенное ограничивало другое; здесь же конечное находит свою границу в самом бесконечном. Если, таким образом, конечное ограничивается бесконечным и находится по одну сторону, то само бесконечное также есть ограниченное, оно находит свою границу в конечном; оно есть то, что не есть конечное, для него есть нечто по ту сторону, и поэтому оно есть конечное, ограниченное. Итак, вместо наивысшего мы обрели *конечное.* Мы имеем не то, что мы хотим иметь, а лишь конечное в этом бесконечном. С другой стороны, сказав, что бесконечное не ограничено, мы тем самым утверждаем, что не ограничено и конечное; если же оно не ограничено, то оно не отлично от бесконечного, а сливается с ним, тождественно с ним в бесконечности, подобно тому как раньше оно было тождественно с ним в конечности. Такова абстрактная природа рассматриваемой противоположности. Это следует хранить в сознании, помнить это чрезвычайно важно с точки зрения всех форм рефлектирующего сознания философии. Именно в *абсолютном противоположении* исчезает сама противоположность, обе стороны отношения исчезают, превратившись

в пустые моменты, а есть и остается их *единство,* в котором они сняты.

Конечное в более *конкретном* понимании есть «я», а бесконечное сначала есть потустороннее этого конечного, его отрицание; однако в качестве отрицания отрицания бесконечное есть утверждение. Тем самым к бесконечному относится *аффирмативное*, сущее, потустороннее для «я», для моего самосознания, моего сознания как могущего, как воления. Однако, как уже было замечено выше, здесь *само* «я» определило сначала потустороннее как аффирмативное, но ему противостоит то «я», которое мы ранее определили как *аффирмативное.* «Я» есть непосредственно, «я» есть одно с самим собой.

Если сознание определяет себя как конечное, а по ту сторону находится бесконечное, то это «я» совершает такую же рефлексию, какую совершили мы, установив, что это бесконечное есть нечто преходящее, лишь *мною положенная мысль.* Я — тот, кто создал это потустороннее и тем самым определил себя как конечное; то и другое суть мой продукт, они исчезают во мне, я — господин и создатель этого определения. И тем самым положено второе, что «я» есть положенное по ту сторону *аффирмативное,* отрицание отрицания, «я» есть то, в чем исчезает противоположность, рефлексия, призванная уничтожить обе стороны противоположности. Так, «я» посредством своей собственной рефлексии уничтожает эти разрешающиеся противоречия.

γγ) *Абсолютное утверждение конечного в рефлексии*

В этой связи мы считаем необходимым остановиться на том, что происходит с конечным в дальнейшем, можно ли действительно реально освободиться от него и получает ли оно то, что ему принадлежит по праву, т. е. будет ли оно *действительно снято,* растворившись в бесконечности, или останется в *своей конечности* и только благодаря тому получит форму бесконечности, что противостоящее ему бесконечное есть конечное. Можно предположить, что рефлексия не хочет сохранить ничтожное и что самосознание со всей серьезностью относится к своей конечности, в самом деле желая отрешиться от нее. Однако именно этого здесь нет, а есть лишь видимость. Происходит совсем иное — конечное *сохраняет*

себя, я держусь себя, не отказываюсь от своей ничтожности, но в ней превращаю себя в бесконечное, в *действенное, деятельное, бесконечное.*

Итак, мы имеем следующее: конечное «я», поскольку оно есть полагание бесконечного по ту сторону себя, положило само это бесконечное как конечное, в нем оно, будучи таким же конечным, тождественно самому себе, и в качестве тождественного бесконечному оно становится бесконечным для себя. Это — кульминационная точка субъективности, которая держится за самое себя, конечность, которая остается и, оставаясь таковой, превращает себя в бесконечность, бесконечную субъективность, способную справиться с любым содержанием; однако сама эта субъективность, эта кульминация конечности еще сохраняет себя; все содержание уже улетучилось и рассеялось, не исчезло только суетное тщеславие. Эта кульминация создает видимость отказа от конечного; однако именно в ней утверждает себя еще конечность *как таковая.* Вернее, абстрактное самосознание есть чистое мышление в качестве абсолютной мощи отрицания, способного справиться со всем, но эта мощь сохраняет еще себя, в качестве *этого* «я» отрекаясь от всего конечного и выражая эту конечность как бесконечность, как всеобщую аффирмативность. Недостаток здесь в отсутствии объективности. При истинном отказе все зависит от того, есть ли у этой кульминации предмет.

Рассмотренная точка зрения есть *рефлексия* в *своей завершенности,* абстрактная субъективность; «я», абсолютно идеализирующее, для которого снято всякое различие, определение, содержание, лишь самим собой положенное «я». Определяющее есть это «я», и *только* «я» в качестве *этого* единичного, в качестве непосредственной самости, в качестве «я» как непосредственного «я».

Во всяком содержании «я» есть *непосредственное отношение с собой,* т. е. *бытие,* и «я» есть это в качестве *единичности,* в качестве отношения негативности с самим собой. Положенное мной положено как различенное от меня, *негативное* и, следовательно, отрицающее, *только* положенное. Тем самым «я» — *непосредственная негативность.* Итак, «я», это исключающее, каким я непосредственно предстаю, т. е. со всеми моими чувствами, мнениями, с произвольностью и случайностью моих ощущений и желаний, и есть *аффирмативное вообще,* есть добро. Объективное содержание, закон, истина, долг — все

для меня исчезает, я не признаю ничего, ничего объективного, никакой истины. Бог, бесконечность — для меня нечто потустороннее, обособленное от меня. «Я» единственное позитивное, и нет содержания, которое имело бы значимость в себе и для себя, имело бы аффирмативность в самом себе, если оно не положено мной. Истина и добро — лишь следствие моей *убежденности,* и, для того чтобы нечто было сопричастно добру, нужна лишь моя убежденность, мое признание. В этой идеальности всех определений лишь один я — реальность. При этом данная точка зрения еще претендует на скромность, а скромность ее заключается в том, что «я» исключает из себя бесконечное, знание и познание бога, отказывается от этого и определяет себя по отношению к нему как конечное. Однако тем самым эта скромность опровергает самое себя и оказывается скорее высокомерием, ибо я *исключаю из себя именно истинное,* и тем самым «я» в качестве *этого* есть в посюстороннем мире *единственное* утверждающее, в-себе-и-для-себя-сущее, перед лицом которого все остальное исчезает. Подлинная скромность скорее отказалась бы от себя, от *этого* в *качестве аффирмативного* и признала бы в качестве аффирмативного истинное, в-себе-и-для-себя-сущее. Напротив, ложная скромность, признавая конечное негативным, ограниченным, превращает его вместе с тем в единственно аффирмативное, в бесконечное и абсолютное: «я», этот, есть единственно существенное, т. е. «я», это конечное, есть бесконечное. *Бесконечное,* выраженное как *потустороннее,* положено только *мной.* В этом определении содержится единство конечного и бесконечного, однако такое единство, в котором конечное не погибло, но стало устойчивым, абсолютным, постоянным. В силу того что это единство положено конечным «я», оно само становится конечным единством. «Я» лицемерит, ссылается на свою скромность, тогда как в действительности, будучи преисполненным ничтожества и суетности, оно источает гордое самодовольство. С другой стороны, поскольку отпадает знание о чем-то высшем и остается одна субъективная растроганность, одно собственное усмотрение, индивидуумы больше не связаны в своей единичности ничем *объективно общим,* и, ввиду того что их чувства принимают самый разнообразный характер, они начинают относиться друг к другу с ненавистью, враждебностью и презрением.

Изменение, которое претерпела эта точка зрения в ее

высшей, лишенной содержания кульминации абсолютно себя полагающей конечной субъективности, затрудняет ее понимание.

Первая трудность заключается в том, что эта точка зрения столь абстрактна; вторая трудность — в том, что она сближается с философским понятием. Будучи вершиной рефлексии, она вплотную подходит к философской точке зрения. Содержащиеся в ней определения могут при поверхностном рассмотрении показаться теми же, которыми пользуется философия. Так, речь здесь идет об идеальности, негативности, субъективности — все это само по себе суть истинный и существенный моменты свободы и идеи. Говорится и о единстве конечного и бесконечного, что также присуще идее. Конечно, именно субъективность развивает из себя всю объективность и тем самым в качестве формы превращается в содержание, становится истинной формой только посредством своего истинного содержания. Тем не менее все то, что кажется столь близким, на деле чрезвычайно далеко друг от друга. Эта идеальность, это пламя, в котором исчезают все определения, согласно рассматриваемой здесь точке зрения, еще *незавершенная негативность;* «я» в качестве *непосредственного, этого* есть единственная реальность; все остальные определения положены идеально, сожжены, лишь я сохраняю себя, и все определения значимы, если я этого хочу. Значимость имеет только определение меня самого и то, что все положено мной. Идеальность не проведена до конца, кульминация ее еще содержит то, что должно быть подвергнуто отрицанию, а именно, что я в качестве этого не обладаю истиной, реальностью. «Я» еще только позитивно, тогда как аффирмативным все должно стать только посредством отрицания. Тем самым эта точка зрения сама себе противоречит. Она полагает идеальность как принцип, а то, что осуществляет эту идеальность, само не идеально.

Единство конечного и *бесконечного,* положенное в рефлексии, действительно — дефиниция идеи, однако здесь бесконечное есть полагание себя в качестве конечного, тогда как конечное есть конечное самого себя и посредством этого снятия есть отрицание своего отрицания и тем самым бесконечное; бесконечное же есть лишь полагание себя в самое себя в качестве конечного и снятие этой конечности как таковой. Напротив, с субъективной точки зрения это единство положено односторонне,

оно положено самим *конечным,* находится еще в *определении конечного*; «я», это конечное, есть бесконечное. Тем самым эта бесконечность сама есть конечность. От этой аффирмативности, от этого конечного следует отделить единичность моего конечного бытия, мою непосредственную яйность (Ichheit). Рефлексия сама по себе есть разъединяющее, однако здесь она забывает о своей функции разъединения и различения и приходит к единству, которое есть лишь конечное единство. Она не совершает здесь разъединения между бесконечным, аффирмативным и непосредственной единичностью «я», этого, и, вместо того чтобы погрузить не имеющее устойчивости единичное во всеобщность и постигнуть аффирмативность в ее абсолютной всеобщности, в которой она включает в себя единичное, рефлексия понимает саму единичность непосредственно как всеобщее. В этом недостаток данной точки зрения. Судить о противоположностях можно лишь тогда, когда они доведены до своего логического конца.

Такова точка зрения, присущая нашему времени, и философия вступает в своеобразное отношение к ней. Сравнивая эту точку зрения с прежней религиозностью, не трудно обнаружить, что раньше религиозное сознание имело в себе и для себя сущее содержание, содержание, которое описывало природу бога. Это была точка зрения истины и достоинства. Высшим долгом было познать бога, преклоняться перед ним в духе и истине, и с верой в это содержание, со знанием его были связаны блаженство или вечные муки, абсолютная ценность человека или полное отсутствие ее. Теперь же наивысшее — ничего не знать ни о боге, ни об истине, а вследствие этого люди не знают и что такое право и долг. Все объективное содержание исчезло в чистой, формальной субъективности. Эта точка зрения со всей отчетливостью декларирует, что я — *добр по природе,* не *благодаря себе* или своему волению, но именно потому, что я *не обладаю сознанием,* я — добр. Противоположная же точка зрения утверждает: я — добр лишь посредством своей сознательной духовной деятельности, свободы. Я — добр не от природы, не изначально, но это качество должно возникнуть в моем сознании, оно принадлежит моему духовному миру. Вмешательство милости божьей несомненно, однако столь же необходимо мое присутствие в качестве сознания и *моего* воления. Теперь же то, что я добр, зависит только

от моего произвольного решения, так как все положено мной.

Следует признать, что наличие подобного поразительного противоречия в религиозных взглядах привело к невероятным потрясениям в христианском мире. Возникло совершенно иное *самосознание,* связанное с истиной. Обязанности, право полностью зависят от глубокого внутреннего сознания, от точки зрения религиозного самосознания, корня духа, и он есть основа всей действительности. Однако эта точка зрения обладает истиной лишь постольку, поскольку она есть форма для *объективного содержания.* Напротив, та, лишенная содержания точка зрения вообще исключает *возможность религии,* так как в ней «я» есть аффирмативное, тогда как в религии в себе и для себя сущая идея должна быть положена только сама собой, а не мной. Следовательно, здесь не может быть религии, подобно тому как ее не может быть и в том учении, которое основывается на чувственном сознании.

В этом аспекте философия занимает своеобразное положение. Когда в сознание положена всеобщая образованность, то философия становится занятием, воззрением, не соответствующим общепризнанному, занятием, занимающим особое место. Так же и философия религии с точки зрения нашего времени есть нечто, не имеющее общезначимости, более того, ей со всех сторон грозят оппозиция и враждебность.

Итак, если первое отношение конечного к бесконечному было естественным (natürliche) и неистинным, потому что многообразие и множественность особенного сохранялись перед лицом всеобщности, а во втором отношении, в *рефлексии,* конечность находится в совершенно законченной абстракции чистого мышления, которое не постигает себя действительно как всеобщее, но остается в качестве «я», этого, то теперь следует перейти к рассмотрению данного отношения в том виде, как оно открывает себя в *разуме.*

γ) *Разумное рассмотрение конечности*

Сначала следует рассмотреть эту точку зрения в ее *отношении* с формой рефлексии в ее кульминации. Переход от рефлексии к новой точке зрения должен быть по своей природе диалектическим и диалектически совер-

шён. Однако это относится к логике. Мы будем стремиться к тому, чтобы изобразить его конкретно, и, показывая необходимость этого перехода, будем апеллировать лишь к последовательности самой этой точки зрения. Она гласит: «я» *как конечное есть ничтожное,* которое должно быть снято; однако нельзя считать, что это снятие совершилось, если вместе с тем *остается непосредственная* единичность и остается таким образом, что *только* это «я» становится аффирмативным, как это происходит в рефлексии. Конечное, поднявшееся до бесконечности, есть лишь *абстрактное тождество, пустое* в самом себе, высшая форма неправды, ложь и зло. Поэтому следует найти такую точку зрения, где «я» в этой единичности в самом деле и в действительности отказывается от себя. «Я» должно быть в самом деле *снятой* отдельной субъективностью; поэтому «я» должно признать некое *объективное,* которое в самом деле имеет для меня значимость истинного, признано в качестве аффирмативного, положено для меня, в котором я в качестве этого «я» подвергаюсь отрицанию, но в котором одновременно содержится и моя свобода. Свобода рефлексии есть такая свобода, в которой ничего не возникает, и, поскольку в ней все-таки что-то должно возникнуть, она, полагая, действует без какого-либо закона и порядка, т. е. не создает ничего объективного. Для того чтобы объективное действительно было признано, необходимо, чтобы «я» было определено в качестве *всеобщего,* сохраняло бы себя и имело бы для себя значимость только как всеобщность. А это не что иное, как точка зрения мыслящего разума, и сама религия есть такое действование, такая деятельность мыслящего разума и разумно мыслящего. Она заключается в следующем: полагать себя в качестве единичного как всеобщее и, снимая себя в качестве единичного, обнаружить свою истинную самость как всеобщее. Философия есть также мыслящий разум с той только разницей, что в ней то действование, которое есть религия, выступает в форме мышления, тогда как религия в качестве как бы непосредственно мыслящего разума останавливается на представлении. Теперь нам надлежит показать всеобщие определения, более конкретные мысленные определения этой точки зрения.

Сначала утверждается: субъективное отрекается от своей единичности в объекте, признав объективное вообще. Этот объект *не* может быть *чем-то чувственным,*

ибо о чувственном предмете у меня есть знание, здесь для меня предмет есть нечто устойчиво существующее, однако здесь еще нет моей свободы. Мы должны исходить из неистинности чувственного сознания. Необходимое определение заключается в том, чтобы это объективное в качестве истинного, аффирмативного было в *определении всеобщего,* и в этом признании объекта, всеобщего я отрекаюсь от своей конечности, от себя в качестве этого. Для меня значимо всеобщее, его не было бы, если бы я сохранил себя в качестве этого. То же заключено в непосредственном знании бога: я знаю об объективном всеобщем, которое есть в себе и для себя; однако поскольку это — лишь непосредственное отношение и рефлексия еще не вступила в свои права, то само это всеобщее, этот объект всеобщего еще только субъективное, лишенное в себе и для себя сущей объективности. Последняя ступень рефлексии заключается в том, что эти определения помещаются только в чувство, замыкаются в субъективном сознании, которое еще не отказалось от себя в своей непосредственной особенности, вследствие чего данное определение объективно-всеобщего как такового еще не достаточно полно. Для такой полноты необходимо, чтобы абстрактно-всеобщее имело в себе также *содержание, определения:* лишь тогда оно наличествует для меня как в-себе-и-для-себя-сущее. Если же оно пусто, то определение есть лишь *мнимое,* оно содержится во *мне,* во мне остается все содержание, вся деятельность, вся жизненность, определение и объективирование принадлежат одному мне, и у меня — лишь мертвый, пустой бог, так называемое высшее существо, и эта пустота, это представление остаются субъективными, не достигают истинной объективности. Подобная точка зрения может дать лишь *достоверность,* но не *истину,* и я могу еще оставаться определенным как этот, как конечное. Объективность в этом случае — лишь видимость.

Не только для философии предмет должен обладать полнотой содержания, это общее свойство как предмета философии, так и предмета религии, здесь еще нет различия между ними.

В этой связи возникает вопрос: как в этой точке зрения определен субъект? В его отношении к познаваемому предмету он определен как *мыслящий.* Деятельность всеобщего есть мышление, имеющее своим предметом всеоб-

щее; здесь всеобщее должно быть абсолютно всеобщим. Отношение к такому предмету поэтому есть мышление субъекта, предмет есть сущность, сущее для субъекта. Мысль не только субъективна, но и объективна.

При мысли о предмете, рефлектируя, я субъективен, имею мысли о нем, но когда я мыслю предмет, мыслю его мысль, то *мое* отношение как *особенное* к предмету устраняется и становится объективным. Я отказался от себя как от этого в его особенности, и теперь я — всеобщее; этот отказ есть то же, что иметь в мышлении всеобщее своим предметом; здесь я действительно реально отказываюсь от себя. Действовать и жить в объективности есть истинное признание своей конечности, подлинная скромность.

Следует заметить, что существенное определение мышления есть то, что оно — *опосредствованная деятельность,* опосредствованная всеобщность, которая в качестве отрицания отрицания есть утверждение. Мышление есть опосредствование через снятие опосредствования. Такие мысли, как всеобщее, субстанция, возможны лишь посредством отрицания отрицания. Так, в них содержится и непосредственность, но уже не только она. Мы говорим, что непосредственно знаем о боге; между тем знание есть чистая деятельность, знание есть только там, где отрицается нечистое, непосредственное. Эмпирически мы можем знать о боге, этот всеобщий предмет находится непосредственно передо мной, без каких-либо доказательств. Подобная непосредственность эмпирического субъекта отчасти сама — результат многих опосредствований, отчасти же лишь одна сторона этой деятельности. Трудную музыкальную пьесу легко сыграть, после того как ее неоднократно проигрывали, разучивали; в этой игре непосредственная деятельность есть результат многих опосредствующих действий. То же относится к привычке, которая становится для нас как бы второй натурой. Простой результат, каким было открытие Колумба,— результат многих предшествовавших ему действий и размышлений.

Природа подобной деятельности отличается от ее *явления;* так и природа мышления есть это равенство (Gleichheit) с самим собой, эта чистая прозрачность деятельности, которая есть в себе отрицание негативного; результат принимает форму непосредственного, являет собой непосредственное.

Следовательно, «я» в отношении к предмету определено как мыслящее, и не только в философии, но и в утверждающей религии, в *благоговении* (Andacht) — само это слово происходит от «мыслить» (denken) и «мысленное» — бог — есть для меня. Подобное мышление всеобщего есть, следовательно, определенный способ того, как «я» есть в качестве чисто мыслящего. Далее, в благоговении, в этом отношении к всеобщей сущности, я *рефлектирован в себя, различаю* себя от предмета, его от себя. Ибо я должен отказаться от себя; в этом заключается сознание *меня* самого, и, будучи в состоянии благоговения только тогда, когда я отказываюсь от себя перед лицом бога, я одновременно только в качестве рефлексии возвращаюсь от бога к себе. Как же «я» определено в этом аспекте, «я», которое вновь является? Здесь «я» истинно определено *как конечное,* конечное как отличное от предмета, как особенное по отношению к всеобщему, как акцидентальное в этой субстанции, «я» определено как момент, как различие, которое одновременно не есть для себя, отказалось от себя и знает себя как конечное. Так, я остаюсь в сознании самого себя, и это происходит от того, что *всеобщий предмет* теперь есть *в себе самом мысль* и имеет содержание в себе, есть движущаяся в себе субстанция, и в качестве внутреннего процесса, в котором он порождает свое содержание, он — не пуст, но есть абсолютная полнота; следовательно, всякая *особенность* полностью принадлежит ему, в качестве всеобщего он *поглощает* меня, и я созерцаю себя как конечное, как *момент в этой жизни,* как то, что имеет свое особое бытие, свое устойчивое существование только в этой субстанции и в ее существенных моментах. Таким образом, я положен не только в себе, но и действительно как конечное. Именно поэтому я не сохраняю себя как непосредственное, аффирмативное.

Если мы до сих пор рассматривали конкретное отношение «я» к всеобщей субстанции, то теперь нам надлежит остановиться на *абстрактном отношении* конечного к бесконечному.

В *рефлексии* конечное противостоит бесконечному лишь так, что *удваивается конечное.* Истинное же есть *неразрывное единство обоих.* Именно это мы только что рассмотрели в конкретной форме как отношение субъективного «я» к всеобщему. Конечное есть лишь существенный момент бесконечного; бесконечное есть абсолютное

отрицание, т. е. утверждение, которое, однако, есть опосредствование в самом себе. *Простое* единство, тождество и абстрактное утверждение бесконечного само по себе не есть истина; для бесконечного существенно *различать себя в себе;* в нем содержится, во-первых, утверждение, во-вторых, различение, и, в-третьих, утверждение выступает как отрицание отрицания и лишь тогда как истинное. Точка зрения конечного в такой же степени далека от истины; конечное должно снять себя, и лишь это отрицание истинно. Таким образом, конечное есть существенный момент бесконечного в природе бога, и, следовательно, можно сказать: бог сам делает себя конечным, *полагает в себе определения.* На первый взгляд может показаться, что это не соответствует природе бога; между тем это содержится уже в наших обычных представлениях о боге: ведь мы привыкли верить в бога как в творца мира. Бог создает мир; бог определяет; вне его нет ничего, что можно было бы определить; он определяет себя, мысля себя, противополагает себе другое, он и мир суть двое. Бог создает мир из ничего, т. е. за пределами мира нет ничего внешнего, ибо мир есть само внешнее проявление. Есть только бог, однако лишь через опосредствование себя самим собой. Он хочет конечного, он полагает его себе как другое, и тем самым сам становится другим по отношению к себе, конечным, ибо ему противостоит другое. Это инобытие и есть его противоречие с самим собой. Он есть, таким образом, конечное, противостоящее другому конечному. Истинное, однако, заключается в том, что эта конечность есть лишь явление, в котором бог остается самим собой. Творение есть деятельность, в ней заключено различение и тем самым момент конечности, однако эта устойчивость конечного должна вновь снять себя. Ибо она принадлежит богу, это — *его* другое и есть только в определении *другого* по отношению к богу. Оно — другое *и* не другое; оно само уничтожает себя; оно не есть оно само, но другое, оно губит себя. Тем самым, однако, инобытие полностью исчезает в боге, и бог познает самого себя в том, благодаря чему он сохраняет себя как результат себя посредством самого себя.

В соответствии с этим рассмотрением следует различать две бесконечности, истинную бесконечность и дурную бесконечность рассудка. Таков, следовательно, момент конечности в жизни бога.

c. Переход к спекулятивному понятию религии

Для развитого разумного рассмотрения конечного простые формы *положения* — бог бесконечен, «я» конечно — лишены значения; это — ложные, дурные выражения, формы, не соответствующие сущности идеи и природе вещи. Конечное не есть сущее, так же и бесконечное не устойчиво в своей бесконечности. Эти определения — лишь *моменты процесса.* Бог есть также в качестве конечного, «я» — также в качестве бесконечного. *Есть*, которое в этих положениях постигается как неподвижное в своей устойчивости, будучи постигнутым в своей истине, имеет только значение *деятельности*, жизненности и духовности.

Не исчерпывают определения и предикаты, особенно предикаты *односторонние* и *преходящие.* То, что истинно, идея, есть только как *движение.* Так, бог есть движение в самом себе, и только тем самым он есть бог живой. Однако устойчивость конечного не следует удерживать, оно должно быть снято: бог есть движение к конечному и тем самым посредством снятия этого конечного — движение к самому себе. В «я», в конечном, снимающем себя в качестве конечного, бог возвращается к себе, и есть бог только в качестве такого возвращения. Без мира бог не есть бог.

У античных авторов подобные абстракции были особенно распространены; это — порождения возникающего абстрактного мышления, рефлексии. Однако уже Платон видел в бесконечности дурное, а в определенном — нечто высшее; он считал, что граница, себя в себе ограничивающая, выше, чем неограниченное. Истинное есть единство бесконечного, в котором содержится конечное.

Из всего сказанного следует, что мы должны избавиться от этого пугающего нас призрака — от противоположности конечного и бесконечного. К нему прибегают, чтобы устрашить тех, кто стремится к знанию о боге, к позитивному отношению с ним; их упрекают в самонадеянности, пускаясь при этом в длительные разглагольствования, преисполненные назиданий, благолепия и наигранной скромности. Между тем подобную самонадеянность можно с равным успехом отнести и к религии. С данной точки зрения не имеет существенного значения, познаю ли я содержание, бога в мышлении или ос-

новываю веру в его истинность на авторитете, ощущаю ли ее сердцем, посредством внутреннего озарения или любым другим способом. Всему этому противопоставляется призрак самонадеянности, стремления познать бога, постигнуть бесконечное посредством конечного. От этой противоположности мы должны полностью отказаться, продумав до конца все ее следствия.

Тот, кто не отвергнет этот фантом, погружается в пустоту, ибо он полагает божественное как неспособное прийти к самому себе, тогда как дело заключается в том, что он сам удерживает свою субъективность и, исходя из нее, утверждает бессилие своего познания. Это-то и есть субъективная неправда, лицемерие, которое сохраняет конечное и, признавая его пустоту, тем не менее держится за эту признанную им, известную ему пустоту, превращает ее в абсолют и тем самым препятствует познанию, содержательной, объективной религии и религиозности, уничтожает ее или препятствует ее возникновению.

От этой пустоты сохраняющей себя субъективности, от этого «я» мы освободились, погрузившись в предмет, и со всей серьезностью отвергли эту бессодержательную точку зрения. Таков результат нашей научной деятельности.

Отрицательное отношение сознания к абсолютному обычно обосновывают *наблюдением.* Сознанию якобы доступно лишь конечное, бесконечное же лишено определений (и, следовательно, как мы уже видели, в себе только субъективно), и поэтому сознание может иметь только отрицательное отношение к нему. Поскольку мы в наблюдении *обнаруживаем* лишь такое отношение, то знать абсолютное, истину, *невозможно.* В этой связи необходимо сделать кое-какие замечания.

Говоря о *возможности* и *невозможности* как таковых, следует исходить из того, что в той мере, в какой возможность и невозможность имеют *определенный смысл,* обе они имеют в виду *внутреннее, понятие* предмета, то, что́ он есть в себе, поэтому решение о возможности или невозможности чего-либо должно быть принято в зависимости от природы самого понятия. Между тем, если стать на точку зрения сознания, основывающегося на наблюдении, на точку зрения *наблюдения,* вообще *нельзя* говорить о внутреннем, о понятии, ибо подобная точка зрения не посягает на познание внутреннего, она исходит

только из того, что относится к сфере внешнего сознания как такового. Возможность и невозможность не относятся, следовательно, к этой сфере.

Однако, согласно этой точке зрения, именно то, что есть, т. е. то, что относится к этому воспринимающему сознанию, и есть *мера возможности,* а следовательно, и понятие возможности. Невозможно якобы все то, что противоречит опыту.

Однако на это можно возразить, что подобное наблюдение *произвольно ограничивает* себя *сферой конечного сознания.* Между тем существуют ведь и иные сферы, *доступные наблюдению,*— не только та, содержание которой есть лишь конечное по отношению к конечному, но и сферы, где божественное есть в сознании как в-себе-и-для-себя-сущее. Аффирмативное сознание абсолютного, будь то в форме непосредственной религиозности, в форме благоговения или в форме познания философского, *также* может быть объектом наблюдения, и здесь наблюдение дает совсем иной результат, чем тот, к которому приходит точка зрения конечного сознания, вне зависимости от того, обнаруживает ли наблюдающий субъект эти более высокие формы сознания в *других* или *в самом себе.* Ибо ошибочность данной точки зрения легко может привести к тому, что *религиозное чувство* покажется более аффирмативным и содержательным, чем *сознание,* к тому, что в сердце будут искать больше, чем в сознании, поскольку речь идет о сознании определенном, познающем, наблюдающем; то и другое может быть различено. Все дело заключается только в том, чтобы согласовать в сознании познание с тем, что «я» как дух есть в себе и для себя самого.

Между тем убеждение, что дух имеет лишь негативное отношение к богу, разрушает, искажает чувство, благоговение, религиозное отношение, ибо мышление есть тот источник, та почва, где есть всеобщее вообще, где есть бог; всеобщее есть в мышлении и для мышления. Только дух в своей свободе, т. е. в качестве мыслящего, обладает содержанием божественной истины и сообщает ее чувству. *Его* содержание есть и содержание чувства применительно к любому истинному благоговению и набожности. Если исходить в мыслящем сознании из того, что аффирмативного отношения к богу нет, то тем самым и чувство лишается всякого содержания. По мере того как эта сфера сама опустошает себя, чувство ста-

новится пустым — так же, как нельзя видеть без внешнего источника света. Если в сфере сознания содержание отрицается, изгоняется, то нет больше того, что может составить истинное определение чувства. Поэтому если, с одной стороны, мы вынуждены допустить, что в благоговении может содержаться большее, чем в религиозном сознании, то, с другой стороны, было бы произволом или просто неспособностью не суметь обнаружить посредством наблюдения то, что есть в самом себе или в других. Однако не здесь собственно впервые проявляется этот произвол и эта неспособность: как только устанавливается, что возможно только *наблюдение,* это наблюдение тем самым *ограничивается* сферой конечности, ибо наблюдать означает относиться *к чему-то внешнему,* которое в этом наблюдении должно остаться *таковым.* Оно положено лишь постольку, поскольку оно есть внешнее по отношению к самому себе. Это и есть конечное. Следовательно, став на эту точку зрения, мы имеем перед собой лишь то, что представляется ценным данной точке зрения и что соответствует ей.

Если же наблюдение хочет сделать своим предметом бесконечное в его истинной природе, оно само должно быть *бесконечным,* т. е. быть не наблюдением предмета, а *самим предметом.* Можно наблюдать и спекулятивное мышление, но оно есть лишь для самого мыслящего субъекта; так же и религиозная вера есть лишь для верующего, т. е. для того, кто одновременно *есть* то, что́ он наблюдает. Здесь мы имеем тот случай, когда перед нами не только акт наблюдения, но наблюдающий находится в таком отношении к предмету, при котором наблюдение уже не носит чисто внешний характер. Он — не только наблюдающий и не находится только в негативном отношении к тому, что является объектом его наблюдения.

Из этого явствует, что в наших поисках почвы религии необходимо отказаться от отношения наблюдения: эту эмпирическую точку зрения мы должны отвергнуть именно потому, что она является таковой и, как мы уже видели, сама себя снимает. Рефлексия содержит, правда, отношение конечного к бесконечному, однако оно положено только как отрицание. Она даже выдвигает требование полагать конечное как бесконечное, но это требование, как мы уже показали, распространяется лишь на соотнесение с аффирмативным, т. е. в наблюдении конеч-

ное превращается в бесконечное и тем не менее остается и удерживается в качестве конечного. И вместе с тем здесь налицо требование снятия конечного.

Таким образом, после того как мы сняли и конечное, и точку зрения рефлексии, мы достигли точки зрения бесконечного наблюдения и спекулятивного понятия, т. е. той сферы, в которой нам откроется истинное понятие религии.

3. Спекулятивное понятие религии

Разум есть та единственная почва, где религия может быть у себя. Основное определение есть аффирмативное отношение сознания, которое есть только как отрицание отрицания, как *снятие себя определениями противоположности,* которые в рефлексии рассматривались как *постоянные.* Следовательно, почва религии есть это разумное, точнее, спекулятивное. Однако религия не есть лишь нечто столь абстрактное, не есть аффирмативное отношение ко всеобщему так, как оно только что было определено. Если бы она была только таковой, то все содержание находилось бы вне ее, привносилось бы извне; и если бы это содержание существовало в действительности, то должна была бы существовать и другая действительность вне религии.

Точка зрения религии заключается в том, что истинное, к которому относится сознание, заключает в себе *все содержание,* и это отношение есть тем самым наивысшее для него самого, его абсолютная точка зрения.

Рефлексия есть деятельность, которая устанавливает противоположности и переходит от одной из них к другой, но не способна осуществить их связь и всепроникающее единство. Напротив, почва религии есть абсолютное сознание, и в нем бог есть все содержание, вся истина и действительность. Подобному предмету несоразмерна голая рефлексия.

Если мы до сих пор пользовались выражением *сознание,* то теперь следует указать на то, что оно выражает лишь сторону *явления* духа, существенное *отношение* знания и его предмета. «Я» тем самым определено как отношение; однако дух по своей сущности не только то, что он есть в отношении. К сознанию относится конечное, объект пребывает в нем в своей самостоятельности. Дух не есть лишь такое знание, в котором бытие пред-

мета отделено от самого знания, он есть не только соотнесенность, не только форма сознания. Абстрагируясь от этого отношения, мы говорим о *духе,* и тогда *сознание в качестве момента* относится к *бытию духа.* Тем самым мы имеем аффирмативное отношение духа к абсолютному духу. Лишь это тождество, где знание полагает себя для себя в своем объекте, есть дух, разум, предметный для самого себя. Следовательно, религия есть соотношение духа с абсолютным духом. Лишь таким образом дух *как знающий* есть *знание.* Это — не только *отношение* духа к абсолютному духу, но сам абсолютный дух есть *относящееся* к тому, что мы положили по другую сторону в качестве различенного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, *самосознание абсолютного духа.* Сюда относится и его сознание, которое раньше было определено как отношение. Сознание как таковое есть конечное сознание, знание о другом, чем то, что есть «я». Религия также есть сознание и тем самым содержит в себе конечное сознание, но снятое в качестве конечного, ибо то другое, о котором знает абсолютный дух, есть он сам, и, лишь зная себя, он есть абсолютный дух. Конечность сознания выступает тогда, когда дух различает себя в себе самом, однако это конечное сознание есть момент самого духа, он сам есть различение себя, определение себя, т. е. *полагание себя как конечного сознания.* Однако тем самым он есть только как опосредствованный сознанием или конечным духом; следовательно, он должен положить себя как конечное для того, чтобы, будучи положенным в качестве конечного, стать знанием о самом себе. Итак, религия есть знание божественного духа о себе *через опосредствование конечного духа.* В наивысшей идее религия тем самым не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи.

Абсолютный дух в своем сознании есть *знание себя.* Если бы он знал другое, он перестал бы быть абсолютным духом. В соответствии с этим определением здесь утверждается, что то содержание, которое заключено в знании абсолютного духа в самом себе, есть абсолютная истина, вся истина; таким образом, эта идея охватывает собой все богатство мира природы и духа, она есть единственная субстанция и истина этого богатства, и

все истинно лишь постольку, поскольку оно содержится в ней как момент ее сущности.

Доказательство необходимости того, что это содержание религии есть абсолютная истина, доказательство, которое начинается с *непосредственного* и показывает содержание религии как результат другого содержания, для нашей науки и для нас уже дело прошлого. Когда мы выше в соответственном месте дали это доказательство, мы уже показали, как *односторонность этого хода* мысли, согласно которому содержание не абсолютно, а являет собой результат, *сама себя снимает*. Ибо именно первое, будь то логическая абстракция бытия или конечный мир, это первое, *непосредственное,* не выступающее как положенное проявление, полагается в самом результате как *положенное,* не непосредственное и движется от непосредственного к положенному; таким образом, абсолютный дух есть истинное, полагание идеи, природы и конечного духа. Или абсолютный, сознающий себя самого дух есть первое и единственно истинное, в котором конечный мир — подобным образом положенный — есть его момент.

Следовательно, этот ход мыслей, как будто бы *предшествующий* религии, ход мыслей, который начинает с *непосредственного,* безотносительно к богу,— бог лишь *становится* посредством его — есть момент *внутри* самой религии, но в другом образе и в другой форме, чем в способе рассмотрения, где он дан как бы непосредственно по отношению к богу. Здесь бог есть абсолютно *первое,* а процесс состоит в *деятельности* и *движении идеи абсолютного духа* в *самой себе.* Дух есть для себя, т. е. делает себя предметом, существует для себя перед лицом понятия, есть то, что мы называем миром, природой; это различение есть первый момент. Другой — то, что этот предмет сам возвращается к своему источнику, которому он продолжает принадлежать и к которому он должен вернуться. Это движение составляет божественную жизнь. Дух как абсолютный дух есть прежде всего *являющее* себя, для себя сущее для-себя-бытие; *явление как таковое есть природа;* но дух не есть только являющееся, только бытие для чего-то, но есть *для-себя-самого-бытие, являющееся себе;* тем самым он есть сознание себя как *духа.* Следовательно, момент, который сначала рассматривался как необходимость, есть

момент внутри самого духа, и эта необходимость по самой своей сущности находится и внутри религии, но не как непосредственное наличное бытие, а как явление идеи, не как бытие, а как явление божественного.

Конкретное наполнение понятия религии есть создание понятия посредством самого себя. Оно само делает себя конкретным и завершает себя в *тотальность своих различений*; тем самым понятие, поскольку оно есть лишь посредством этих различений, само для себя становится предметом. Понятие, которое мы таким образом установили, есть самосознание абсолютного духа, то самосознание, которое он есть для себя; для себя он есть дух; то, в чем он различает себя от себя самого, есть момент природы. В популярной форме это означает, что бог — единство природного и духовного. Однако дух — господин природы, и поэтому оба они, дух и природа, не равны по своему достоинству в этом единстве: это единство есть дух, а не нечто третье, в котором оба они нейтрализуются, эта индифференция обоих и есть дух. В одном случае он есть сторона, в другом — то, что охватывает и другую сторону, и тем самым есть единство обоих. В этой дальнейшей конкретизации определения духа понятие бога получает свое завершение в идее.

Духовное есть абсолютное единство духовного и природного, тем самым природа лишь положена духом, лишь удерживается им. Идея содержит следующие моменты: a) субстанциальное, абсолютное, субъективное *единство* обоих моментов, идея в своей самой себе равной аффирмативности, b) *различение духа* в самом себе, при котором он полагает себя как сущее для этого им самим — посредством его самого — положенного различения, c) само это различение, будучи положенным *в этом* — указанном в моменте *a — единстве аффирмативности*, становится отрицанием отрицания, бесконечной аффирмативностью, *абсолютным для-себя-бытием*.

Оба первых момента суть моменты *понятия*, способ и характер отношения духовного и природного в понятии. Однако, далее, они — не только моменты понятия, но сами составляют *обе стороны различения*. Момент различения есть в духе то, что именуется *сознанием*. Различение есть полагание неких двух, не имеющих иного определения своего различия, чем именно эти самые моменты. Различение, которое тем самым становится

отношением, имеет в качестве *двух* своих *сторон* следующие: само то *незыблемое субстанциальное единство* идеи, бога как сущего, как с самим собой соотносящееся единство, с одной стороны, и с другой — *различение*, которое в качестве *сознания* есть то, для чего есть незыблемое единство, и которое поэтому определяет себя как *конечная сторона.*

Следовательно, бог здесь определен как *сущий для сознания*, как *предмет*, как *являющееся*; однако как *духовное единство* в своей субстанциальности он существенно определен не только как являющееся, но и как являющееся *себе*; следовательно, он является другому таким образом, что в *этом акте* он является *самому себе.*

Само это различение надлежит, следовательно, понимать как возвращающееся в абсолютную аффирмативность, или *снимающее* себя — как различение, которое именно таким образом вечно снимает себя, достигая тем самым истины явления.

Если мы сначала различали субстанциальное единство и само различение, а затем определяли в качестве некоего *третьего* возвращение второго момента в первый, то теперь, после определения содержания отношения, сами эти два определения следует рассматривать как одну сторону отношения таким образом, чтобы обе они составляли лишь *одну* определенность этого отношения, и *вторым* моментом было бы то, что казалось сначала третьим. Оба этих определения составляют в соответствии с понятием то, что вообще следует причислять к *реальности идеи.* Одно из них — как *отношение*, в котором понятие себя разделяет, *сознание*, *явление бога*; другое — как *снятие себя этим лишь относительным, находящимся в противоположении отношением.* В первом, в *отношении* конечное сознание есть одна сторона, а способ, которым определена его конечность, есть обнаруживающийся в нем способ того, как ему определен его *предмет.* Сюда относится форма божественного явления, представление, или *теоретическая* сторона. Напротив, в другом отношении, в *практическом,* в *деятельности снятия раздвоенности,* в сознании являет себя деятельность. Сюда, следовательно, относится форма *свободы, субъективности* как таковой, и здесь следует рассмотреть *самосознание* в его движении. Это — *явление* есть *культ.*

C

КУЛЬТ

Отделение субъекта от объекта обретает свое истинное явление лишь в воле. В воле я действителен, свободен для себя и противополагаю себя предмету как другому, чтобы посредством этого разъединения ассимилировать его. В теоретическом есть еще это *непосредственное единство,* непосредственное знание наличествует; но в культе я стою по одну сторону, бог — по другую, и определение заключается в том, чтобы я был в боге, а бог во мне и чтобы было создано это *конкретное единство.* Или же если мы первое, теоретическое, единство обозначим как форму представления *сущего, объективного,* то по отношению к этому твердо установленному отношению — которое в качестве представляющего сознания о боге, как о в-себе-и-для-себя-сущем, теоретично,— культ составляет практическое отношение, поскольку в нем заключена *противоположность* субъекта его предмету и поскольку он снимает раздвоение субъекта и объекта, которое, как может показаться, еще содержится в первом отношении. Здесь следует рассмотреть сторону свободы, субъективности, тогда как первая сторона есть сторона бытия. Можно сказать: первое есть бог в его бытии, второе — субъект в его субъективном бытии. Бог есть, он здесь, т. е. соотносится с сознанием. Следовательно, и самый культ прежде всего *теоретичен,* поскольку он сам, после снятия противоположности, оставляет представление прежним. Бог определен и, следовательно, еще не есть истинный бог; поскольку он более не определен и не ограничен в своем налично сущем явлении, он есть дух, в себе и для себя сущее явление. Поэтому к бытию бога принадлежит отношение к сознанию. Лишь в качестве абстрактного бога он есть для сознания нечто потустороннее, другое. Будучи в своем явлении таким, каков он есть в себе, бог есть в себе и для себя; к его явлению относится, следовательно, сознание и по существу самосознание, ибо всякое сознание есть самосознание. Итак, бог существенно есть самосознание. Определение сознания также относится к первой стороне, и то, что мы называем представлением о боге, означает также и бытие бога.

Таким образом, знание относится к культу, а всеобщая форма, в которой оно ему принадлежит, есть *вера.*

1. Вера принадлежит этому практическому отношению, его субъективной стороне, знающему, поскольку в ней самосознание не только теоретически знает свой предмет, но и *уверено* в нем, уверено как в объективно сущем и единственно истинном, и тем самым снимает в этой вере свое для-себя-бытие, которое обретает истину в своем формальном знании о себе. Поскольку вера должна быть определена как свидетельство духа об абсолютном духе или *уверенность в истине*, это отношение в аспекте различия между предметом и субъектом содержит *опосредствование* — но в *себе самом*,— ибо в вере (так, как она здесь себя определяет) внешнее опосредствование и все его особенные формы уже исчезли. Это опосредствование принадлежит, следовательно, природе духа в себе и для себя и есть *субстанциальное* единство духа с самим собой, которое есть по существу также и *бесконечная форма*. В более конкретных определениях это означает, что уверенность веры в истине или это единение абсолютного содержания со знанием есть сама *абсолютная божественная связь*, согласно которой знающий, самосознание, поскольку оно знает об истинном содержании, будучи *свободным*, отказавшись от всего своеобразия своего особенного содержания, знает о себе, но только *о своей сущности*. В этой свободной, абсолютной уверенности в себе заключена и уверенность самосознания в истине; в качестве знающего оно имеет *предмет*. Этот предмет как сущность есть абсолютный *предмет*, и вместе с тем он — не *чуждый*, не другой, потусторонний сознанию предмет, но он есть *его* в-себе-бытие, его сущность, ибо, будучи абсолютно достоверным, он должен быть тождественным этой уверенности. Это содержание и есть *в-себе* самосознания, и это определение есть для нас; поскольку же оно есть только в-себе-бытие, оно содержит предметность для самосознания или составляет сторону его *сознания*. Это — сокровеннейшая абстрактная точка личности, которая может быть постигнута лишь спекулятивно в качестве единства самосознания и сознания или знания и его сущности, бесконечной формы и абсолютного содержания; это единство вообще есть только в качестве знания этого единства в предметной форме, как единство сущности, которая есть *моя* сущность.

В настоящем ходе мыслей каждый отдельный момент, а также и их существенное соединение имеют такое значение, что достаточно абстрагировать один из моментов от других или рассматривать их более полно, но вне их тождества — и это понятие легко можно свести к ранее приведенным односторонним формам рефлексии и спутать с ними. И возникновение этой видимости облегчается тем, что эти формы рефлексии не что иное, как отдельные и односторонне удержанные моменты рассматриваемого нами понятия; пояснение этого различия послужит лучшему пониманию как истинного понятия, так и названных форм рефлексии.

Если мы показали, что в достоверности духовного чистого самосознания содержится сама истина и что она нераздельно тождественна этой достоверности, то это определение легко может быть воспринято как равное представлению о *непосредственном знании* бога, которое, будучи непосредственным, дает мне такую же достоверность бытия бога, как и самого себя. Однако это утверждение существенно настаивает на *непосредственности* знания как таковой, не заботясь о том, что знание само по себе есть всегда опосредствование в самом себе, непосредственная аффирмативность, которая есть таковая только как отрицание отрицания. С этим связано далее, что непосредственность знающего субъекта не исчезает, но субъект сохраняет свое *конечное* для-себя-бытие, а следовательно, как субъект, так и его предмет остаются вне единения с духом, что спекулятивная природа обоих моментов и духовной субстанции не постигается и не находит себе выражения. В преисполненном верой благоговении индивидуум забывает о себе, он наполнен своим предметом, он отказывается от своего сердца и не сохраняет себя непосредственным. Когда субъект, преисполненный благоговейного пыла, погружается в свой предмет, он, правда, еще присутствует при этом *сам*, ибо именно субъект имеет в этом благоговении себя самого, он молится, говорит, проходит через представления, стремится к своему возвышению. Однако в благоговении субъект сохраняет себя не в своей особенности, но лишь в своем движении в предмете и только *как этот движущийся дух*. Дальнейшее развитие неснятой непосредственности приводит к бесконечности пустого субъекта как такового, в котором остается пустота его кульминации. Если она и есть *единство* достоверности самой себя

и содержания, то это такое единство, в котором пустота определена как истинное, абсолютное. Другая же субъективность, о которой речь шла выше, напротив, определена только как истинная, поскольку она есть освобожденное от непосредственности, а также от рефлектирующего в себя перед лицом субстанции и удерживающего себя для-себя-бытия, свободное знание, лишь это, отрицательное по отношению к своему частному своеобразию, единство бесконечной формы и субстанции.

Говоря о данном понятии, можно упомянуть и о другом представлении или пустом обвинении в *пантеизме*, которое возводят на это понятие даже теологи. Ведь нам известны теологи, которые, даже полагая, что у них нет ничего общего с обыденными взглядами, настолько привыкли двигаться по проторенной колее распространенных рефлексий нашего времени, что, услышав о боге что-либо выходящее за пределы определения его как абсолютной потусторонности, способны постигнуть подобное аффирмативное отношение только как плоское, абстрактное тождество. Бога не умеют познавать как дух: дух в подобном понимании — лишь пустое, равнозначное застывшей абстрактной субстанции представление. Пантеизм видит и познает бога в Солнце, в камне, дереве, животном, но лишь постольку, поскольку Солнце как Солнце, дерево как дерево и животное как таковое суть и пребывают в этом непосредственном, естественном существовании. Солнце, воздух и т. п. в самом деле суть также и всеобщая материя; в еще большей степени жизнь, растение, животное, и если не знать более высокого определения бога, чем определение всеобщего бытия, всеобщей жизни, всеобщей субстанции и т. п., то подобные существования содержат так называемую божественную сущность, но содержат ее в качестве лишенного духа всеобщего. И если определять единичное самосознание как естественную, простую *вещь* — так обычно определяют душу,— то пантеистическое воззрение и здесь найдет божественное существование. Однако к подобному пантеистическому воззрению следует отнести и такую точку зрения, которая рассматривает самосознание если не как природную вещь, то как нечто действительное в своей *непосредственности*, нечто такое, что истинно в качестве *непосредственно* знающего, как оно есть в соответствии со своей изначальной определенностью, есть мыслящее, если, следовательно, самосозна-

ние в этом смысле понимается как божественная действительность. От подобного определения единичного самосознания это представление освободиться не может. «Я» *есть*, «я» *есть* мыслящее — эту форму непосредственного бытия подобное представление считает тем, что составляет последнюю дефиницию и устойчивый образ мыслящего. Если это бытие и называют духом, то это — лишь лишенное смысла наименование, поскольку оно лишь *сущее* «я», лишь *непосредственное* знание, и, на что бы ни распространялось это непосредственное знание, пусть даже на бога, оно есть не более чем бездуховный дух. Из подобного понимания духа как бездуховного и проистекают два следующих утверждения: что человек может знать о боге лишь *непосредственно* и что человек *изначально*, от *природы добр*. И наоборот, если исходить из двух названных утверждений, то из этого вытекает, что дух следует понимать как *сущее* «я», а это *сущее* «я» как последнее истинное определение самосознания и даже как само абсолютное вечное бытие. Дух есть дух лишь в качестве конкретной свободы, как дух, который растворяет свою естественность, или непосредственность, в своей *всеобщности* как таковой, или, при более точном определении, в своей сущности как в своем предмете, который погружает свою естественную, определенную как конечную, единичность в *предмет*, т. е. здесь — в абсолютное, определяющее себя как предмет, содержание. Если отказ от непосредственности понимать только в рамках телесного существования, то этот отказ выступает, с одной стороны, как *естественная смерть*, посредством которой человек может соединиться с богом, с другой — как мышление, которое абстрагируется от чувственной жизни и чувственных представлений и возвращается в свободную сферу сверхчувственного; однако если это мышление застревает на себе как на *абстрактном* мышлении, то оно сохраняет рефлексивную пустоту простого, непосредственного для-себя-бытия, застывшего единства сущего «я», *исключающего* свою сущность и отрицающего ее в *самом себе*. О таком «я» с полным основанием говорят, что в нем нет бога и его нет в боге, что оно может соотноситься с богом лишь внешним образом. И было бы пантеистическим, недостойным бога воззрением, если бы это «я» принималось в качестве подлинного существования бога, так как бог, хотя бы в абстрактном его понимании, должен быть опре-

делен как абсолютно всеобщая сущность. От этой пантеистической точки зрения резко отличается отношение самосознания к богу как к духу, ибо в его отношении к богу это самосознание само есть дух, и, отказываясь от своего *исключающего* определения, которое присуще ему как некоему непосредственному единству, оно полагает себя в аффирмативное отношение, в духовно-живое отношение к богу. Если теологи усматривают в подобном отношении пантеизм и тем самым причисляют также еще и *дух* ко всему, ко *всем вещам,* к которым они последовательно относят и душу, и рефлектированное в свое для-себя-бытие «я», а затем, основываясь на индивидуальной действительности всех их, на их конечности, столь же последовательно исключают их из бога; если теологи и дух познают только как отрицание бога, то они забывают не только об учении, согласно которому человек сотворен богом по подобию своему, но и в первую очередь учение о милости божьей, об искуплении, дарованном Христом, и, еще более, об учении о святом духе, который ведет общину к познанию истины и вечно живет в своей общине [23]. Но в наши дни «пантеизм» стало модным словом. Между тем если «я» есть знание бесконечного содержания, причем такое, где сама форма принадлежит бесконечному содержанию, то содержание полностью соответствует форме. Оно дано не в конечном существовании, а в абсолютном явлении самого себя; и воззрение, которое ищет существование божественного в особенной форме, не есть пантеизм. Если же человек *непосредственно* есть бог, т. е. если он *как таковой* знает о боге, то это пантеистическое воззрение. Напротив, церковь утверждает, что человек соединяется с богом только посредством снятия этой естественности (снятие, воспринятое как естественное явление, означает естественную смерть). Если мы постигнем в понятии, в мыслях то, чему учит церковь, то мы обнаружим в этом указанные ранее спекулятивные определения. Если же существуют теологи, не способные постигнуть в понятии подобные доктрины, касающиеся глубочайших внутренних свойств божественной сущности, то пусть они лучше ими не занимаются. Теология есть постижение религиозного содержания в понятиях, и упомянутым теологам лучше бы признаться, что *они* не способны постигнуть его, вместо того чтобы судить о философском понимании, особенно с помощью таких выражений, как «пантеизм» и т. п.

Прежде теологи постигали всю глубину этого подхода, тогда как протестанты наших дней занимаются только критикой и историей религиозного учения, совершенно не интересуясь философией и наукой. Доминиканский монах Мейстер Экхардт в одной из своих проповедей говорит об этой сокровенной глубине следующее:

«Око, которым Бог видит меня, есть око, которым я вижу Его, мое око и Его око — одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его. Однако знать это нет необходимости, ибо это — вещи, смысл которых легко исказить и которые могут быть постигнуты только в понятии» [24].

2. Вере существенно следует придать *форму опосредствования*. Вера сама по себе уже есть эта форма, поскольку она есть знание о боге и его определении, а это знание есть в себе самом процесс, движение, жизнь, опосредствование. Именно в *свободе*, которая есть внутреннее определение веры, заключено то, что свобода не есть названное нами вначале субстанциальное, *подлинное единство*, не представление; но в свободе «я» есть эта аффирмативная *деятельность*, которая есть в себе бесконечное отрицание. Если, однако, пытаться придать опосредствованию форму внешнего опосредствования в качестве основы веры, то это — неподобающая форма. Такое опосредствование, основа которого есть нечто *внешнее*, неверно. Содержание веры может быть постигнуто мной через поучение, чудо, авторитет и т. д., это может быть основой веры как веры субъективной, однако, если содержание должно стать для меня основой, этот путь невозможен; в самой вере *отпадут* эти внешние черты — веруя, я делаю своим то, что воспринято мной, и оно перестает быть для меня другим. Непосредственную веру можно определить так: она есть *свидетельство духа о духе*, и этим объясняется, что в ней нет места для конечного содержания; дух свидетельствует только о духе — лишь конечные вещи опосредствуются через внешние основания. Истинная основа веры есть дух, и свидетельство духа живо в себе. Уверовать можно сначала благодаря внешним, формальным обстоятельствам, но они должны отпасть. Так, может случиться, что началом веры в какой-либо религии служат упомянутые свидетельства, чудеса, конечное содержание. Однако Христос сам порицал чудеса [25] и упрекал иудеев в том, что они

требуют от него чуда; своим же ученикам он сказал: «Дух приведет вас к истине». Вера, начинающаяся названным выше образом, еще формальна и должна уступить место истинной вере. Это следует различать. В противном случае приходится исходить из предположения, что человек верит в такие вещи, в которые он при известном уровне образования верить не может. В чудеса якобы следует верить, и эта вера должна быть средством для веры в Христа. Быть может, она и есть средство, но ведь ее всегда требуют и *как таковую*. Такого рода требуемая вера есть вера в содержание конечное и случайное, т. е. неистинное, ибо истинная вера не имеет случайного содержания. Это следует особенно иметь в виду, когда речь идет о Просвещении. Оно подчинило себе эту веру; и напрасно ортодоксальная религия продолжает настаивать на необходимости подобной веры, при известных сложившихся у людей представлениях она не обретет ее, так как подобная вера есть вера в содержание, которое не божественно, не есть свидетельство бога о себе как духа в духе. Это следует особенно иметь в виду, когда речь идет о чудесах. Получили ли гости, присутствовавшие на свадьбе в Кане, большее или меньшее количество вина, совершенно безразлично; столь же безразлично и то случайное обстоятельство, был ли исцелен человек с иссохшей рукой. Ибо миллионы людей живут с иссохшими и искалеченными руками и ногами, и никто не исцеляет их[26]. В Ветхом завете рассказывается[27], что перед бегством из Египта дома иудеев были отмечены красными знаками, для того чтобы ангел Господень мог их отличить от других. Неужели ангел не мог обнаружить их без знака? Подобная вера не нужна духу. Самые язвительные насмешки Вольтера направлены против требований подобной веры. Среди прочего он говорит, что богу лучше бы научить иудеев верить в бессмертие души, чем пользоваться отхожим местом (aller à la selle)[28]. Так, отхожее место становится содержанием религии (5. Моисей, XXIII, 13—15).

Недуховное по самой своей природе не может быть содержанием веры. Когда бог говорит, то это духовно, ибо дух открывает себя только духу.

В новое время теологи в своих занятиях экзегетикой стали придавать большое значение тому, в скольких codicibus обнаруживается то или иное спорное место[29]. Так, в греческом тексте одно место Нового завета гла-

сит: бог, Θς, славен во веки веков; в старом же фрагменте списка, найденного в Оксфорде, написано: который (Христос) славен во веки веков,— различие это вызвано чертой, обнаруженной в букве Θ; позже вновь пришли к заключению, что черта эта просвечивает с другой стороны, и т. п.[30]

Если критика того, что нам известно о природе бога, исходит из подобных данных, то такие свидетельства вообще не заслуживают наименования свидетельств. Содержание религии есть извечная природа бога, а не такого рода случайные внешние вещи.

Когда Мендельсону[31] предложили перейти в христианство, он ответил, что его религия не предписывает ему веру в вечные истины, а требует лишь соблюдения определенных законов, определенных правил поведения и ритуала и что он видит преимущество еврейской религии в том, что она не предлагает вечных истин, ибо для обнаружения их достаточно разума; позитивные предписания установлены богом, а вечные истины — это законы природы, математические истины и т. д.

Мы готовы признать, что эти истины вечны, но содержание их очень ограничено; это не есть содержание вечного духа в себе и для себя. Между тем религия должна содержать только религию и ничто другое, а в качестве таковой она содержит лишь вечные истины духа. В этом ее определение; те же позитивные предписания, о которых шла речь, касаются лишь внешней формы богослужения. Если же эти заповеди бога касаются моральной стороны поступков, то главным в них может быть только духовное, внутренняя настроенность. Приказания же в своем наивысшем выражении — лишь наивысшая жесткость, они легко могут превратиться в отрицание религии и быть отнесенными к ограниченному содержанию. То, во что следует верить, должно иметь чисто *религиозное, духовное* содержание.

3. Веру и ее подтверждение в виде опосредствования мы определили в понятии культа как его внутреннюю глубину или его первые моменты. В культе бог находится по одну сторону, «я» — по другую, и назначение культа заключается в том, чтобы я слился с богом в себе самом, знал бы себя в боге как в своей истине и бога в себе, — это и есть *конкретное единство*. Для нашего рассмотрения теоретическое сознание тоже конкретно, однако только в себе; для того чтобы оно стало конкретным и

для субъекта, необходимо его практическое воплощение. В культе мы обретаем это высшее абсолютное наслаждение — в нем участвует чувство, в нем принимаю участие я, моя особенная личность. Культ есть, таким образом, достоверность абсолютного духа для его общины, знание общины о своей сущности — это субстанциальное единство духа с самим собой, которое существенно есть бесконечная форма, знание в себе. Следовательно, точнее, в культе содержится прежде всего *субъективное самосознание*, которое, однако, субъективно пока только *формально*, ибо самосознание, знающее об абсолютном содержании,— уже *свободно*, т. е. сбрасывает закоснелость для-себя-бытия, отграничивающего себя в качестве единичного от своего предмета. Оно теперь знает *о своей сущности* и знает, что это есть его сущность, об этом оно свидетельствует предмету; это свидетельство есть, следовательно, порождение абсолютного духа, который также только в этом создает себя в качестве абсолютного духа. В качестве знания самосознание имеет предмет, в качестве сущности оно — *абсолютный предмет,* а таковой может быть для самосознания, поскольку оно свободно, только свидетельством духа. Дух познается лишь самосознанием в его свободе; следовательно, поскольку это знание свободно, налицо единство самосознания, а абсолютное содержание есть субстанциальное единство; таким образом, единичность просто снимается, вернее, определяется как всеобщее по отношению к единичному, в результате чего это последнее есть теперь лишь в качестве видимости. «Я», это эмпирическое существование, от которого, правда, сущность еще отлична, есть нечто лишенное сущности.

Само субъективное сознание, однако, есть ограниченное, определенное сознание, *особенный дух.* Для этого особенного духа, духа, обладающего определенностью, истина есть также только в этой *определенной* форме. Свойствам субъективного духа соответствует и данная ему объективная истина.

Однако и сознание и знание суть в боге. Знание есть содержание, и от него неотделима форма, которая заключается в том, что это содержание есть предмет сознания. Тем самым мы подошли к проблеме особенного духа. На различных ступенях развития духа вера видоизменяется и определяет себя как различное содержание. Так, даже ребенку с полным основанием говорят о боге,

его творце; тем самым у ребенка возникает представление о боге, о высшем существе. Это представление проникает в сознание с юных лет, правда, в ограниченном виде; в последующем эта основа проходит дальнейшее развитие. Единый дух есть субстанциальная основа вообще; это — дух народа так, как он определен в различные периоды всемирной истории, — это народный дух: он составляет *субстанциальную основу* индивидуума. Каждый человек появляется на свет среди своего народа и принадлежит его духу. Этот дух есть субстанциальное вообще и как бы тождественное от природы: он есть *абсолютная основа* веры. В соответствии с ним определяется то, что считается истиной. Это субстанциальное есть, таким образом, для себя отличное от индивидуумов и есть их *мощь* по отношению к ним как единичным,— в этом своем отношении к ним этот дух есть их абсолютный *авторитет*. Каждый индивидуум, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру своих отцов без своей вины и без своей заслуги, и вера отцов является для индивидуума святыней и авторитетом. Это и составляет основание веры, данное в историческом развитии.

Здесь встает вопрос: как возникает религия? То есть каким образом субстанциальный дух достигает сознания народов? Это уже относится к истории. Начало этого процесса незаметно; те, кому надлежит сказать об этом духе,— пророки, поэты. Так, Геродот говорит, что Гомер и Гесиод дали грекам их богов [32]. Здесь Гомер и Гесиод выступают как авторитеты, но лишь потому, что их высказывания соответствовали духу греческого народа. Этим поэтам предшествовали еще более ранние свидетельства, в которых сквозил первый проблеск божественного духа, ибо то, что мы находим у Гомера, не может быть началом. Трепет перед сверхчувственным на ранних этапах человеческого развития находит еще очень примитивное выражение. Началом служит страх, и, для того чтобы победить его и вызвать благосклонность сверхчувственной силы, создаются магические формулы и слагаются молитвенные гимны. Так постепенно развивалось сознание; те немногие, кто знал, что́ есть божественное, были *патриархи*, *священнослужители*, а в некоторых случаях для сохранения чистоты учения и совершения богослужения выделялась *каста* или какая-либо *семья* [33]. Каждый индивидуум вживается в эти представления и

ощущения, в народе распространяется своего рода духовная инфекция; воспитание сводится к тому, чтобы индивидуум воспринял атмосферу, в которой живет его народ. Так, празднично одетые дети сопровождают взрослых при совершении религиозных обрядов, участвуют в совершении определенных культовых церемоний или выполняют какие-либо поручения и уж во всяком случае запоминают молитвы, выслушивают представления, сложившиеся в данной общине, в народе, усваивают их и вообще воспринимают столь же непосредственно, как они воспринимают манеру одеваться и нравы повседневной жизни.

Таков *естественный авторитет*, но сила его наиболее действенна в духовной сфере. Как бы индивидуум ни кичился своей самостоятельностью, от этого духа ему не уйти, ибо этот дух есть субстанциальное, его собственная духовность.

Сначала этот авторитет совершенно непосредствен и *непредвзят*, он прочно установлен в народе *без каких-либо запретов того, что ему противоречит*. Индивидуумы в этом случае не могут считаться ни свободными, ни несвободными, так как здесь нет противоречия ни рефлексии, ни субъективного мышления. Мы утверждаем, что люди в это *верили;* сами же они не называли это «верой», поскольку такое утверждение уже содержит в себе сознание противоположности.

Однако существуют *различные* формы веры, различные религии, которые могут вступить в коллизию друг с другом. Что касается подобного столкновения, то оно может произойти на почве *представления* и рефлексии, а защита может опираться на основания и *доказательства истины;* но оно может принять и иную форму, когда одни народы принуждают другие народы принять их веру. Тогда вера становится *принуждением* со стороны *государственной власти* либо внутри самого государства, либо и за его пределами. Подобные коллизии приводили к несчетному количеству войн. Сюда относятся, например, войны магометан, религиозные войны между католиками и протестантами, а также преследования еретиков, затем сражения между индусами, сторонниками Шивы и сторонниками Вишну. Во всех этих войнах сражаются за славу Господню, за то, чтобы бог был признан в сознании и была бы признана истина народа. Против подобного принуждения восстает *свобода веры* вообще;

однако эта свобода может занять и такую позицию, при которой она возвышается *над* любым содержанием, утверждающим себя в качестве истины. В таком *формальном* аспекте она в качестве свободы религии как таковой оставляет вне сферы своего внимания то, во что верят. Это — чисто формальное требование свободы, не основывающееся на истине веры, ограничивающееся субъективной свободой и совершенно равнодушное к содержанию. Здесь возникает различие между внутренней глубиной, сферой совести, где «я» есть у себя, и существенным содержанием. Внутренняя глубина человека есть святое, сфера моей свободы, к которой я требую уважения, — это существенное требование, возникающее в человеке, как только в нем пробуждается сознание свободы. Основа здесь уже не субстанциальное содержание веры, а ее форма.

Однако если рассматривать это с точки зрения *абстрактного* мышления, то свобода веры сразу же выступает как *противоречие в самой себе,* ибо, веруя, принимают нечто *данное*, имеющееся налицо; между тем свобода требует, чтобы это было положено, создано мной. В требовании свободы вера в самом деле постигается как *моя* собственная и глубоко внутренняя уверенность. В этой моей уверенности, в которой *моя* убежденность, *моя* вера находят свой источник и свою сферу, я свободен для себя по отношению к другим, какой бы ни была сама вера или те определенные основания, рефлексии и чувства, на которых она воздвигнута, — здесь они значения не имеют. Правда, вера в себе самой еще несвободна, поскольку речь идет о содержании, и только *мышление* стремится к свободе также и по отношению к *содержанию.*

Именно здесь, где свобода распространяется и на *содержание*, происходит *разрыв между мышлением* и *содержанием*, тот разрыв, который мы обнаруживаем уже в Греции во времена Сократа. Мышление есть новое отношение к вере. Дело в том, что здесь форма вступает в отношение с субстанциальностью истины. В христианской религии этот принцип существовал с самого начала: она, с одной стороны, начинается, правда, с некой внешней истории, в которую верят, однако вместе с тем значение этой истории заключается в том, что она есть объяснение природы бога. В соответствии с различением, которое здесь сразу же выступает, Христос — не только

человек с данной судьбой, но и сын божий. Объяснение истории жизни Христа, следовательно, нечто более глубокое, оно дано в мысли и создало *догматику*, учение церкви. Тем самым выдвигается требование внутреннего, мышления. Разрыв между мышлением и верой этим не завершается.

Мышление знает себя свободным не только по форме, но и с точки зрения содержания. Однако свобода в мышлении не есть свобода без авторитета. Мышление обладает определенными принципами, которые, правда, суть его собственные принципы, и к ним оно сводит все; однако сами эти принципы подвержены развитию. Каждое время имеет свои принципы, и в них заключен для него *авторитет*. Сфера, где совершается последний анализ, где нет более предпосланных принципов, есть продвижение к философии.

Религиозное опосредствование веры так, как оно проявляется в культе, есть деятельность, которая создает заранее определенное единство и наслаждение им; тем самым то, что есть в вере в себе, может быть совершено, прочувствовано и потреблено. В этом аспекте воли культ имеет практическое значение, и эта деятельность по своей форме прежде всего ограничена и единична. Часто говорят: человек бесконечен в своей воле; в своем понимании, познании он — конечен. Это ребяческое утверждение; значительно более правильно обратное. В воле человек противостоит другому, он единичен в качестве индивидуума, у него есть цель, намерение, противопоставляемое им другому, он разъединен с другими; здесь, следовательно, и выступает конечность. В своих действиях человек ставит перед собой известную цель, и его действия заключаются в том, что содержание, которое *есть* цель, теряет форму представления, или что цель — вначале субъективная — сбрасывает с себя эту субъективность и обретает объективное наличное бытие.

Поскольку культ есть и *действие,* он имеет в себе *цель,* и эта цель — вера — есть в *себе конкретная реальность божественного* и *сознания.* Культ не должен в своем свершении отрывать что-либо от объективного, изменять его, утверждая в этом себя; его цель есть в себе и для себя абсолютная реальность, причем эта цель не должна быть *создана,* она должна *иметь действительность* только во мне. Поэтому она направлена против меня, против моей особенной субъективности; эта субъективность

не более чем шелуха, которую надо удалить. Я должен быть в духе, а предмет в качестве духа во мне.

Это действование имеет две стороны — милость бога и жертву человека. Перед действованием как милостью бога представление испытывает замешательство в связи со свободой человека. Между тем свобода человека и заключается в знании и волении бога, она есть только благодаря снятию человеческого знания и воления. Так, в акте милости бога человек не подобен камню, эта милость не оказывает лишь практическое воздействие на человека как на некий пассивный материал, который сам в этом не участвует. Напротив, цель, божественное должны осуществиться во мне через меня и то, на что направлено действие, что есть мое действие, есть отказ от меня вообще, от меня, которое не сохраняет больше себя для себя. Эта двойная деятельность есть культ, и его цель есть бытие бога в человеке.

Я должен сделать себя таким, чтобы дух жил во мне, чтобы я был духовен. Это моя, человеческая работа, ее же совершает бог со своей стороны. Он движется к человеку и есть в нем посредством снятия человека. То, что является как мое действование, есть, следовательно, действование бога, и наоборот. Это противоречит, правда, чисто моральной точке зрения Канта и Фихте[34]. Они полагают, что добро *должно* быть сначала создано, реализовано; причем с такой определенностью, чтобы при этом было сохранено и *долженствование*, как будто бы добро не существует уже в себе и для себя. При таком понимании вне меня есть мир, оставленный богом, и этот мир ждет, чтобы я привнес в него цель, добро. Круг морального действия ограничен. В религии, напротив, добро, примирение получают *абсолютное завершение,* причем в себе и для себя самих. Божественное единство духовного и природного мира *предпослано* — к последнему относится и особенное самосознание,— речь идет только *обо мне,* только я *противостою* единству; я должен сбросить свою субъективность и принять участие в том творении, которое вечно совершается, обрести в нем свою участь. Добро тем самым есть не долженствование, а божественная сила, вечная истина.

Когда в наши дни все время стремятся пробудить в людях веру и все пересуды направлены только на то, чтобы люди поняли, сколь горестна их участь, и таким образом уверовали бы в бытие бога, то это не только

не имеет ничего общего с культом, но постоянное *стремление пробудить религию* вообще находится вне религиозной сферы. Культ находится внутри религии, и знание, что бог есть и что он есть действительность, есть та сфера, где я должен лишь ассимилироваться. Поистине достойны сожаления люди, которые живут в такое время, когда их призывают удовлетвориться вечным повторением того, что бог есть!

Поскольку культ предполагает в-себе-и-для-себя-бытие последней конечной цели мира и, исходя из этого предположения, направлен против эмпирического самосознания и его особенных интересов, то в нем содержится *негативный момент,* но таким образом, что сама практическая деятельность субъекта в себе сводится к устранению его эмпирической, особенной субъективности. Это, следовательно, есть понятие культа *вообще,* в основе которого лежит определение того, что называется верой.

II. Определенность и особенные формы культа

В вере заключено понятие самого абсолютного духа. Это содержание как понятие есть прежде всего для нас — мы постигли его так; однако тем самым оно еще не положено как таковое в существовании. Понятие есть нечто внутреннее, субстанциальное, и в качестве такового оно имеется только посредством нас, в нас, в нашем познании в понятиях; однако в *сущем самосознании* вообще идея еще не имеет эту форму (Gestalt) и это содержание. Тем самым идея есть прежде всего в качестве понятия, в качестве тождественной субъективному самосознанию субстанции, и субъективное самосознание имеет в предмете свою сущность, свою истину. В идее субъект существенно постигается как свободный, но имеет вначале лишь относительную свободу, свободу субъекта по отношению к своей всеобщей сущности, таким образом, он не отделяет себя от нее и не утверждает себя в определенности, противоположной этой его всеобщности, но существует только в не знающем препятствий континууме со своим предметом. Или, другими словами, свобода есть только эта формальная свобода субъекта, при которой сознание субъекта соответствует его понятию. Ме-

жду тем истинная вера, по данному ранее определению, предпосылает абсолютной свободе духа самосознание, сознание того, что человек, по своему основному определению, свободен в *себе* и *для себя* и знает себя как бесконечную личность. Однако если это самосознание еще *непосредственно,* то оно свободно только формально и связано еще *естественной определенностью.* Оно не есть сознание своей бесконечной свободы. Бог сам не есть непосредственно как дух, не есть также и сознание о нем. Поэтому сама свобода и примирение в культе — прежде всего *формальное примирение* и *формальная свобода.* Для того чтобы субъект был соразмерен своему понятию, необходимо, чтобы его понятие, абсолютный дух *в качестве духа,* было бы для субъекта предметом, ибо субъективный дух может быть свободным в самом себе лишь постольку, поскольку он соотносится со своей сущностью в этом абсолютном содержании. Истинное заключается в том, что он остается для себя абсолютным и в качестве бесконечной субъективности обладает сознанием своей бесконечной ценности для себя и сознанием того, что он — предмет бесконечной любви бога.

В соответствии с поясненным выше представлением о боге развивается и культ. Бог есть, во-первых, *единство природного* и *духовного;* во-вторых, *абсолютное единство,* которое само *духовно.* Этому различию соответствуют определенные стороны культа.

1. Бог непосредственно определен как некая абстрактность, содержащая в себе *природную определенность,* но не как абсолютный, бесконечный дух. Поскольку эта природная определенность в нем положена, он содержит ее в себе аффирмативно, он, правда, есть единство этой природной определенности и духовного, но поскольку эта природная определенность продолжает *существовать,* то и единство их обоих непосредственно, оно — лишь природное, а не подлинно духовное единство. Тело человека — такая же его аффирмативная составная часть, как и душа; поэтому и говорят, что человек *состоит* из тела и души,— в таком понимании единство тела и души есть также лишь природное непосредственное единство.

И в культе человек определен вместе с *непосредственной природностью,* или с несвободой свободы. Ввиду того что человек есть лишь нечто *естественно свободное* (определение, которое, собственно говоря, внутренне противоречиво), отношение человека к его предмету, его сущ-

ность, его истина суть также подобное *природное единство,* а основное определение его веры, его культа состоит в том, что оно есть такое непосредственное отношение, или изначальное примирение со своим предметом. Такова определенность культа во всех тех религиях, где абсолютная сущность бога еще не открыта, и в них человек еще не свободен в своей свободе. Так, в языческом культе, который не нуждается в примирении, культ есть то, что человек представляет себе как повседневную жизнь, он живет в этом субстанциальном единстве, культ и жизнь не разделены, и мир абсолютной конечности еще не противопоставил себя бесконечности. Так, у язычников царит сознание своего блаженного состояния, сознание того, что бог в качестве бога народа, города им близок, чувство, что боги благосклонны к ним и даруют им наслаждение наилучшим. Афиняне, считая Афину господствующей над ними божественной силой, вместе с тем ощущают свое исконное единство с ней и видят в богине духовную силу своего народа.

На первой ступени непосредственного единства конечного и бесконечного *самосознание* еще не достигло тотальности, поэтому и различение еще недостаточно серьезно. Правда, негативность должна вообще быть налицо, но поскольку она не есть собственное создание самосознания, то негативное исключено из внутреннего отношения субъективности, оно находится вне этой сферы и в качестве царства мрака и зла должно быть *исключено из непосредственного единства.* Может возникнуть также борьба и столкновение с этим негативным, но таким образом, что эта борьба будет представлена скорее как внешняя *война,* а вражда и прекращение ее не создадут существенного момента самосознания. Поэтому на этой ступени и нет подлинного примирения, ибо оно предполагает абсолютное раздвоение сознания.

Следовательно, культ определен здесь по существу *не как нечто особое,* обособленное от повседневной жизни, но как постоянная жизнь в сфере света и добра. *Временна́я жизнь* с ее потребностями, эта непосредственная жизнь, *сама есть культ,* и субъект еще не различает свою существенную жизнь от поддержания своей временно́й жизни и от обязанностей своего непосредственного конечного существования.

На этой ступени должно существовать *отчетливое сознание* своего бога как такового, возвышение до мысли

об абсолютной сущности и благоговейное поклонение ей. Однако прежде всего это — *абстрактное отношение для себя,* куда не вступает конкретная жизнь. Как только отношение культа принимает более *конкретную форму,* оно включает в себя всю *внешнюю действительность индивидуума;* и обычная, повседневная жизнь в ее полном объеме — еда, питье, сон,— и все действия, направленные на удовлетворение потребностей человека, соотносятся с культом, а последовательность всех этих действий и свершений составляет святую жизнь.

Однако поскольку этим деяниям свойственны *внешние черты* и направленность на удовлетворение *потребностей,* то при возвышении их до существенного единства им должно быть уделено *особое внимание,* и посредством исключения произвола достигается то, что они совершаются продуманно и степенно. В результате этого самые тривиальные жизненные действия обретают торжественность и достоинство. Конкретное существование конечной жизни еще не встречает равнодушия. Оно еще не сведено свободой до чего-то чисто внешнего, поскольку свобода внутреннего еще не дала себе самостоятельной сферы. Все действование повседневной обыденной жизни еще полностью находится в отношении с религиозной сферой и считается субстанциальным. Для того чтобы придать тому действованию, которое мы рассматриваем как случайное, соразмерность форме субстанциальности, необходимо совершать его торжественно, спокойно и с необходимой регулярностью и упорядоченностью. Все это в обобщенном виде определено в предписаниях, ощущение случайности здесь еще отсутствует, так как конечное еще не отъединилось для себя и не создало себе свою сферу действий. Восточный человек, разделяющий подобную точку зрения, рассматривает свое тело, конечные дела и их выполнение не как свои собственные, а как *служение другому* — всеобщей, сущностной воле. Поэтому он привносит в свои самые ничтожные дела достоинство и степенность, стремясь совершить их с тем достоинством, которое соответствует всеобщей воле.

Однако эта торжественность не более чем *форма,* а содержанием остается *действование* и *бытие конечного,* поэтому противоположность по существу не снята. Поскольку тем самым упорядоченность при совершении повседневных действий есть лишь внешняя форма этого конечного содержания, *действительное различие* внеш-

ней жизни и того, что есть абсолютный предмет для сознания, еще существует. Субъективное существование должно быть, следовательно, *решительно* снято, и способ, которым это достигается, относится к *рефлектированию конечности и ее противоположности бесконечному.* Однако и отрицание конечного может произойти только *конечным способом.* Это обычно в общей форме называют *жертвой.*

Жертва непосредственно содержит в себе *отказ от непосредственной конечности*: принося жертву, человек стремится засвидетельствовать, что конечность *не* должна быть мне *свойственна,* что я отвергаю для себя эту конечность. Следовательно, на этой стадии религиозного самосознания жертва есть действительная жертва. Поскольку здесь еще нет душевной глубины, отрицание не может открыться во *внутреннем процессе.* Жертва не есть внутреннее преобразование, преобразование сердечных и природных склонностей; поскольку субъект есть *для себя* то, что он есть в непосредственном обладании собой, он, отказываясь в культе от своей конечности, отказывается от непосредственного обладания и природного наличного бытия. В этом смысле духовная религия не знает жертвы; то, что в ней именуется жертвой, может быть таковой лишь в переносном смысле.

Жертва может состоять в простом *почитании, прославлении,* в утверждении, что я не имею ничего присущего лично мне, но отказываюсь от него, мысля себя в отношении с абсолютным. Тот, кому все это передается, не станет от этого богаче, но субъект обретает тем самым сознание снятой разорванности, и его деятельность становится поэтому *радостной.* В этом заключается для людей Востока вообще смысл даров: ведь подданные и покоренные приносят царю дары не для того, чтобы обогатить его, — ему и так отдано все и принадлежит все.

Жертва может принять определение *очистительной жертвы,* необходимость которой возникает вследствие *определенного* осквернения. Здесь нет *греха в собственном смысле слова*; определенные очистительные жертвы присоединяются к конечным действиям вообще. Это и *не эпитимья, не наказание,* цель этих жертв не есть духовное обращение (Bekehrung), и они вообще не воспринимаются как понесенный убыток или ущерб. Речь идет совсем не о том, что совершённое зло требует того, чтобы

виноватый в свою очередь испытал зло. Все эти определения могут возникнуть лишь на основе представления о правомочности субъекта — представления, которого здесь вообще еще нет. С нашей точки зрения, подобные жертвы рассматривались бы как потеря, поскольку они связаны с отказом от собственности. Однако подобные воззрения чужды рассматриваемой точке зрения: здесь жертва по существу лишь нечто *символическое*. Произошло осквернение, и его надо устранить таким же непосредственным способом. Субъект не может сделать содеянное несодеянным, не может и раскаяться в том, что он поступил таким образом. Поэтому неизбежно должен произойти своего рода *обмен,* отказ от чего-то другого вместо того существования, о котором, собственно говоря, шла речь. То, что принесено в жертву, может обладать значительно меньшей ценностью, чем то, что я сохраняю, что я приобрел. Так, урожай, собранный мной, животное, убитое мной, я сохраняю, но если следует показать, что владение это не имеет для меня серьезного значения, то это совершается символически. Здесь речь идет не о том, что то, что я делаю, *не* должно быть содеянным, ибо мои действия *необходимы*; жертва лишь снимает эту *конечность вообще*, это *для-меня-бытие*.

Всеобщий характер этих действий, связанных с богослужением, есть то, что мы называем *церемониалом*. Этот церемониал заключается в том, что повседневные, обыденные действия — так, как мы их воспринимаем,— суть одновременно действия необходимые и определены в качестве таковых предписаниями. Мы вправе относиться к ним, как нам заблагорассудится, или бессознательно следовать привычке. Мы не видим также нужды в очищении, ибо действия, подобные сбору урожая или убою скота, необходимы. Поскольку, далее, в этих жертвах и очищениях содержится отношение к религиозной стороне, то любому различию приписывается важное значение. Различные продукты также рассматриваются не только по отношению к вкусу или здоровью. Применительно к очищению и жертве имеет значение и *различие комбинаций*: то действие, посредством которого совершается очищение от другого действия, может *не иметь прямого отношения* к нему, и комбинация может поэтому быть лишь *случайной* и *внешней*. В этом состоит неприятная *узость* и *педантичность* этого культа. Если в этих церемониях и комбинациях есть или когда-либо был *смысл*, то смысл

этот *тривиален* и *поверхностен*; когда же эти действия превращаются в *привычку*, то они *теряют* и тот незначительный смысл, который, быть может, был в них заключен.

Эта точка зрения предусматривает и определенное *наказание*, поскольку действия, противоположные определенному предписанию, должны быть сняты, так как произошло нарушение предписания. Наказание за подобного рода нарушение также является *нарушением*, поэтому необходимо принести какую-либо жертву в виде жизни, имущества и т. п. Однако это наказание носит характер сухого, *формального наказания* подобно наказаниям гражданских законов. Они не направлены непосредственно на исправление преступника, тогда как церковное наказание в нашем понимании есть такое наказание, существенная цель которого — исправление и обращение наказанного. Подобное нравственное или, скорее, религиозное значение наказания неизбежно должно отсутствовать на этой стадии. Здесь *гражданские и государственные* законы вообще *тождественны религиозным законам*. Государственный закон есть закон свободы, он предполагает личность и человеческое достоинство и относится по существу к воле; при этом здесь сохраняется сфера *произвольного* решения по поводу случайных безразличных вещей. Однако на рассматриваемой нами ступени подобное разделение еще отсутствует, и речь в общем идет о *простой необходимости*.

От конечного бытия и действования, которые описываемый здесь культ соотносит с сущим в себе и для себя, отличается также иным способом определенное действование, *целенаправленное* действование. Если совершение действий, непосредственно относящихся к нашим потребностям, не связано с какой-либо целью, а регулируется непосредственно, то целенаправленная деятельность, напротив, есть не только вызванная нашими потребностями привычная деятельность, но определена *представлениями*. Она также остается еще конечной, поскольку ее цель конечна; однако поскольку в основе ее лежит принцип, согласно которому *конечное* должно быть *поднято до бесконечности*, то и эти конечные цели неизбежно должны быть доведены до уровня *бесконечной цели*. Это совершает религиозная *деятельность*, создающая благочестивые деяния, предназначенные не для достижения конечной цели, а для того, чтобы быть тем, что есть

в себе и для себя. Подобная деятельность и есть здесь культ как таковой. Его деяния и творения не следует уподоблять нашим церквам, построенным только потому, что они нужны; эта деятельность, смысл которой в *чистом созидании* и в *непрерывности,* есть сама своя цель и поэтому не может быть приостановлена.

Подобная деятельность может быть различной по своему характеру и по степени — от простого движения тела в танце до колоссальных, превосходящих все наши представления памятников. Смысл этих последних творений религиозной деятельности заключается в том, что они будут воздвигаться вечно, ибо если одно поколение считает работу законченной, то следующее опять начинает ее сначала.

Определяющим для этих творений еще не является *свободная фантазия*; они должны быть прежде всего *невероятными* и *колоссальными.* Создание по существу еще связано с *природным* и *данным,* и свобода этой деятельности ограничивается тем, что она может преступать меру и доводить данные ей образы до невероятных форм и размеров.

Все эти творения также относятся к *сфере жертвенности.* Ибо и здесь, как в жертве, цель есть всеобщее, перед лицом которого субъект в своей деятельности должен отказаться от своей особенности (die Eigenheit) и своих интересов. Деятельность как таковая вообще есть не что иное, как *отказ* от чего-либо, но уже не от внешних вещей, а от *внутренней субъективности.* Этот отказ и это жертвование, заключенные в деятельности, вместе с тем, будучи деятельностью, совершают объективацию, создают нечто, но не так, что продуцированное ими бытие выходит только из меня,— создание это происходит в соответствии с *содержательной целью.* Труд человека, посредством которого единство конечного и бесконечного совершается лишь постольку, поскольку оно прошло через дух и вышло из его деятельности,— уже более значительная жертва по сравнению с той, которая являла собой лишь отказ от непосредственной конечности. Ибо в этом созидании жертва носит характер *духовной деятельности,* и в нем содержится напряжение, которое в качестве отрицания особенного самосознания удерживает заключенную во внутреннем (im Innern) и в представлении цель и создает для созерцания внешнее выражение,

До сих пор мы рассматривали культ на этой стадии, как он выходит из *предпосланного единства самосознания* и *предмета*. Однако здесь часто наблюдается и *отклонение от этого первоначального единства*, от этого умиротворения или недостатка потребности в умиротворении. Отклонения эти отчасти вызываются произволом субъекта, наслаждением, которое индивидуум испытывает в своем мире, ибо он еще не есть духовное самосознание, следовательно, обладает еще склонностями, вожделением; или же эти отклонения приходят с другой стороны, вызываются силами природы, несчастьем людей, индивидуума, народов, государств. После подобных нарушений единства для его восстановления всегда необходимо серьезное отрицание.

Тогда появляется *разорванность божественного* и *человеческого*, и смысл культа уже не в наслаждении этим единством, а в снятии раздвоения. Однако и здесь еще сохраняется предпосылка в себе и для себя сущего примирения.

2. Эта *разорванность* первоначально выступает в сфере природы и проявляется тогда как *внешняя беда*, претерпеваемая народом: бог здесь — субстанциальная сила, сила, господствующая в сфере духа и природы. Когда в стране неурожай, чума, когда она испытывает военные неудачи или бедствия другого рода, то культ направлен на то, чтобы вновь обрести прежнюю благосклонность богов. Здесь *несчастье* означает разделение, оно касается лишь природной сферы, внешнего состояния телесного наличного бытия, того, что внешние обстоятельства не соответствуют представлению о счастье. Отправной точкой здесь служит предпосылка, что это природное состояние не *случайно* по своему характеру, но зависит от некоей высшей силы, которая определяет себя в качестве бога: оно положено, создано богом. Последующее определение сводится к тому, что воля, породившая несчастье, находится в некоем *моральном отношении*, что человек или народ несчастлив, *потому что* этот человек или этот народ виноват, потому что он *заслужил* это своими *действиями*. Именно поэтому нарушается естественный ход развития, и цели людей не достигаются — природа враждебно противостоит пользе и благополучию людей. При подобном разделении необходимо восстановить единство между божественной волей и целями людей. Культ принимает, таким образом, форму *искупления*; оно совершается по-

средством покаяния и эпитимьи, посредством жертв и церемоний, призванных засвидетельствовать, что человек самым серьезным образом намерен отказаться от своей особенной воли.

Здесь в основе лежит воззрение, что бог — сила, господствующая над природой, что природа подчинена высшей воле. Вопрос, который в этой связи возникает, сводится только к тому, в какой мере божественная воля проявляет себя в ходе природных событий и как обнаружить в них бога. Данная точка зрения исходит из предпосылки, что сила природы не только *естественна,* но содержит в себе цели, чуждые ей как таковой, а именно *цели добра,* которые связаны с благополучием людей и от которых это благополучие зависит. Это и мы признаем истинным; однако добро есть нечто *абстрактное,* всеобщее. Когда люди говорят о добре для себя, они имеют в виду свои *особенные личные цели* и постигают добро в ограниченном природном наличном бытии. Однако, спускаясь таким образом от божественной воли к особенным целям, люди вступают в царство *конечности* и *случайности.* Набожность, благочестивая мысль, согласно которой единичное несчастье находится в зависимости от блага, правда, тоже возносится от единичного к богу, к всеобщему; тем самым признается превосходство всеобщего над особенным. Однако вслед за тем это всеобщее применяется к особенному, и в этом коренится недостаток этого представления. Народы, на которые обрушились бедствия, ищут проступки, послужившие тому причиной; затем они ищут защиты у силы, определяющей себя в соответствии с целями. Если даже согласиться с наличием подобного всеобщего, то уж применение его к особенному ведет к заблуждению.

К недостаткам, которые мы встречаем на этой первой ступени, относится то, что *единство* проявляется как нечто *ограниченное*; оно может быть разорвано; оно не *абсолютно*, так как оно изначально, нерефлектированно. Над этой предпосланной, непосредственной и тем самым подверженной разрушению гармонией, над торжественностью ее восхваления и наслаждением ею парит нечто более высокое, наивысшее, ибо изначальное единство есть лишь естественное единение и тем самым ограниченное для духа; дух, отягощенный природным, не обладает той реальностью, которая присуща ему в соответствии с его понятием. Этот *разлад* должен наличествовать *для созна-*

ния, ибо оно есть в себе мыслящий дух; в нем должна проявиться потребность в *абсолютном единстве*, которое парит над удовлетворенностью, наслаждением, остающимся, однако, *абстрактным*, так как наполненная живая основа есть указанная изначальная гармония. Над этой сферой парит разорванность, не получившая разрешения, в радость живого единства вторгается непреходящая нота грусти и боли; *судьба*, неведомая сила, неодолимая необходимость, не узнанная, но признанная, не ведающая примирения, судьба, которой подчиняется сознание, но подчиняется, только отрицая самое себя,— парит над богами и людьми. Это — момент, связанный с данным определением самосознания.

Именно здесь и выступает особенная сторона культа. В указанном первом единстве отрицание субъекта случайно и поверхностно; и только ощущение печали, мысль о необходимости, которая есть нечто негативное по отношению к этому живому единству, парит над ним. Однако сама эта негативность должна стать действительной и утвердить себя как нечто высшее по отношению к тому единству. Эта необходимость не остается простым представлением, она серьезна для человека; природный человек преходит, смерть стоит перед ним, безотрадная судьба уничтожает его, ибо именно примирение, единство не есть единство внутреннего, глубинного, природная жизнь еще остается существенным моментом, человек не отказался от нее, раздвоение еще не зашло далеко, еще сохранено единство природного и духовного, в котором первое сохраняет аффирмативное определение. Эта судьба должна быть в представлении субъективно преобразована в аффирмативное; так, маны суть непримиренное, которое должно быть примирено, их смерть в ее несправедливости должна быть отмщена. Это — почитание *мертвых*, существенная сторона культа.

3. Более высокая ступень культа по сравнению с вышеназванной та, где *субъективность* приходит к *сознанию своей бесконечности в себе*; здесь религия и культ полностью переходят в сферу *свободы*. Субъект знает себя как бесконечное и как субъект. Для этого необходимо, чтобы то, что раньше было нераскрытым, содержало в себе самом в качестве момента свое бытие как единичность, которая тем самым обретает абсолютную ценность. Однако единичность имеет ценность только в качестве этой абсолютной и, следовательно, совершенно *всеобщей*

единичности. Здесь индивидуум наличествует лишь через снятие *своей непосредственной единичности,* посредством которого он создает в себе абсолютную единичность, и поэтому свободен в самом себе. Эта свобода возникает как движение в нем абсолютного духа посредством снятия природного, конечного. Тем, что человек достиг сознания бесконечности своего духа, он положил *глубочайшее раздвоение по отношению к природе вообще* и *по отношению к себе*; оно-то и создает сферу истинной свободы. Знание абсолютного духа привело к установлению самой резкой противоположности по отношению к конечности, и это раздвоение есть носитель примирения. Здесь уже нет речи о том, что человек добр от природы, т. е. добр непосредственно, и примирен с абсолютным духом, напротив, здесь утверждается обратное: именно потому, что его понятие есть абсолютно свободное единство, его природное существование непосредственно проявляет себя как противоположное и тем самым подлежащее снятию. Естественность, непосредственное веление сердца, есть то, от чего следует отказаться, ибо этот момент не дает духу свободы, и он в качестве естественного духа не положен самим собой. Если сохраняется естественность, то дух не свободен; то, что он есть, он тогда есть не посредством самого себя, для себя, но преднаходит себя таковым. Напротив, в упомянутой высокой сфере все то, чем человек должен быть, заключено в сфере свободы. Здесь культ по существу переходит в область *внутреннего,* здесь должно разорваться сердце, т. е. здесь следует отказаться от *естественной воли,* естественного сознания. С одной стороны, человек кается в *действительных грехах*, т. е. в тех, которые в качестве единичных суть нечто случайное и не служат выражением человеческой природы как таковой; с другой стороны, однако, в абстракции конечности и бесконечности, в этом *всеобщем противоположении,* конечное как таковое, конечное вообще есть зло. Разъединение, изначально заключенное в человеке, должно быть снято. И в самом деле, естественная воля не есть та воля, которой она должна быть, ибо она должна быть свободной, а воля вожделения не свободна. Дух не есть от природы то, чем он должен быть, он становится таковым лишь посредством свободы; это находит свое выражение в утверждении, что человек *от природы зол.* Однако виновным человек оказывается лишь в том случае, если он останавливается на своей естественности. Право, нравст-

венность не есть естественная воля, ибо в естественной воле человек своекорыстен, исходит лишь из своей единичности как таковой. Посредством культа, следовательно, зло должно быть снято. Человек не должен быть невиновен в том смысле, что он ни добр, ни зол. Подобная естественная невинность не исходит из свободы человека. Человек воспитывается для свободы, которая существенна лишь в том случае, если она стремится к сущностной воле, которая и являет собой добро, право, нравственное.

Свободным человек должен стать, т. е. человеком права и нравственности, и он должен стать таковым посредством воспитания. Это воспитание определяется в указанном представлении как преодоление зла, тем самым оно положено в сферу *сознания,* тогда как воспитание совершается бессознательно. В данной форме культа налицо снятие противоположности между добром и злом; природный человек здесь представлен злым, однако зло есть сторона разорванности и отчуждения, и это отчуждение следует подвергнуть отрицанию. При этом предполагается, что примирение само по себе уже совершено́. В культе человек создает для себя эту уверенность и присваивает это совершённое в себе примирение. Однако совершено́ оно в боге и богом, и эту божественную реальность должен присвоить человек.

Присвоение примирения совершается, однако, посредством отрицания отчуждения, следовательно, посредством *отречения.* Тогда встает следующий вопрос: от чего, собственно говоря, должен отречься человек? Отречься следует от своей особенной воли, от своих вожделений и природных стремлений (Naturtrieben). Однако это может быть понято так, что природные стремления должны быть искоренены, а не только очищены, что живая воля должна быть уничтожена. Это совершенно неверно: истина заключается в том, что очищено должно быть лишь *нечистое содержание,* т. е. содержание стремлений должно быть приведено в соответствие с нравственной волей. Напротив, неправильно требование, возникающее при абстрактном понимании этого отречения, требование снять инстинкт жизни как таковой. К тому, что свойственно природе человека, принадлежит и его имущество, его собственность; оно принадлежит его воле. С этой точки зрения можно было бы требовать и того, чтобы человек отказался и от своего имущества, или требовать безбрачия. Человеку принадлежит также свобода, совесть; если

идти дальше по этому пути, то можно потребовать от человека и отказа от его свободы, от его воли, можно довести его таким образом до состояния тупого, безвольного существа. Такова крайность подобного требования. Сюда относится также и требование, чтобы я сделал свои действия несодеянными и стер бы в душе следы своих дурных поступков: тогда отречение заключается в том, что я не рассматриваю известные совершённые мною действия как свои, что я считаю их несодеянными, т. е. *раскаиваюсь* в них. Во времени, правда, эти поступки ушли в прошлое, они уничтожены временем; однако по своему внутреннему содержанию, поскольку они принадлежат моей *воле,* они еще сохраняются в глубине моей души, и уничтожение их означает, следовательно, отказ от той настроенности духа, в которой они идеально существуют. Если наказание есть уничтожение зла в действительности, то это уничтожение их идеального существования есть *покаяние* и *раскаяние*; дух может совершить это отречение, так как он обладает энергией, с помощью которой он может изменить себя в себе и уничтожить в себе максимы и интенции своей воли. Если человек отрекся таким образом от своего эгоизма и от раздвоенности с добром, то он обрел примирение и через опосредствование — мир в себе. Тогда здесь, в субъекте, дух является таким, как он истинно есть в себе и для себя и соответственно своему содержанию, и это содержание уже не есть нечто потустороннее,— в нем свободная субъективность имеет свою сущность в качестве предмета. Тем самым культ есть, наконец, *наличность* (die Gegenwärtigkeit) содержания, которое и составляет абсолютный дух, вследствие чего история божественного содержания есть по существу также *история человечества,* движение бога к человеку и человека к богу. Человек знает, что он существенно содержится в этой истории, переплетен с ее моментами; когда он в созерцании погружается в нее, его погруженность есть сопутствование движению содержания, этому процессу, и он познает достоверность содержащегося здесь примирения и наслаждается им.

Когда это преобразование субъективности, это очищение сердца от его непосредственной природности полностью закончено и создано то устойчивое состояние, которое соответствует *всеобщей* цели этого преобразования, оно находит свое завершение в виде *нравственности*, и

на этом пути совершается переход религии в *нравственность*, в *государство*.

Тем самым обнаруживается та связь, которую иногда именуют также *отношением религии к государству;* эту проблему мы рассмотрим более подробно.

III. Отношение религии к государству

1. Государство есть истинный образ действительности; в нем истинная нравственная воля воплощается в действительность и дух живет в своей истинности. Религия есть божественное знание, знание человека о боге и знание себя в боге. Это есть божественная мудрость и область абсолютной истины. Но есть и другая мудрость, мудрость мира, и об отношении этой мудрости к божественной мудрости здесь и пойдет речь.

В общем религия и основа государства — одно и то же: они *тождественны в себе и для себя*. В патриархальном отношении, в иудейской теократии, они еще не различены и еще внешне тождественны. Однако они вместе с тем и различны; в ходе дальнейшего развития исторического процесса они строго разделяются, однако затем вновь полагаются как истинное тождество. В себе и для себя сущее единство очевидно уже из сказанного. Религия есть знание высшей истины, и эта истина в ее более точном определении есть *свободный дух*; в религии человек свободен перед богом; поскольку он приводит свою волю в соответствие с божественной волей, он не противостоит высшей воле, но обретает в ней самого себя; он свободен, поскольку он достиг в культе снятия раздвоения. Государство есть лишь *свобода в мире,* в действительности. Здесь в сущности все дело заключается в том, каково понятие свободы, сложившееся в самосознании народа, ибо в государстве реализуется понятие свободы, и в эту реализацию в качестве ее существенного компонента входит сознание сущей в себе свободы. Народы, не ведающие о том, что человек свободен в себе и для себя, живут в состоянии отупения как со стороны их государственного устройства, так и со стороны их религии. В религии и государстве — одно понятие свободы. Это одно понятие есть самое высшее из того, что дано человеку, и оно реализуется человеком. Народ, имеющий плохое понятие о боге, имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы.

Подробное рассмотрение этой связи между государством и религией относится, собственно говоря, к области философии истории. Мы же ограничимся здесь рассмотрением определенной формы этой связи — тем, как она являет себя представлению, как она в представлении запутывается в противоречиях и наконец приходит к противоположности обеих сторон, которая вызывает большой интерес в новое время. Поэтому мы рассмотрим эту связь сначала

2. так, как она *представляется.* Люди сознают эту связь, но не как *абсолютную связь* в философском понимании; они сознают ее в общей форме и в представлении. Представление об этой связи находит свое выражение в высказывании, что законы, власть, государственное устройство *от бога, даны богом;* тем самым им придан авторитет, причем самый высший авторитет, доступный представлению. Законы суть развитие понятия свободы, которое, отражаясь таким образом в наличном бытии, имеет своей основой и истиной понятие свободы так, как оно постигается в религии. Тем самым смысл приведенного утверждения в том, что эти законы нравственности суть вечные и неизменные правила, регулирующие поведение людей, что они не произвольны, но будут существовать, пока существует религия. Представление о подобной связи мы находим у всех народов. Это может быть выражено и в иной форме, а именно что, следуя законам и повинуясь распоряжениям правительства, силам, конституирующим государство, люди повинуются воле бога. Это положение отчасти правильно, но вместе с тем опасно тем, что может быть понято в чисто абстрактной форме, без определения того, в чем сущность законов и какие законы целесообразны в качестве основы государственного устройства. В таком формальном выражении это положение может означать, что следует повиноваться законам, *какими бы они ни были.* Таким образом, управление и законодательство полностью отдаются во власть правительства и зависят от его *произвола.* Подобное отношение встречается в *протестантских* государствах, и только здесь оно и может быть, ибо в этих государствах существует упомянутое единство религии и государства. Законы государства считаются разумными и божественными именно ввиду этой *предпосланной исконной гармонии,* и религия не имеет своих принципов, которые противоречили бы законам, установленным госу-

дарством. Ввиду того, однако, что все это не идет дальше чисто формальной стороны дела, создается полная свобода для произвола, тирании и угнетения. Это особенно отчетливо проявилось в Англии (при последних королях дома Стюартов), где было выдвинуто требование *пассивного послушания* и провозглашено, что король ответствен в своих действиях только перед богом. При этом предполагалось, что только королю доподлинно *известно,* что́ существенно и необходимо для государства, ибо определение его, его воли заключается в том, что ему *непосредственно открыта* воля бога. Однако дальнейшая последовательная разработка этого принципа привела к тому, что он обернулся своей *противоположностью,* ибо у протестантов нет различения между священниками и мирянами, священникам не дана привилегия обладания божественным откровением, в еще меньшей степени подобная *привилегия* может быть передана одному светскому лицу. Поэтому принципу божественного права короля противопоставляется принцип, согласно которому это право принадлежит каждому мирянину. И в Англии вышла на политическую арену протестантская секта, утверждавшая, что ей силою божественного откровения внушено, как надлежит управлять государством [35]. Следуя этому указанию господню, члены этой секты подняли восстание и казнили своего короля [36]. Если в целом нет никакого сомнения в том, что законы установлены божественной волей, то не менее важно действительно познать божественную волю, причем это познание не есть особая привилегия отдельных лиц, но доступно всем.

Познать, что́ есть разумное,— дело образованной мысли, и особенно дело философии, которую в этом смысле можно с полным основанием называть жизненной мудростью. Каковы были внешние обстоятельства, связанные с установлением истинных законов (были ли они даны правителем добровольно или под нажимом оппозиционных сил), значения не имеет; развитие в человеческом обществе понятия свободы, права и гуманности необходимо для себя. Следовательно, если исходить из истины, что законы выражают божественную волю, то особенно важно определить, *каковы эти законы.* Принципы как таковые — лишь абстрактные мысли, истина которых определяется только в ходе их развития; в своей абстрактной форме они — совсем неистинное;

3. наконец, государство и религия могут пребывать в *раздвоении* и иметь *различные законы*. Основа светской жизни и основа религии различны, и здесь может проявиться и различие принципов. Религия не остается в своей замкнутой сфере, она обращается к субъекту, создает для него предписания, относящиеся к его религиозной жизни, но распространяющиеся также и на его деятельность в целом. Эти религиозные предписания могут отличаться от основных положений права и нравственности, действующих в государстве. Противоположность эта находит свое выражение в утверждении, что сферой религии является *святость*, сферой государства — *право* и *нравственность*. В одном случае якобы дано определение для *вечности*, в другом — для временно́й жизни и временно́го благополучия, которые должны быть принесены в жертву ради вечного блаженства. Таким образом, устанавливается *религиозный идеал*, царство небесное на земле, т. е. *абстракция духа* по отношению к *субстанциальной стороне действительности;* основное определение здесь — *отречение* от действительности, а тем самым борьба и бегство от мира. Субстанциальной основе, истинному противополагается нечто иное, долженствующее быть более высоким.

Первое проявление нравственности в субстанциальной действительности есть *брак*. Любовь, которая есть бог, есть в действительности любовь в браке. В качестве первого явления субстанциальной воли в налично сущей действительности эта любовь имеет естественную сторону, но вместе с тем она есть нравственный долг. Этому долгу противопоставляется как нечто высшее отречение, *безбрачие*.

Во-вторых. Человек в качестве единичного существа вынужден бороться с необходимостью, установленной природой. Его нравственный долг — завоевать самостоятельность посредством своей деятельности и рассудка, ибо по своей природе человек зависит от целого ряда обстоятельств; он вынужден поддерживать свое существование с помощью своего духа, своей правоспособности и таким образом освободиться от своей зависимости от природы; в этом заключается *добропорядочность* (Rechtschaffenheit) человека. Противопоставляемый этому мирскому долгу долг религиозный требует, чтобы человек не действовал указанным образом и не обременял себя подобными заботами. Вся сфера деятельности, все

действия, связанные с предпринимательством, промышленностью и т. п., тем самым отвергаются; человеку не должно ставить перед собой подобные цели. Однако в данном случае необходимость оказывается более разумным стимулом, чем подобные религиозные воззрения. С одной стороны, человеческая деятельность представляется как нечто несовместимое со святостью; с другой — от человека даже требуют, чтобы он не только не приумножал посредством своей деятельности свое имущество, но роздал то, что у него есть, *бедным* и в первую очередь церкви, т. е. тем, кто ничего не делает, не работает. Итак, то, что в мирской жизни высоко почитается как добропорядочность, здесь отвергается как несовместимое со святостью.

В-третьих. Высшая нравственность в *государстве* покоится на том, что разумная всеобщая воля должна быть осуществлена. В государстве субъект *свободен,* в осуществлении всеобщей воли эта свобода получает свою реализацию. Напротив, религиозный долг устанавливает, что свобода не должна быть конечной целью человека, ему надлежит стремиться к *послушанию,* повиновению и отречению от воли. Более того, человек должен отказаться от себя также и в своей совести, в своей вере, в глубинах своего внутреннего мира, должен полностью отказаться от себя и отбросить свою самость.

Если религия таким образом подчиняет себе деятельность человека, то она может предписывать ему правила поведения, противоречащие разумности мирской жизни. Против этого выступила *жизненная мудрость,* познающая истинное в действительности; в сознании духа пробудились принципы его свободы, и требования свободы вступили в борьбу с религиозными принципами, требующими названного отречения. Именно так противостоят друг другу религия и государство в католических странах, когда в людях пробуждается субъективная свобода.

В этой противоположности религия выражает себя лишь негативно, требуя от человека, чтобы он полностью отрекся от свободы. Эта противоположность, более точно, сводится к тому, что человек в своем действительном сознании вообще *бесправен* в себе и что религия не признает в области действительной нравственности никаких абсолютных прав. В этом состоит то невероятно резкое расхождение (Unterschied), которое тем самым внесено в современный мир, расхождение, в силу которого встал

вопрос, должна ли свобода человека быть признана как нечто в-себе-и-для-себя-истинное или же она может быть отвергнута религией.

Выше уже было указано, что согласие между религией и государством возможно. В общем это согласие принципиально, хотя и абстрактно, существует в протестантских странах, ибо протестантизм требует от человека, чтобы он верил лишь в то, что знает, и чтобы его совесть была для него неприкосновенной святыней; в акте божественной милости человек не пассивен; он существенно присутствует в нем благодаря своей субъективной свободе, и в его знании, волении, вере недвусмысленно выражено требование момента субъективной свободы. Напротив, в государствах другой религии случается, что обе стороны не приходят к согласию и что религия обособлена от государственного принципа; мы часто встречаем, с одной стороны, религию, не признающую принципа свободы, с другой — государственное устройство, основанное на этом принципе. Когда говорят, что человек от природы добр, то тем самым утверждают принцип беспредельной важности; если, однако, мы остановимся на этой абстракции, то она будет препятствовать созданию какого бы то ни было государственного организма, ибо последний предполагает расчленение, в котором ограничиваются обязанности и права. Упомянутая абстракция не допускает различия, которое неизбежно там, где есть организм и тем самым подлинная жизнь.

Названные принципы истинны, однако их не следует принимать в их абстрактной форме. Знание того, что человек от природы, т. е. по своему понятию, добр, принадлежит новому времени. Однако независимо от того, останавливаются ли на этой абстракции или нет, может случиться, что этим принципам противостоит религия, которая не признает их, считает их неправомерными и признает правомерным только произвол. Тогда неизбежно возникает борьба, которую нельзя прекратить истинным способом. Религия требует отказа от воли; принцип же светского государства видит в ней основу; поэтому если утверждаются религиозные принципы, то правительства не могут не обратиться к насильственным методам, с помощью которых они либо оттесняют противостоящую им религию, либо рассматривают ее сторонников как партию. Религия в качестве церкви может,

конечно, проявить мудрость и видимость уступчивости, но тогда люди начинают ощущать *непоследовательность* — мир твердо держится определенной религии и вместе с тем проводит в жизнь противоположные принципы; сохранение верности этим принципам вместе с принадлежностью к данной религии — огромная непоследовательность. Так, например, французы, придерживающиеся в светской жизни принципа свободы, на деле перестали исповедовать католическую религию, ибо она ничем не может поступиться и последовательно требует во всем безусловного подчинения церкви. Религия и государство вступают таким образом в противоречие: в результате этого на религию перестают обращать внимание, предоставляя ей действовать по своему усмотрению. Религия становится частным делом людей, делом, не имеющим отношения к государственной сфере, а из этого следует вывод, что и религия в свою очередь не должна вмешиваться в дела государства. Установление названных принципов свободы исходит из того, что они истинны, будучи связаны с глубочайшим самосознанием человека. Однако если эти принципы в самом деле обнаружены разумом, то разум может установить их истину — в той мере, в какой они действительно истинны, а не только формальны,— и установить только благодаря тому, что возвращает их к познанию абсолютной истины, а она есть предмет одной только философии. Это познание должно быть полным и доходить до последнего анализа, ибо если познание не завершается в самом себе, оно открыто односторонности формализма; если же оно доходит до последней основы, то достигает того, что признано наивысшим, богом. Поэтому можно, конечно, сказать: пусть государство находится по одну сторону, религия — по другую; однако при этом легко может произойти, что эти принципы останутся односторонними. В настоящее время мы видим, как в мире утверждается принцип свободы, особенно в сфере государственного устройства. Эти принципы правильны, однако, взятые формально, они становятся предрассудками, поскольку познание здесь еще не достигло самой глубокой основы, где только и возможно примирение с субстанциальным как таковым.

Второе, что следует иметь в виду при рассмотрении указанной разорванности, заключается в следующем:

если в основу положены принципы действительной свободы и они в процессе своего развития создают правовую систему, то из этого возникают данные, *позитивные законы,* которые получают форму юридических законов как таковых по отношению к индивидуумам. Сохранение действенности законодательства передается судебным инстанциям; тот, кто нарушает закон, привлекается к судебной ответственности, и в подобную *юридическую форму* полагается все существование целого. Ей противостоит тогда внутренняя *настроенность* людей, которая и является почвой религии. Таким образом, две стороны противостоят друг другу, обе они принадлежат действительности: позитивное законодательство и настроенность по отношению к ней.

Что касается государственного устройства, то существуют две *системы:* современная система, в которой *формально* сохраняются определения свободы и весь ее строй, без какого-либо внимания к настроенности людей. Другая система — система, основанная на *образе мыслей и внутренней настроенности,*— это греческий принцип, который мы обнаруживаем в его полном развитии в республике Платона. Здесь основу составляют немногочисленные сословия; целое покоится на *воспитании,* на образовании, на образовании, которое ставит своей целью занятия наукой и философией. Господствовать должна философия, и ей надлежит привести человека к нравственности: все сословия должны быть участниками σωφροσύνη [38].

Обе стороны, настроенность и формальная конституция, *неразделимы* и не могут обойтись друг без друга. Однако в новое время возникла *односторонность,* которая проявилась в том, что конституция должна основываться на самой себе, а убеждения, религия, совесть оттесняются на второй план в качестве безразличных факторов, поскольку государство не интересуется тем, каких убеждений и какой религии придерживаются индивидуумы. Вся односторонность этого проявляется с полной очевидностью в том, что законы применяются судьями, что все зависит от их добропорядочности, от их взглядов, так как законы не господствуют сами по себе, их господство осуществляется людьми. Осуществление закона — нечто конкретное; воля людей, их проницательность играют здесь важную роль. Интеллект субъекта часто выносит решение еще и потому, что гражданские законы

охватывают широкий круг нарушений в целом и не могут рассмотреть все возможные случаи в их конкретности. Столь же односторонней является и настроенность для себя, и в этом недостаток республики Платона. В наши дни вообще никто больше не хочет доверять личным воззрениям, все стремятся к тому, чтобы жизнь регулировалась позитивными законами. Ярким примером этой односторонности могут служить события недавних времен: мы видели, как Францией управляли посредством религиозных убеждений, согласно которым государство было вообще бесправно и которые были враждебны действительности, праву и нравственности. В результате того, что религиозная совесть противоречила принципам государственного устройства, возникла последняя революция. Между тем в соответствии с самим этим государственным устройством не следует придавать значение тому, какую религию исповедует индивидуум. Эта коллизия еще очень далека от своего разрешения.

Убеждения, настроенность (die Gesinnung) человека не обязательно принимают форму религии; они могут сохранять известную неопределенность. Однако для тех, кого называют народом, последняя истина содержится не в форме мыслей и принципов; народ склонен считать правом лишь то, что ему дано как *определенное,* особенное. Эта определенность права и нравственности обретает для народа свое наиболее убедительное подтверждение только в форме *существующей религии;* и если она не согласуется с принципами свободы, то образуется разрыв и неразрешенное противоречие — то враждебное отношение, которому не должно быть места в государстве. При Робеспьере Францией правил террор, и направлен он был против тех, кто по своим убеждениям не стремился к свободе, т. е. против тех, кто вызывал *подозрения,* а значит, казался опасным по своим убеждениям и образу мыслей. Подозрительными оказались и министры Карла X. По букве конституции, формально монарх не несет ответственности за управление государством, однако формальная сторона оказалась несостоятельной, и династия была свергнута. Таким образом, оказывается, что в формально разработанной конституции решающим моментом являются те самые убеждения, которые она устраняла и которые теперь с полным презрением к форме заявляют о себе. Именно от этого противоречия и от господствующего непонимания его и страдает наше время,

Различая определенный ограниченный культ и культ в стихии свободы, мы обнаружили то же различие, которое вообще присутствует в представлении о боге.

Обе стороны духа — дух в его объективности (обычно именуемый богом) и дух в его субъективности — создают реальность абсолютного понятия бога, который в качестве абсолютного единства этих обоих его моментов есть абсолютный дух. Определенность одной стороны соответствует другой стороне, она есть всепроникающая всеобщая форма, в которую помещена идея и которая вместе с тем составляет ступень в тотальности ее развития.

Что же касается *ступеней реализации,* то в предыдущем изложении было уже установлено то общее различение, согласно которому дух в соответствии с одной формой реальности заключен в *определенности своего бытия* и *своего самосознания,* в соответствии с другой — он есть своя собственная *абсолютная реальность,* где он имеет своим предметом развитое содержание идеи духа. Эта форма реальности есть истинная религия.

Соответственно этому различению мы рассмотрим в следующем разделе сначала *определенную религию.*

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОПРЕДЕЛЕННАЯ РЕЛИГИЯ

ДЕЛЕНИЕ

Самый очевидный смысл *определенной религии* заключается в том, что религия как таковая берется как род, а определенные религии — как виды. Это отношение рода к видам, с одной стороны, совершенно правильно, именно так в других науках переходят от общего к особенному, однако в этих науках особенное воспринимается лишь эмпирически — *обнаруживается,* что существуют те или иные животные, то или иное право. В философии такой метод неприемлем, особенное не должно присоединяться ко всеобщему, само всеобщее решается на определение, на обособление, понятие разделяется, оно производит из себя изначальное определение. Вместе с определенностью вообще сразу же полагается *наличное бытие* и связь с другим. То, что определено, есть *для другого*, а неопределенного нет вообще. То, для чего есть религия, ее наличное бытие, есть *сознание*. Религия обретает свою реальность в качестве сознания. Под реализацией понятия надо понимать следующее: содержание определяется тем, что оно есть и как оно есть для сознания. Ход нашего изложения таков: мы начали с рассмотрения понятия религии, религии *в себе;* это религия так, как она есть *для нас*, какой мы ее видели; далее, религия, как она сама себя осознает. Или, иными словами, когда мы рассматривали понятие религии, оно было *нашей* мыслью, оно существовало в стихии нашей мысли, *мы* мыслили понятие, и оно имело свою реальность в нашем мышлении. Однако религия есть не только это субъективное, она объективна в себе и для себя, обладает способом существования для себя, и первая его форма есть форма непосредственности, где религия в самой себе

еще не достигла мысли, рефлексии. Однако эта непосредственность сама себя гонит к опосредствованию, ибо она есть в себе мысль, и лишь в истинной религии познается, что́ она есть в себе и для себя, что́ есть ее понятие; действительная религия соответствует понятию. Теперь нам следует рассмотреть, как возникает истинная религия. Религия в своем понятии также еще не есть религия, ибо она существенно наличествует как таковая лишь в сознании. В этом смысл того, что мы здесь рассматриваем, смысл реализации понятия. Процесс реализации в целом уже был установлен выше: понятие заложено в духе, оно являет собой глубочайшую истину духа, однако дух должен достигнуть знания этой истины, лишь тогда истинная религия действительна. Обо всех религиях можно сказать, что они суть религии и соответствуют понятию религии; однако вместе с тем они, будучи еще ограниченными, не соответствуют понятию. Тем не менее они должны его содержать, в противном случае они не были бы религиями, но понятие наличествует в них различным образом, вначале они содержат его только как понятие в себе. Эти *определенные* религии суть лишь *особенные* моменты понятия, и именно потому они ему не соответствуют, так как оно не есть действительно в них. Так, человек в себе свободен, но африканцы, азиаты не свободны, потому что у них нет сознания того, что составляет понятие человека. Религию следует рассматривать в ее определенности; высшее, что достигается и что может быть достигнуто, заключается в том, что определенность есть само понятие. Следовательно, там, где предел снят и религиозное сознание не различено от понятия, там есть идея, полностью реализованное понятие. Однако об этом речь пойдет лишь в последней части.

На протяжении тысячелетий дух трудился над тем, чтобы разработать понятие религии и сделать его предметом сознания. В этом труде он отправлялся от *непосредственности* и *природности*, которые должны были быть преодолены. Непосредственность есть природное; сознание же есть возвышение над природой. Природное сознание есть сознание чувственное, подобно тому как природная воля есть вожделение, а индивидуум, желающий себя в своей природности, особенности, есть чувственное знание и чувственное воление. Религия, однако, есть отношение духа к духу, знание духа о духе в его

истине, а не в его непосредственности, естественности. Определение религии есть продвижение от природности к *понятию;* оно вначале только внутреннее, в себе, а не выход сознания вовне. Об этой двойственности, о том, что понятие есть изначальное, но что его первое существование не есть его истинная изначальность, об этом будет еще сказано ниже.

Прежде всего следует дать *деление* определенных религий, особенные формы, которые здесь следует рассмотреть; сначала это будет сделано в общем виде.

Итак, сфера, к которой мы обратимся прежде всего, содержит *определенную* религию, по своему содержанию еще не выходящую за пределы определенности. В деятельности, направленной на выход из непосредственности, еще не заключена завоеванная свобода, а только *освобождение,* еще *связанное* с тем, от чего оно освобождается.

Прежде всего мы рассмотрим форму *естественной, непосредственной* религии. В этой первой, естественной, религии сознание есть еще естественное и преисполненное чувственного вожделения сознание. Следовательно, оно непосредственно. Здесь еще нет *раздвоения* сознания в нем самом, ибо определенность раздвоения состоит в том, что сознание различает свою *чувственную* природу от *сущностного,* и природное познается только как опосредствованное сущностным. Здесь только и может возникнуть религия.

В этом возвышении до сущностного нам следует остановиться на *самом понятии возвышения.* Здесь предмет определяется тем или иным способом, и это истинное, от которого различает себя сознание, есть бог. Подобное возвышение есть то же самое, что мы в абстрактной форме находим в *доказательствах бытия божия.* Во всех этих доказательствах — одно и то же возвышение; различны лишь отправная точка и природа этой сущности. Однако то, что это *возвышение* к богу определяется так или иначе, — лишь одна сторона. Другая — *обратное* отношение: бог, определенный так или иначе, соотносится с возвысившимся до него субъектом. Тут возникает вопрос, как определен *субъект;* то, каким он себя знает, зависит от того, как определен бог.

Следует также указать *осознанную устремленность* субъекта к этой сущности, и это составляет сторону *культа,* слияние субъекта со своей сущностью.

Деление, следовательно, таково:

1. *Естественная религия.* Она есть единство духовного и природного, и в этом, еще природном, единстве постигается бог. Человек в своей непосредственности есть лишь чувственное, природное знание и природное воление. Поскольку в этом содержится момент религии и момент возвышения еще связан с естественностью, то здесь должно быть нечто более высокое, чем только непосредственное. Это — *колдовство.*

2. *Раздвоение сознания* в себе самом: оно знает себя как только природное и различает от него истинное, сущностное, в котором эта природность, конечность, не имеет значения и осознается как ничтожное. Если в естественной религии дух еще живет в нейтральности с природой, то теперь бог определен как *абсолютная мощь и субстанция,* в которой природная воля, субъект есть лишь преходящее, *акциденция,* нечто, не имеющее самости и свободы. Здесь наивысшее достоинство человека состоит в том, чтобы сознавать себя как ничтожное.

Это возвышение духа над природным вначале, однако, еще не проведено последовательно; в этом нагромождении самых различных духовных и природных сил содержится чудовищная *непоследовательность.* Подобное, еще в себе непоследовательное, возвышение исторически существует в *трех восточных религиях субстанции.*

3. Смешение природного и духовного ведет, однако, к борьбе *субъективности,* стремящейся восстановить себя в своем единстве и своей всеобщности; эта борьба исторически осуществляется также в *трех* религиях, которые составляют *религии перехода* к ступени свободной субъективности. Поскольку, однако, и здесь так же, как и на предыдущих ступенях, дух еще не подчинил себе полностью природное, то эти религии вместе с предшествующими составляют в целом сферу

А. *естественной религии.*

Ей противостоит *вторая ступень определенной религии,* на которой *последовательно* проведено возвышение духа над природным.

В. Религия *духовной индивидуальности или свободной субъективности.*

Здесь начинается *духовное для-себя-бытие* субъекта, здесь мысль — господствующее, определяющее, и природность в качестве сохраненного момента сведена к

видимости, стала акцидентальной по отношению к субстанциальному, в отношении к которому она — только природная жизнь, телесность для субъекта или во всяком случае нечто просто детерминированное субъектом.

Здесь также встречаются три формы.

1. По мере того как выступает духовное для-себя-бытие, оно становится тем, что фиксируется в качестве рефлексии в себе и в качестве *отрицания природного единства.* Следовательно, есть один только бог, который дан в мысли, а природная жизнь как таковая — только нечто положенное, противостоящее богу, не субстанциальное по отношению к нему и есть лишь посредством сущности мысли. Это — *духовно единый,* вечно в себе равный бог, по отношению к которому природное, мирское, конечное вообще положено как несущественное, лишенное субстанциальности. Однако, поскольку этот бог существен лишь *посредством полагания несущественного,* он открывает, что может быть лишь *через* это полагание, а несущественное, видимость не есть его проявление. Это — религия *возвышенного* (der Erhabenheit[1]).

2. Здесь природность и духовность соединены; но не в непосредственном *соединении,* а в таком *единстве,* где духовное есть определяющее по отношению к телесному, — это телесное ему не противостоит, а есть лишь орган, его выражение, в котором оно изображает себя. Это — религия *божественного явления,* божественной телесности, материальности, естественности, так что это либо явление субъективности, либо в нем содержится явление себе субъективности, являющейся не только для других, но себе. Подобная духовная индивидуальность не есть, таким образом, безграничная индивидуальность чистой мысли, она имеет лишь духовный характер. С одной стороны, здесь природное есть в духовном в качестве тела, и, поскольку духовное так использует тело, субъект, с другой стороны, определяется как *конечный.* Это — *религия красоты.*

В религии возвышенного единый бог есть *господин,* а отдельные индивидуумы относятся к нему, как его *слуги.* В религии красоты субъект также очистился от своего лишь непосредственного знания и воления, но сохранил при этом свою волю и знает себя *свободным;* он знает себя таковым, поскольку он совершил отрицание своей естественной воли и вступил в качестве *нравственного,* свободного в аффирмативное отношение к богу. Од-

нако субъект еще не прошел через сознание добра и зла и их *противоположность* и, следовательно, еще наделен чертами природности. Поэтому если религия красоты составляет ступень *примирения* по отношению к сфере возвышенности, то это примирение еще *непосредственно,* поскольку оно еще не опосредствовано сознанием противоположности.

3. Религия, где начинает выступать понятие, для себя самого определенное, конкретное содержание, и где то, чему служат общие силы природы или даже боги религии красоты, есть цель, — такая религия есть религия *внешней целесообразности.* Конкретное содержание включает в себя такие определенности, в соответствии с которыми единичные дотоле силы подчиняются одной цели. Единичный субъект все еще есть нечто иное, чем божественные силы; они составляют божественное содержание вообще, а единичный субъект есть человеческое сознание, конечная цель. Божественное содержание служит теперь тому высшему выражению субъективности, которого ему недоставало в религии красоты, — осуществлению себя в виде *средства.* Способ, которым здесь проявляется религия, есть внешняя *конечная цель,* целесообразность. Идея самого духа определяет себя в себе и для себя, она есть для себя цель, и эта цель есть только понятие духа, понятие, которое само себя реализует. Здесь духовное также есть цель, оно содержит в себе конкретные определенности, но они здесь еще конечны, еще составляют ограниченную цель, которая тем самым еще не есть отношение духа к самому себе. Единичный дух ищет в богах лишь свою собственную субъективную цель; он хочет *себя,* а не абсолютное содержание.

Религия целесообразности, где в боге положена одна цель, но еще не абсолютная цель, может быть названа и религией *рока,* так как цель еще не есть чистая духовная цель, но в боге сразу же полагается *особенная* цель. Эта особенная цель в своем отношении к другим целям, столь же оправданным, как и она, есть нечто неразумное.

Данное нами деление не следует понимать только в субъективном смысле; это — необходимое деление, являющееся следствием объективной природы духа. Дух в том существовании, которое он обретает в религии, есть первоначально естественная религия; затем, когда в него проникает рефлексия, дух становится свободным в самом себе, субъективным вообще, но эта субъектив-

ность происходит из единства природы и еще соотнесена с ним; это обусловленная свобода. И наконец, третье есть воление духа определить себя в самом себе, то, что являет себя себе как цель, целесообразность и вначале также еще конечно, ограниченно. Таковы основные определения, составляющие моменты в развитии понятия и вместе с тем моменты конкретного развития.

Эти ступени можно уподобить возрастным ступеням человеческой жизни. Ребенок еще пребывает в первом непосредственном единстве воли и природы, как своей собственной, так и окружающей его природы. Вторая ступень — возраст юности, становящаяся для себя индивидуальность, есть живая духовность, еще не полагающая для себя никакой цели; она побуждает себя, стремится и интересуется всем, что входит в сферу ее восприятия. Третья ступень — зрелый возраст, когда человек трудится ради особенной цели, которой он подчиняется и которой он отдает свои силы. И наконец, последняя ступень — старость. В этот период жизни человек видит свою цель во всеобщем, познает его и, возвращаясь от особенной жизни, от труда, к всеобщей цели, к абсолютной последней цели, отказываясь от яркого многообразия наличного бытия, внутренне сосредоточивается в бесконечной глубине в-самом-себе-бытия. Эти определения логически определены природой понятия. В конечном итоге становится очевидным, что первая непосредственность не есть непосредственность как таковая, что она также положена — и дитя есть нечто произведенное.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

I. Непосредственная религия

В новое время ее стали называть *естественной религией*; это по существу то же, что и религия естественности, поскольку в ней основное значение имеет *мысль*.

Под естественной религией в новое время понимали совокупность того, что человек может различить и познать в боге сам, посредством естественного света своего разума. Естественную религию тем самым противопоставляли религии откровения, утверждая, будто для человека может быть истинно только то, что содержится в его разуме. Однако выражение *естественный разум* неудачно, ибо под естественным обычно понимают чувственно-естественное, непосредственное. Между тем природа разума есть *понятие* разума; дух, собственно говоря, есть способность возвыситься над природой. Естественный разум в своем истинном значении есть дух, разум в соответствии с понятием, а это совсем не составляет противоположность религии откровения. Бог, дух, может открыть себя только духу, разуму.

В новое время естественную религию в более точном определении называли *метафизической религией,* поскольку под метафизикой понимали рассудочные мысли и представления рассудка. Это — современная рассудочная религия, именуемая *деизмом,* результат Просвещения, знание о боге как об абстракции, к которой сводятся все определения бога, вся вера. Собственно говоря, это не следовало бы называть естественной религией; мы обнаруживаем здесь не что иное, как последнюю степень, крайнее выражение абстрактного рассудка, результат кантовской критики.

Следует упомянуть еще об одном представлении, ко-

торое ввиду понимания, вкладываемого им в естественную религию, имеет все основания стать в данной связи предметом нашего рассмотрения. Речь идет о представлении, согласно которому непосредственная религия и есть *истинная,* наилучшая, божественная религия, и исторически она должна быть *первой.* По нашему делению, она — самая несовершенная и именно поэтому первая; по данному же представлению, она также первая, но при этом самая истинная. Мы уже указывали на то, что естественная религия определяется как религия, в которой духовное еще состоит с природным в первом, ничем не нарушаемом и не омраченном единстве. Это определение принимается указанным представлением как абсолютное, истинное определение, а религия в этом ее отношении — как божественная. Утверждают, что человек имел истинную, исконную религию, пока пребывал в состоянии *невинности,* до того как в его интеллекте образовалось то разделение, которое называют отпадением. Это априорно обосновывается представлением, согласно которому бог как абсолютное добро создал дух людей по образу и подобию своему, и этот дух находился якобы в *абсолютной связи* с ним. Дух жил также в *единстве с природой,* он еще не был рефлектирован в самое себя, еще не произвел в самом себе этого разъединения с природой, *практически,* т. е. в сфере воли, находился еще в прекрасной вере, в невинности и был абсолютно добр. Вина возникает лишь вместе с произволом, а он заключается в том, что страсть полагает себя в своей собственной свободе, субъект извлекает определения только из себя самого и отличает их от мира природы. Растение находится в подобном единстве, его душа пребывает в этом единстве с природой. Отдельное растение не изменяет своей природе, оно становится таким, каким оно должно быть, его бытие и его определение не различны. Разъединение между бытием, каким оно должно быть, и его природой приходит лишь вместе с произволом, а он содержится только в рефлексии. Предполагается, что именно эта рефлексия и это обособление не существовали изначально, а свобода была столь же тождественна закону и разумной воле, сколь отдельное растение тождественно своей природе.

Так же представляют себе совершенство человека в состоянии невинности со стороны *теоретического сознания.* Человек здесь определяет себя как бы в тождестве

с природой и понятием вещей, его для-себя-бытие и для-себя-бытие вещей еще не разделены, человек видит душу вещей, природа еще не стала для него чем-то негативным, омраченным; лишь в разделении вещи покрываются чувственной корой, отделяющей их от человека, и природа воздвигает барьер между человеком и собой. Говорят далее, что в подобном отношении дух *непосредственно знает* истинную природу вещей, постигает их в *созерцании* именно потому, что созерцание есть знание, ясновидение, которое можно уподобить состоянию сомнамбулизма, когда душа возвращается к этому единству духовности со своим миром. Изначальному созерцающему рассудку якобы была открыта природа вещей, ибо для него она была свободна от внешних условий пространства и времени, от рассудочного определения вещей, и в этом единстве дух в свободном полете фантазии, которая не есть произвол, видит вещи в соответствии с их понятием, их истинностью, созерцаемое определяется понятием, предстает в вечной красоте и возвышается над преходящестью явления, — короче говоря, дух тогда имел перед собой и созерцал всеобщее в особенном в его чистом формообразовании, а особенное, индивидуальное — в его всеобщности как божественную богоподобную жизненность. И поскольку человек постигал природу в ее глубочайшем внутреннем определении и познавал ее истинное отношение к *соответственным* сторонам самого себя, он относился к природе как к соответственному внешнему облачению, не разрушающему организацию. С этим представлением связана идея, согласно которой дух тем самым полностью обладал *искусством* и *наукой в целом;* более того, идея, что человек, пребывая в подобной всеобщей гармонии, непосредственно созерцает *гармоническую субстанцию, самого бога* не в виде абстрактности мысли, но как определенную сущность.

Таково представление о *примитивной религии* как о непосредственной и исторически первой. Это представление иногда пытаются обосновать, опираясь на одну сторону христианской религии. В Библии рассказывается о рае. Многие народы верят в то, что подобный рай существовал в прошлом, сожалеют об этом потерянном рае и видят в нем цель, к которой стремится и которой достигнет человек. В зависимости от ступени образования, достигнутой народом, этот рай в прошлом и будущем наполняется нравственным или безнравственным содержанием.

Что касается критики подобного представления, то начать надо с того, что оно необходимо по своему существенному содержанию. Всеобщее, внутреннее есть божественное единство, отраженное в человеке, *или мысль человка как такового,* находящегося в самом этом единстве. Так, люди представляют себе, что в-себе-и-для-себя-бытие есть гармония, которая еще не перешла в раздвоение, ни в раздвоение добра и зла, ни во вторичное раздвоение — в множество, стремительность и страстность потребностей. Подобное единство, подобная *растворенность противоречий* в самом деле содержит истинное и полностью совпадает с понятием. Но совсем иное — конкретное определение, когда это единство представляют себе как *состояние во времени,* как нечто такое, что не должно было быть утрачено и утрачено лишь *случайно.* Это — смешение первого как *понятия* и как *реальности* сознания, соответствующей понятию.

Мы готовы, следовательно, отдать должное упомянутому представлению; в нем содержится *необходимая идея божественного самосознания,* неомраченного сознания абсолютной божественной сущности. Что касается этого основного определения, то его следует не только признать правильным, но и положить его в основу как истинное представление; оно сводится к тому, что человек есть не просто живое существо как таковое, не животное, а *дух.* Поскольку он есть дух, он содержит в себе эту всеобщность вообще, всеобщность разумности, что и есть деятельность конкретного мышления; он обладает инстинктом знания всеобщего, того, что природа разумна: она не есть осознанный разум, но содержит в себе разум.

Дух знает также, что бог разумен, что он есть абсолютный разум, абсолютная деятельность разума. Дух инстинктивно верит в то, что если он будет разумно изучать бога, то он должен познать его, так же как и природу, обрести в боге свою сущность.

Это единение человека с богом, с природой в общем смысле, т. е. *в себе,* действительно есть субстанциальное сущностное определение. Человек есть разум, есть дух; благодаря этому своему свойству он есть истинное в себе; однако это есть понятие в себе, и люди, получив представление о том, что́ есть понятие в себе, обычно представляют себе его как нечто прошлое или будущее; не как нечто внутреннее, которое есть в себе и для себя, а в виде внешнего, непосредственного существования, в виде состояния.

Речь, следовательно, идет только о *форме существования,* или состояния. Понятие есть внутреннее, в себе, еще не вступившее в стадию существования. Таким образом, встает вопрос: что препятствует вере в то, что это в себе с самого начала было налицо в качестве действительного существования? Этому препятствует *природа духа.* Дух есть лишь то, чем он себя делает. Это порождение того, что есть в себе, есть *полагание понятия* в существование.

Понятие должно реализовать себя, и реализация понятия, деятельность, посредством которой оно осуществляет себя, образы (die Gestalten), явления этого осуществления, которые есть налицо, имеют иной вид, чем простое понятие в себе. Понятие, это в себе, не есть состояние, существование, только реализация понятия создает состояния, существование, и эта реализация должна быть совсем иной, чем описание рая.

Человек есть в своей сущности дух; но дух есть не непосредственно, его сущность состоит в его бытии для себя, в свободе, в том, чтобы противопоставить себе природное, вызволить себя из своей погруженности в природу, *разъединиться с природой* и примириться с ней посредством и на основе этого раздвоения, примириться не только с природой, но и со *своей* сущностью, со своей истиной.

Лишь такое единение, созданное раздвоением, есть самоосознанное, истинное единение; это — не единение природы, которое не есть единство, достойное духа, не есть единение духа.

Если называть первое состояние состоянием невинности, то утверждение, что человек должен выйти из состояния невинности и стать *виновным,* может показаться предосудительным. Состояние невинности состоит в том, что для человека не существует ни добра, ни зла. Это — состояние животного, где нет сознания, где для человека нет знания ни добра, ни зла, где то, чего он хочет, не определено в качестве того или другого, ибо, не ведая зла, человек не ведает и добра.

Состояние человека есть состояние вмененности (der Zurechnung), *вменяемости.* Вина в общем означает *вмененность.* Под виной обычно понимают совершение человеком зла, рассматривают его действия в аспекте зла. Между тем вина в общем смысле есть то, что человеку может быть вменено как его знание, его воление.

В действительности то первое естественное единение в качестве существования есть не состояние невинности, а состояние грубости, вожделения и дикости вообще. Животное — не доброе и не злое, а человек в животном состоянии дик, *зол,* он таков, каким он *не должен быть*. Таким, каков он от природы, он быть не должен, но должен быть таким, каков он есть посредством духа, посредством знания и воления того, что правильно. Это, т. е. понимание того, что человек, пребывая в своем естественном состоянии, не есть то, чем он должен быть, выражено в представлении, что человек *от природы зол.*

Это означает, что человек должен рассмотреть, что́ он представляет собой, когда он живет только естественной жизнью, следует велению своего сердца, т. е. тому, что само собой возникает в нем.

Знакомое нам представление мы встречаем в Библии, где оно абстрактно именуется грехопадением, — представление очень глубокое, не случайное сказание, а вечная, необходимая история человека, выраженная во внешней, мифологической форме.

Когда идея, т. е. то, что есть в себе и для себя, излагается в мифологической форме в виде событий, то неизбежна непоследовательность, поэтому и названное изложение не может быть свободно от непоследовательности. Идея в ее жизненности может быть постигнута и изложена лишь мыслью.

Итак, и данное изложение не лишено непоследовательности, но в нем тем не менее содержатся существенные черты идеи, которые заключаются в том, что человек, будучи в себе этим единением, поскольку он есть дух, *выходит* из этого состояния естественности, *из этого в себе,* переходит к *различению* и что приговор, суд ждут его и его естественное состояние.

Сначала человек знает бога и добро; зная это, он имеет их *предметом своего сознания;* имея его предметом своего сознания, индивидуум *различает* себя от него.

Сознание содержит в себе удвоение, раздвоение. Говорят, правда, что этого не должно быть. Однако в понятии человека заключено стремление к познанию, иначе: сущность духа состоит в том, чтобы стать этим сознанием. Поскольку раздвоение и рефлексия есть *свобода,* которая заключается в том, что человек может *выбирать* между обеими сторонами противоположности или быть *властелином* добра и зла, то состояние раздвоения не должно

существовать, оно должно быть *снято,* но это не означает, что оно *вообще не должно быть;* это состояние раздвоения завершается в соответствии со своей собственной природой примирением. В библейском сказании содержится, что рефлексия, сознание, свобода заключают в себе дурное, *зло,* то, чего не должно быть, но содержится и принцип, *источник исцеления,* свобода. То и другое содержится в этой истории.

Одна сторона, согласно которой точка зрения раздвоения не должна остаться, выражена в том, что совершено *преступление,* нечто, чего не должно быть, что не должно оставаться. Так, в Библии сказано, что змий своей ложью *соблазнил* человека [2]. Здесь высокомерие свободы есть та точка зрения, которой *не* должно быть.

Другая сторона, согласно которой эта точка зрения должна *быть,* поскольку в ней содержится источник исцеления, выражена в словах бога: «Смотри! Адам стал, как один из нас» [3]. Следовательно, это не лживое заверение змия, бог подтверждает истину его слов. Этого, однако, обычно не замечают, об этом не говорят.

Итак, мы можем сказать: такова вечная история свободы человека — он выходит из состояния безучастности, в котором он пребывает в первые годы своей жизни, и достигает света сознания вообще, или, точнее, для него начинает существовать добро и зло.

Если мы извлечем из этого изложения то, что в нем действительно содержится, то окажется, что оно аналогично тому, что содержится в идее: для того, чтобы человек, дух достиг примирения или, в более поверхностном понимании, чтобы он стал добр, выполнил свое определение, точка зрения рефлексии, раздвоения столь же *необходима,* сколь неминуемо она должна быть *покинута.*

Представлять себе, что человек в упомянутом состоянии обладал высшим знанием природы и бога, нелепо, к тому же это и исторически совершенно не обосновано.

Обыкновенно считают, что это естественное единство есть истинное отношение человека в религии. Между тем следовало бы обратить внимание уже на то, что этот рай, этот золотой век представлен как *утерянный;* уже в этом заключено указание на то, что подобное представление не содержит в себе истины, ибо в божественной истории нет прошлого, нет случайного. Если существовавший некогда рай потерян, то независимо от того, как это произошло, это — *случайность,* произвол, извне вторгшийся в

божественную жизнь. То обстоятельство, что рай потерян, свидетельствует о том, что он не есть абсолютно существенное состояние. Истинно божественное, отвечающее своему определению, не теряется, оно вечно и устойчиво в себе и для себя. Скорее следует рассматривать как *божественную необходимость* утрату рая, и в необходимости своего исчезновения этот данный в представлении рай низводится до момента божественной тотальности, который не есть абсолютно истинное.

Единство человека с природой — излюбленная звучная фраза; при правильном понимании она должна означать единство человека с *его* природой. Однако истинная его природа есть свобода, *свободная духовность,* мыслящее знание в-себе-и-для-себя-всеобщего, и в таком определении это единство уже не есть природное непосредственное единство.

Растение существует в этом несокрушимом единстве. Напротив, духовное не находится в непосредственном единстве со своей природой; для того чтобы достичь возвращения к себе, духовное должно на своем пути пройти через свое бесконечное раздвоение и завоевать примирение; это примирение не существует изначально, и истинное единство может быть обретено лишь посредством отъединения от своей непосредственности. Часто говорят о невинности детей и сожалеют, что эта невинность, эта любовь и доверчивость впоследствии утрачиваются; говорят и о невинности примитивных народов, впрочем, значительно менее распространенной, чем принято думать; однако подобная невинность не есть истинное состояние человека, свободная нравственность — не нравственность ребенка, она выше упомянутой невинности, она есть самоосознанное воление, и лишь оно есть истинное отношение.

В своей непосредственной зависимости от природы человек может быть более мягким или более грубым. В странах с мягким климатом — именно это следует считать определяющим,— где сама природа дает человеку средства для удовлетворения его физических потребностей, он может быть по своим естественным склонностям мягким, доброжелательным, сохранять простоту потребностей и отношений — подобные привлекательные нравы описываются многими путешественниками. Однако эти мягкие нравы могут иногда сочетаться с отвратительными варварскими обычаями и с полной потерей человеческого облика; к тому же подобные простые условия жизни за-

висят от ряда случайных обстоятельств, таких, как климат, островное положение и т. п. И уж во всяком случае они лишены того общего самосознания и его последствий, которые только и составляют достоинство духа. Кроме того, подобные наблюдения и описания жизни этих якобы невинных народов касаются лишь внешнего благожелательного поведения этих людей по отношению к чужим и не ставят себе целью проникнуть во внутренние отношения и жизнь данного народа. Всем воззрениям и пожеланиям худосочной филантропии, мечтающей о возврате человека к свойственной ему от природы невинности, противостоит сама действительность и в сущности сама природа вещей, указывающая на то, что подобная естественность не есть то, к чему определен человек. Что же касается невинности детей, то и в ней проявляются вожделение, эгоизм и зло.

Все разговоры о том, что некогда, на заре своего существования, человек был в центре природы, проникал в душу вещей и т. п., основаны на весьма сомнительных представлениях. В вещах следует различать *две стороны:* во-первых, их определенность, их *качество,* их *особенность по отношению к другому.* Это — *естественная, конечная сторона.* С точки зрения этой особенности вещи могут быть более знакомы человеку в естественном состоянии, он может иметь значительно более определенное знание их особенных качеств, чем человек, обладающий образованием. Эта сторона нашла свое выражение в средневековой философии, в signatura rerum[4], внешнем качестве, посредством которого обозначалась особенная, своеобычная природа вещей; и одновременно в этом внешнем качестве как бы дана была возможность осмысления специфической особенности природы вещей. Это могло быть присуще естественному человеку. Ведь и у животных эта связь с внешними качествами вещей значительно ярче выражена, чем у человека. В поисках того, что животному нужно для еды, им руководит инстинкт; животное поедает только предназначенное ему и оставляет все остальное без внимания, вступает только в такое отношение, в котором оно противопоставляет себе *свое* другое, а не другое вообще, снимая тем самым противоположность. Так, инстинкт заставляет животное искать травы, которые могут вылечить его, когда оно болеет. Вид, напоминающий о смерти, запах растений являются для естественного человека признаками вредоносности,

ядовитости, он ощущает отвращение в большей степени, чем это присуще в аналогичных условиях образованному человеку, а инстинкт животного еще более правилен, чем естественное сознание человека, сознание уничтожает действенность инстинкта. Можно, следовательно, сказать: естественный человек глубже зрит душу вещей, правильнее постигает их специфические качества. Однако это относится лишь к тем специфическим качествам, которые целиком суть лишь конечные определения; инстинкт видит душу единичных вещей, но в источник жизни вещей вообще, в божественную душу взор естественного человека не проникает. Аналогичное отношение может проявиться во сне, в сомнамбулическом состоянии — некоторые люди обладают таким естественным сознанием. Здесь разумное сознание стихает, пробуждается внутреннее чутье, о котором можно сказать, что его знание в значительно большей степени тождественно миру, окружающим вещам, чем знание бодрствующего человека. Поэтому подобное состояние принято рассматривать как нечто более высокое, чем здоровое состояние. Может случиться, что в подобном состоянии человек обладает сознанием вещей, происходящих на расстоянии тысячи часов. Подобное знание, подобное предчувствие свойственно диким народам в значительно большей степени, чем образованным. Однако такого рода знание ограничивается *отдельными событиями,* отдельными судьбами, здесь пробуждается связь *данного* индивидуума с определенными, принадлежащими его сознанию вещами, но это — единичные вещи, единичные события.

Все это еще ни в коей степени не есть *истинная сердцевина вещей,* каковой является только понятие, *закон, всеобщая идея.* Истинную душу мира нам не откроет дремлющий дух. Душа планеты есть отношение ее расстояния от Солнца, ее вращения и т. д., это — истинно разумное, и оно доступно лишь человеку образованному, свободному от непосредственного отношения ви́дения, слышания и т. п., отозвавшему в себя свои чувства и обратившемуся к вещам в свободном мышлении. Эта разумность и это знание — результат именно *опосредствования мышления,* и они свойственны лишь высшему духовному существованию человека. Вышеупомянутое познание природы называют *созерцанием:* оно есть не что иное, как непосредственное сознание. Возникает вопрос: что же созерцается? Не чувственная природа в поверхност-

ном наблюдении (ибо это доступно, по-видимому, и животному), но *сущность природы.* Сущность же природы как система ее законов есть не что иное, как *всеобщее,* природа в ее всеобщности, система развивающейся жизни, развитие в его истинной форме, а не природа в ее единичности, в которой она есть для чувственного восприятия или для созерцания. Форма естественного есть природа, но природа, пронизанная мыслью. Мышление, однако, не есть непосредственное; оно отправляется от данного, но возвышается над его чувственным многообразием, *отрицает* форму единичного, забывает о чувственно происходившем и производит всеобщее, истинное. Это — не непосредственное действование, а работа опосредствования, выход из конечности. Сколь бы ни созерцать небо, будучи преисполненным набожностью, невинностью и верой, это не поможет; сущность можно постигнуть только *мышлением,* поэтому все утверждения о созерцании, о непосредственном сознании сразу обнаруживают всю свою несостоятельность, как только задается вопрос о том, что́ следует созерцать. Знание истинной природы есть опосредствованное, а не непосредственное знание. Так же обстоит дело и *с волей:* воля — добро в той мере, в какой она направлена на доброе, правое и нравственное, но это — нечто совсем иное, чем *непосредственная* воля. Последняя есть воля, которая останавливается на единичности и конечности, которая хочет *единичное как таковое. Доброе* же, напротив, есть *всеобщее;* для того чтобы воля была направлена на добро, необходимо опосредствование, которое очистит ее от проявлений конечной воли. Подобное очищение есть воспитание и работа опосредствования, а оно не может быть непосредственным и первым. Это же относится и *к познанию бога.* Бог есть средоточие всей истины, чистая истина без каких-либо пределов; для того чтобы достигнуть бога, человек должен в еще большей степени преобразовать свою *природную особенность* своего знания и воления.

Что касается представления, согласно которому в этом естественном единстве человека, в единстве, еще не нарушенном рефлексией, заключалось истинное сознание бога, то к нему вышесказанное относится в наибольшей степени. Дух есть только для духа, дух в своей истине — только для свободного духа, а свободен лишь тот дух, который научился не принимать во внимание непосредственное восприятие, рассудок, рефлексию и тому подобное. В тео-

логическом понимании это — дух, который достиг *познания греха,* т. е. сознания бесконечной разорванности для-себя-бытия по отношению к единству, и который из этой разорванности вновь пришел к единству и примирению. Естественная непосредственность не есть, следовательно, истинное существование религии; она — ее самая низкая и наименее истинная ступень.

Представление создает некий *идеал,* и это необходимо; в нем олицетворяет оно то, что́ истинно в себе и для себя. Однако недостаток представления заключается в том, что оно дает своему идеалу определения прошлого и будущего, т. е. превращает его в нечто, что не есть настоящее, и тем самым дает ему непосредственно определение *конечного.* Эмпирическое сознание есть сознание конечного, в-себе-и-для-себя-сущее есть внутреннее. Рефлексия различает их друг от друга, и это совершенно справедливо; недостаток ее в том, что она, действуя абстрактно, вместе с тем требует, чтобы то, что есть в себе и для себя, являлось бы, имелось бы и в мире внешней случайности. Разум предоставляет случаю, произволу его сферу, зная при этом, что в этом мире, хаотическом по внешнему виду, на поверхности, все-таки содержится истинное. Идеал государства совершенно правилен, только не реализован; если под его реализацией представлять себе, что все отношения, все сложные переплетения в области права, политики, удовлетворения потребностей будут соответствовать идее, то эта не соразмерная идеалу основа будет тем не менее содержать субстанциальную идею в ее истинности и наличности. Хаотичность существования не составляет всю наличность и не есть тотальность. То, посредством чего определяется идеал, может наличествовать, однако действительное наличие идеи может не быть познанным, ибо она рассматривается конечным сознанием. Уже сквозь эту кору можно познать субстанциальное ядро действительности, но достигается это тяжелым трудом. Для того чтобы сорвать розу на кресте настоящего, надо принять и крест.

Наконец, делалась попытка *исторически* обосновать идею подобного начала в развитии рода человеческого. У многих народов были обнаружены различные намеки и указания, противоречащие остальному содержанию их представлений, а также научные знания, которые как будто не согласуются с нынешним состоянием этих народов или не соответствуют первоначальной стадии их об-

разования. На основании подобных остатков лучшего существования выводилось заключение о былом совершенстве и высокой нравственности в прошлом. У индийцев обнаружили большие знания и глубокую мудрость, не соответствующие нынешнему уровню их культуры. Это и многие другие обстоятельства такого рода стали рассматриваться как следы лучших времен. Ведь известно, что, например, средневековые рукописи монахов далеко не всегда были порождением их ума, но в целом ряде случаев — лишь обломками лучшего прошлого.

Первые открытия в области индийской литературы принесли нам хронологические данные невероятной давности [5]: они указывали на очень древнюю историю этого народа и как будто заставляли прийти к совершенно новым выводам. Однако ученые нового времени вынуждены были отказаться от этой хронологии, так как оказалось, что она ни в коей мере не отражает прозаическую последовательность лет или воспоминаний. Далее, индийцы якобы издавна обладают глубокими познаниями в астрономии; у них существуют формулы для определения солнечного и лунного затмений; однако они пользуются ими совершенно механически, не ведая ни предпосылок этих формул, ни способа их выведения. В настоящее время астрономические и математические знания индийцев также подверглись более тщательному изучению. В них, действительно, обнаружен оригинальный ход мыслей; однако в целом индийцы значительно уступают по своим знаниям грекам; их астрономические формулы отличаются ненужной сложностью и запутанностью, вследствие чего их методы должны быть признаны безусловно менее совершенными, чем методы греков, а тем более методы нашего времени. Ведь подлинная наука стремится к тому, чтобы свести поставленную задачу к простейшим элементам. Запутанные формулы, о которых шла речь, несомненно, свидетельствуют о достойных уважения занятиях, о стремлении разрешить эти проблемы, однако большее в них обнаружить нельзя: к подобным знаниям привели длительные наблюдения. Так, чем больше изучают эту предполагаемую мудрость индийцев или египтян, тем сильнее уменьшается ее значение, и с каждым днем оно продолжает уменьшаться — оказывается, что все познанное здесь либо может быть сведено к другим источникам, либо вообще ничтожно по своей значимости. Таким образом, и это представление о рае на заре чело-

веческого существования оказалось вымыслом, в основе которого лежит понятие; однако здесь это понятие принимается за непосредственное существование, тогда как оно есть только как опосредствование.

Теперь мы переходим к более подробному рассмотрению естественной религии. Ее общая определенность есть единство природного и духовного: объективная сторона, бог, полагается как *естественное,* и сознание заключено в *естественной определенности.* Это природное есть *единичное существование,* не природа вообще как *целое,* как *органическая тотальность.* Это — уже всеобщие представления, которые здесь, на этой первой ступени, еще не положены. Целое положено как единичности; классы, роды принадлежат уже последующей ступени рефлексии и опосредствования мышления. *Это* единичное природное — это небо, это Солнце, это животное, этот человек и т. д., — подобное непосредственное природное существование познается в качестве бога. Здесь мы еще не будем касаться того, какое *содержание* имеет это представление о боге; на этой ступени оно еще неопределенно, некая *неопределенная* мощь, которая еще может быть наполнена. Однако поскольку эта единичная природность не есть еще дух в его истинности, то определения в этом духе *случайны,* истинны они лишь в том случае, если истинный дух есть сознание и он полагает их.

Следовательно, *первое* определение естественной религии сводится к тому, что дух есть в непосредственной единичной форме существования.

Естественная религия с самого начала содержит духовный момент, следовательно, существенно содержит представление, что *духовное есть самое высокое* для человека. Тем самым исключено, что эта религия может состоять в преклонении перед природными предметами в качестве бога. Этот момент в ней присутствует, но в качестве подчиненного. В самой дурной религии человеку как таковому духовное всегда представляется выше, чем природное: Солнце для него не выше духовного начала.

Естественная религия на этой ее начальной стадии как религия непосредственная исходит из того, что духовное, человек, даже в его естественном образе, есть наивысшее. Ее предметом является не только внешнее, физическая природа, но и духовная природа, этот человек как *этот присутствующий в данный момент человек.* Это

не идея человека, как Адам Кадмон[6], первый человек, сын божий — это уже более развитые, существующие только посредством мышления и для мышления представления — следовательно, не представление о человеке в его *всеобщей сущности,* но представление об *этом* естественном человеке. Естественная религия есть религия духовного, но взятого в его внешних чертах, в его естественности, непосредственности. Ознакомиться с естественной религией интересно уже по одному тому, что это позволяет еще раз осознать, насколько бог с давних пор есть для человека нечто существующее в настоящем, и тем самым отказаться от абстрактной потусторонности бога.

Что касается данной ступени естественной религии, не достойной, как мы полагаем, даже наименования религии, то для понимания этой религиозной точки зрения необходимо забыть обо всех для нас само собой разумеющихся представлениях и мыслях, которые свойственны людям даже весьма поверхностной образованности.

Рассматриваемому нами здесь естественному сознанию еще неведомы прозаические категории, подобные причине и действию, и естественные вещи здесь еще не сведены к внешним явлениям.

Сфера религии есть только дух. Духовное знает себя как *силу,* стоящую над природным, знает, что природа не есть в-себе-и-для-себя-сущее. Это — категории рассудка, в которых природа постигается как *другое духа,* а дух — как истинное. Лишь с этого основного определения и начинается религия.

Напротив, в естественной религии дух еще естествен, здесь он еще не произвел *различения* между духом как всеобщей силой и собой как единичным, случайным, преходящим, акцидентальным. Еще не вступило в силу это различение, противоположность между всеобщим духом как всеобщей силой и сущностью, с одной стороны, субъективным наличным бытием и его случайностью — с другой; это составляет вторую ступень естественной религии.

В стадии первой, непосредственной религии, в этой непосредственности, человек еще не *знает* более *высокой силы, чем он сам.* Правда, есть некая мощь, возвышающаяся над жизнью с ее случайностями, целями и интересами, но это еще не сущностная, не всеобщая в себе и для себя мощь, но мощь, содержащаяся в самом человеке.

Духовное выступает здесь в форме *единичного* и *непосредственного*.

Мы можем понять, мыслить эту форму религии, поскольку тем самым мы превращаем ее в предмет наших мыслей; однако вчувствоваться в нее мы не можем, так же как мы не можем вчувствоваться в переживания собаки, хотя можем их понять. Ибо чувствовать означает наполнить тотальность субъекта неким единичным определением так, чтобы оно стало нашей собственной определенностью. Мы не способны вчувствоваться даже в те религии, которые значительно ближе нашему сознанию; они ни на минуту не могут стать нашей определенностью настолько, чтобы мы стали, например, поклоняться изображению греческого бога, каким бы прекрасным оно ни было. Первая же ступень непосредственной религии уже потому наиболее далека от нас, что для понимания ее нам надо отказаться от всех форм нашего образования.

Для этого нам надо было бы рассматривать человека непосредственно, как существующего для одного себя на земном шаре и делать это совершенно спонтанно, без каких бы то ни было размышлений, не возвышаясь до мышления; между тем лишь мышление создает более достойные понятия бога.

В этой религии человек выступает в своей непосредственной собственной силе, страсти, в деяниях и поступках своего непосредственного воления. Он еще не ставит теоретических вопросов: кто создал все это? и т. п. Для него еще не существует *разделения* предметов в себе на случайное и существенное, на причинно обоснованное и просто положенное, для него еще нет действия.

То же относится и к *воле:* в ней еще отсутствует *раздвоение,* еще нет внутреннего противодействия в себе самом по отношению к себе. Теоретическая сторона воления есть то, что мы называем всеобщим, правым,— законы, твердые определения, границы, поставленные субъективной воле; это — мысли, общие формы, принадлежащие мышлению, свободе.

Они отличаются от субъективного произвола, страсти, склонности. Все это подавляется этим всеобщим, подчиняется ему, приобщается к нему; естественная воля преобразуется в желания и действия, соответствующие подобным всеобщим точкам зрения.

Человек, следовательно, еще не разделен в своем волении: еще господствуют страсть и дикость его воли.

В своем представлении он также сохраняет эту неразделенность и эту примитивность.

Это — лишь первое, дикое пребывание духа в себе; страх, сознание отрицания, правда, уже налицо, но это — страх не перед богом, а перед случайным, перед силами природы, которые проявляют свою мощь по отношению к нему.

Страх перед силами природы, перед солнцем, грозой и т. п. еще не есть тот страх, который мы называем *религиозным*, ибо религиозный страх коренится в *свободе*. Страх перед богом — нечто совсем иное, чем страх перед могуществом природы. Часто говорят: страх есть начало мудрости; такой страх не может содержаться в непосредственной религии. Он возникает в человеке лишь тогда, когда тот в своей единичности познает свою слабость, когда в нем содрогнется его единичность и он совершит в себе ту абстракцию, которая сделает его свободным духом. Когда естественное содрогается в человеке, человек возвышается над ним, отрекается от него, создает себе более высокую сферу и переходит к мышлению, знанию. Однако на этой начальной стадии естественной религии не только нет страха в этом высшем смысле, но и существующий здесь страх *перед силами природы* переходит в свою противоположность и становится *колдовством*.

а. Колдовство

Самая первая форма религии, именуемая нами колдовством, состоит в том, что *духовное* есть *власть над природой;* однако это духовное еще не наличествует в качестве духа, еще не есть в своей всеобщности; это — лишь единичное, случайное *эмпирическое самосознание* человека, который, несмотря на то что он есть только *вожделение,* осознает себя в своем самосознании выше природы, знает, что духовность есть мощь над природой. Здесь следует сделать два замечания:

1. Поскольку непосредственное самосознание знает, что в нем заключена эта мощь, что в нем ее местонахождение, оно в том состоянии, в котором оно есть эта *мощь*, сразу же отличает себя от своего *обычного* состояния.

Человек, совершая свои обычные дела, приступая к своим простым занятиям, имеет перед собой *особенные* предметы и знает, что будет иметь дело только с ними,

т. е. будет заниматься рыбной ловлей, охотой; тогда вся его сила ограничивается этим ее применением. Совсем иным, чем сознание такого обычного наличного бытия, поступков, действий, является сознание о себе как о мощи, стоящей над *всеобщей* силой природы и ее изменениями.

Индивидуум знает, что для обладания этой мощью ему необходимо перевести себя в более *высокое состояние.* Это — дар особенных людей, обучаемых всем традиционным средствам и способам осуществления этой силы. Производится отбор индивидуумов, которые смутно ощущают в себе эту внутреннюю силу, и они поступают в обучение к старшим.

2. Эта власть есть *прямая* власть над природой вообще, и она не может быть уподоблена той опосредствованной власти, которую мы с помощью орудий осуществляем над природными предметами в их единичности. Власть, которую образованный человек осуществляет, воздействуя на единичные, природные вещи, основана на предпосылке, что человек отступил на некоторое расстояние от мира, что мир стал для него внешним проявлением, и человек видит в этом внешнем мире *самостоятельность,* особенные качественные определения, законы, что эти вещи в их качественной определенности взаимно относительны и находятся друг с другом в многообразных связях.

Образованный человек осуществляет власть, которая свободно отпускает мир в его качестве, благодаря тому что ему известны качества вещей, т. е. вещи в их отношении к другим вещам; здесь проявляется значимость для них другого, обнаруживается их слабость. Человек узнает слабую сторону вещей и воздействует на нее, вооружившись таким образом, чтобы напасть на вещи с их слабой стороны и покорить их себе.

Для этого человек должен быть *свободным в себе;* лишь будучи свободным, он позволяет внешнему миру, другим людям и естественным вещам свободно противостоять себе. Для того, кто сам не свободен, не свободны и другие.

Напротив, прямое воздействие человека на природу посредством своего представления, своей воли предполагает *несвободу обоих,* так как власть над внешними вещами, будучи данной человеку в качестве духовного начала, не дана ему как власть, которая вступает в свободное отношение; поэтому она и не соотносится с тем,

что свободно противостоит ей, не опосредствует его, но осуществляет на него прямое воздействие. В этом сущность колдовства.

Что же касается внешнего существования подобного представления, то оно принимает форму, согласно которой это колдовство есть высшее проявление самосознания народов; однако в качестве подчиненных моментов это колдовство проникает и в более высокие точки зрения, в религии; так, мы обнаруживаем его в представлении о ведьмах, хотя оно и принимает здесь облик чего-то бессильного и вместе с тем неподобающего, греховного.

Кант, например, пытался и молитву рассматривать как колдовство [7], исходя из того, что в молитве человек стремится оказать воздействие не через опосредствование, а из глубин духа. Разница, однако, заключается в том, что в молитве человек обращается к абсолютной воле, для которой единичный человек есть предмет заботы, которая может внять молитве или не внять ей, будучи определена благими целями вообще. Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности в соответствии со своим вожделением.

Таково общее определение этой первой совершенно непосредственной точки зрения, согласно которой человеческое сознание, этот человек в своем волеизъявлении рассматривается как власть над миром природы. Однако мир природы здесь совсем не имеет той широты, которая присуща ему в нашем представлении. Ибо наибольшая его часть еще безразлична человеку или настолько привычна, что он не представляет ее иной. Здесь все стабильно. Другое — это землетрясения, грозы, наводнения, животные, несущие смерть, враги и т. п. Против этого применяется колдовство.

Такова самая древняя религия, наиболее дикая и грубая ее форма. Из всего сказанного очевидно, что бог необходимо должен быть духовным началом. Это его основное определение. Духовность, поскольку она есть *предмет* самосознания, принадлежит уже дальнейшему ходу развития, есть уже *различение* духовности как таковой, которая есть всеобщая духовность, и духовности в качестве этого единичного эмпиричного самосознания, *отделение* всеобщего самосознания от эмпирической духовности самосознания. Этого еще нет на начальной стадии.

Естественная религия как религия колдовства отправляется от несвободной свободы, в которой единичное

самосознание знает себя как нечто высшее по отношению к естественным вещам, и это знание сначала непосредственно.

Путешественники недавнего времени, капитан Пэрри и еще до него капитан Росс, обнаружили подобную религию[8], лишенную какого бы то ни было опосредствования и являющую собой самое примитивное сознание, у *эскимосов*; у других народов уже существует опосредствование.

Капитан *Пэрри* рассказывает следующее. Им вообще неведомо, что существует иной мир. Они обитают среди скал, льда и снега, едят тюленей, птиц, рыб, не знают, что бывает и иная природа. Англичан сопровождал в качестве переводчика эскимос, который некоторое время жил в Англии. С его помощью они выяснили, что этот народ не имеет ни малейшего представления о духе, о высшей сущности, о сущностной субстанции, противостоящей их эмпирическому существованию, о бессмертии души, о вечности духа, о в-себе-и-для-себя-бытии единичного духа; они не знают и злого духа; что касается Солнца и Луны, то их они, правда, весьма почитают, но не поклоняются им; они вообще не поклоняются ни изображениям, ни живым существам. Однако среди них есть колдуны, заклинатели, которых они называют *ангекоками*. Эти колдуны говорят, что могут по своему желанию поднять бурю или усмирить ее, вызвать китов и т. п. и что своему искусству они обучились у старых ангекоков. Их боятся; в каждой семье их не менее одного. Один молодой ангекок хотел вызвать бурю. Он пытался сделать это посредством слов и жестов. Его слова не имели смысла и были обращены не к какой-либо сущности для опосредствования, а непосредственно к самому явлению природы, которое он хотел подчинить своей власти; он ни у кого не искал поддержки. Ему рассказали о вездесущем, всеблагом невидимом боге, сотворившем все. Ангекок спросил, где эта сущность живет, и, услышав, что она во всем, перепугался и хотел убежать. Когда же ангекока спросили, куда уходят люди после смерти, он ответил, что их погребают; правда, очень давно какой-то старец утверждал, что они попадают на Луну, но эскимосы уже давно этому не верят.

Таким образом, они стоят на самой низкой ступени духовного сознания, но верят в то, что самосознание

есть власть над природой без какого-либо опосредствования, без противоположения себя божественному.

Англичане уговорили одного ангекока совершить заклинание; оно происходило посредством пляски: вращаясь с бешеной скоростью, колдун пришел в неистовство и упал бездыханным, закатив глаза и испуская нечленораздельные звуки.

Религию колдовства мы обнаруживаем преимущественно в Африке, а также у *монголов* и *китайцев,* но уже не в ее грубом первоначальном облике колдовства, а с элементами опосредствования, которые находят свое выражение в том, что духовное начинает принимать объективный образ для самосознания.

В первой форме подобная религия скорее колдовство, чем религия; она наиболее распространена у африканских негров. О ней рассказывает уже Геродот [9], ее обнаружили и в новейшее время. Однако эти народы редко прибегают к своей власти над природой, ибо они потребляют мало, потребности их немногочисленны и, вынося суждения об условиях их жизни, лучше вообще забыть о наших трудностях, о тех сложных многочисленных способах, посредством которых мы стремимся достигнуть наших целей. Основные сведения о жизни этих народов мы получили от миссионеров прежних времен. Данные новейшего времени отличаются скудностью, и к ряду сообщений прошлых времен следует относиться с известной осторожностью, тем более что миссионеры были естественными врагами колдовства. Однако общее положение дел, подтвержденное многочисленными свидетельствами, не вызывает сомнения.

Упрек священнослужителям в алчности здесь, как и в других религиях, следует оставить без внимания. Жертвоприношения, дары богам большей частью, действительно, переходят в руки священнослужителей; однако алчностью это можно назвать лишь в том случае, если данный народ придает имуществу большое значение; тогда этот народ действительно достоин сочувствия. Народы же, о которых здесь идет речь, не ценят имущества и полагают, что, подарив его таким образом, они наилучшим способом распорядились им.

Способы и средства, используемые заклинателями, позволяют составить более ясное представление о характере колдовства такого рода. Колдун поднимается на холм, рисует на песке круги и фигуры и произносит заклина-

ния; он делает различные знаки, обращаясь к небу, дует против ветра, втягивает его дуновение. Миссионер, который стоял во главе португальской армии, рассказывает, что негры, союзники португальцев, взяли с собой такого колдуна. Приближение урагана потребовало его вмешательства, и, как миссионер ни сопротивлялся, ему не удалось воспрепятствовать заклинанию. Колдун появился в предназначенном для этой цели фантастическом одеянии, взглянул на небо, на облака, затем стал жевать коренья и бормотать какие-то слова. Когда облака приблизились, он, испустив рев, стал махать им рукой и плевать в небо. Когда же буря все-таки разразилась, колдун пришел в совершеннейшее бешенство, начал метать стрелы в небо, угрожать ему и направлять в облака удары ножом.

Очень похожи на этих колдунов *монгольские шаманы.* Появляясь в фантастическом одеянии, усеянном металлическими и деревянными фигурками, они одурманивают себя особым напитком и в этом состоянии предсказывают грядущие события, пророчествуют о будущем.

Главное определение в этой сфере колдовства — прямое господство над природой посредством своей воли, самосознания, соответственно которому дух есть нечто более высокое, чем природа. Как ни дурно это, оно в некотором отношении все-таки выше того состояния, когда человек зависит от природы, боится ее.

Существуют негритянские народности, которые верят в то, что никто не умирает *естественной смертью*, так как, по их мнению, не природа обладает властью над человеком, а человек над природой. К ним относятся дикие племена Центральной Африки, галла и гага, которые начиная с 1542 г. неоднократно появлялись на побережье континента, сокрушая все на своем пути. Для них человек, сильный своим сознанием, стоит слишком высоко, чтобы его могло убить нечто столь неизвестное, как сила природы. Поэтому больных этого племени, которым не помогает сила колдовства, убивают обычно их друзья. Дикие племена Северной Америки также убивают стариков; в основе этого обычая, безусловно, лежит представление, что человек не должен быть убит природой, что эту честь ему оказывает человек. У другого народа распространена вера в то, что все погибнет, если верховный жрец умрет естественной смертью. Поэтому его убивают при первых же признаках болезни или слабости; если же жрец все-

таки умирает от болезни, они думают, что кто-то убил его посредством колдовства; колдуны должны найти убийцу и виновного убивают. Особенно много людей предают смерти, когда умирает король. По словам одного старого миссионера, они тем самым уничтожают королевского дьявола.

Такова первая форма, которая, собственно говоря, еще не может быть названа религией. Существенным признаком религии является *момент объективности*, т. е. необходимость того, чтобы духовная мощь являла себя индивидууму, единичному эмпирическому сознанию в форме всеобщего, противостоящего самосознанию. Эта объективация есть главное существенное определение. Лишь при наличии этого определения возникает религия, есть бог, и — даже при самом грубом отношении — есть по крайней мере некая начальная стадия религиозного сознания. Гора, река божественны не как данное нагромождение земли, данная вода, но как существование бога, сущностного и всеобщего. Этого мы еще не обнаруживаем в колдовстве как таковом. Здесь могущество принадлежит *единичному* сознанию как *этому* сознанию и тем самым отрицанию всеобщего: не *бог* в колдуне, а *сам* колдун — заклинатель и победитель природы. Такая религия есть религия еще само по себе бесконечного вожделения, следовательно, самодостоверной чувственной единичности. Однако в религии колдовства также уже есть *различение* единичного эмпирического сознания и того, кто совершает колдовство, причем последний определен здесь как всеобщее. Тем самым из колдовства развивается религия колдовства.

b. Объективные определения религии колдовства

С различением единичного и всеобщего вообще устанавливается *отношение самосознания к предмету,* и здесь следует отличать формальную объективацию от истинной. Формальная объективация заключается в том, что духовная мощь, бог, познается как предметное вообще для сознания; напротив, абсолютная объективация состоит в том, что бог есть, что он познается как в-себе-и-для-себя-сущий в соответствии с определениями, присущими духу в себе и для себя. В первую очередь нам надлежит рассмотреть *формальную объективацию.* Здесь существуют отношения трех типов.

1. *Субъективное самосознание,* субъективная духовность еще есть и остается мастером и господином, этой *живой,* этой самосознающей силой. Идеальность самосознания еще воздействует в качестве силы на слабую объективацию и сохраняет высшую власть.

2. Субъективное самосознание человека *представляется как зависимое от объекта.* Человек как непосредственное сознание может представить себе, что он зависим лишь *случайно,* что он попал в зависимость лишь в силу отклонения от своего обычного существования. У простых, близких к природе народов, у дикарей, эта зависимость не имеет особого значения, у них есть то, что им нужно; то, что они потребляют, существует для них, растет для них. Поэтому они не считают, что находятся в состоянии зависимости; нужда наступает лишь случайно. Лишь в более развитом сознании, когда человек и природа, утеряв свою непосредственную значимость и позитивность, представляются как злое, негативное, наступает зависимость сознания, поскольку оно проявляет себя как негативное по отношению к другому. Только с того момента, когда человек представляется как сущность, другое, природа, становится по своей сущности только негативным.

3. Однако эта негативность оказывается только переходным этапом. Духовность, а также естественная воля, эмпирический, непосредственный дух, человек, познает себя в религии *сущностно,* познает, что быть зависимым от природы не есть основное его определение, но основное определение состоит в том, чтобы знать себя свободным в качестве духа. Если на самой низкой ступени это не более чем *формальная свобода,* то человек все-таки тем самым презирает зависимость, остается у себя, отказывается от природной связи и подчиняет природу своей власти. Иная ступень — та, где признается значимым утверждение более поздней религии: «Бог гремит своим громом и все-таки не познается». Бог может сделать нечто лучшее, чем просто греметь, он может сообщить о себе в откровении, дух не определяет себя в явлении природы. Более высокое отношение есть свободное поклонение, когда человек поклоняется силе как свободной силе, познает ее как сущность, но не как чуждую ему сущность.

Если мы более пристально рассмотрим объективацию, то увидим, что самосознание еще сохраняет себя как

власть над природными вещами, но вместе с тем в этой объективации для самосознания суть не только природные вещи, но и начинается становление *всеобщего,* к которому оно находится в отношении свободного поклонения.

Если мы остановимся на опредмечивании всеобщего так, как это еще происходит в сфере колдовства, то увидим, что в нем начинается сознание истинно сущностной объективности, которая, однако, еще замкнута, начинается сознание сущностной *всеобщей мощи.* Колдовство сохранено, но наряду с ним возникает созерцание самостоятельной сущностной объективации. Колдующее сознание знает, что главное не оно, а всеобщая мощь в *вещах.* То и другое перемешано, и только с того момента, когда появляется свободное поклонение или сознание свободной мощи, мы выходим из сферы колдовства, хотя и остаемся еще внутри естественной религии. Колдовство существовало у всех народов и во все времена; но объективация, возникающая на более высоких ступенях, ведет к опосредствованию; тогда дух есть либо высшее понятие, мощь, стоящая над актом колдовства, либо то, что́ через колдовство осуществляет опосредствование.

Самосознание есть отношение к объекту, в котором оно уже не есть непосредственное, не есть то, что удовлетворено внутри себя, но находит свое удовлетворение в *другом,* посредством другого, в прохождении через другое. Бесконечность вожделения проявляет себя как конечная бесконечность, поскольку ей ставится преграда в виде рефлектирования в некую высшую мощь. Человек раскрывается, и, лишь сняв свою особенность, он обретает в своей сущности удовлетворенность собой, соединяется с собой в качестве сущности и достигает себя через негативное отношение к самому себе.

Опосредствование — так, как оно являет себя нам сначала, в его внешнем образе — происходило через *другое, оставшееся внешним.* В колдовстве как таковом человек осуществлял прямую власть над природой. Здесь он осуществляет *косвенную власть* посредством некоего другого — волшебного средства.

Моменты опосредствования суть, точнее, следующие:

1. Непосредственное отношение состоит в том, что самосознание как духовное начало знает себя в качестве силы, стоящей над природными вещами. Они в свою очередь суть власть друг над другом. Это, следовательно, уже

дальнейшая рефлексия, а не непосредственное отношение, где «я» в качестве единичного противостоит природным вещам. Последующая всеобщность рефлексии состоит в том, что природные вещи светят видимостью друг в друге, находятся в связи друг с другом, что одна вещь познается посредством другой, имеет свое значение в качестве причины и действия, что вещи находятся в существенном *отношении*. Эта связь — уже форма объективации всеобщего, ибо вещь теперь уже не есть нечто единичное, она выходит за свои пределы, достигает значимости в *другом,* вещь таким способом распространяется вширь. В первом отношении «я» есть идеальность вещи, власть над ней, теперь же вещи, будучи объективно положенными, суть сила *друг по отношению к другу,* одно есть то, что идеально положено другим. Такова сфера косвенного колдовства, осуществляемого с помощью волшебных средств, тогда как первая ступень была непосредственно совершаемым колдовством.

Эта объективация есть лишь связь внешних вещей, причем такая, когда субъект осуществляет прямую власть не над природой, а только *над средствами* колдовства. Подобное опосредствованное колдовство встречается у всех народов во все времена. Сюда относятся и симпатические средства, которые применяются для воздействия совсем не на то, что представляется очевидным: субъект держит средства в своих руках и стремится, ставит перед собой цель произвести должное действие. «Я» совершает колдовство, но побеждает оно вещь *посредством самой вещи.* В колдовстве вещи выступают как идеальные. Следовательно, идеальность есть определение, присущее им как вещам; она есть *объективное качество,* которое осознается лишь через колдовство и может быть использовано лишь тогда, когда само оно положено. Вожделение берет вещи непосредственно. Теперь же сознание рефлектирует себя в самое себя и помещает между собой и вещью саму вещь в качестве разрушающего, тем самым проявляя себя как хитрость, которая не хочет сама заниматься вещами и их борьбой. Изменение, которое должно быть совершено, может отчасти содержаться *в природе средства,* но главное здесь — *воля субъекта.* Подобное опосредствованное колдовство чрезвычайно распространено, и трудно определить как его границы, так и то, что выходит за его пределы. Принцип колдовства состоит в том, что *связь* между средством и результатом его примене-

ния остается непознанной. К колдовству относится все то, где подобная связь присутствует, не будучи понятой. Это относится и к множеству случаев, когда вера в лекарства основана только на опыте. Иное, рациональное отношение к лекарству состоит в том, что известны свойства применяемого средства и на этом основании выносится заключение о тех изменениях, которое оно должно произвести. Однако фармацевтика отказывается от того, чтобы выводить успех лечения из природы применяемого средства. Утверждают, что подобная связь *существует,* но познается она только опытом, который сам по себе чрезвычайно противоречив. Так, *Браун*[10] применял опиум, нефть, спирт и другое против тех болезней, которые раньше лечили прямо противоположными средствами. Границу, отделяющую известную связь от неизвестной, определить, следовательно, трудно. Поскольку в данном случае осуществляется воздействие живого на живое и в еще большей степени духовного на телесное, то здесь, действительно, существуют связи, которые отрицать невозможно и которые могут представляться непостижимыми, колдовством или чудом до той поры, пока не будет обнаружено более глубокое понятие этого отношения. Так, магнетизм как будто исключает всякое представление о разумной связи; с обычной точки зрения эта связь непонятна.

Как только в колдовство проникает опосредствование, открывается необычайно широкое поле для *суеверия, все единичные существования* обретают *значимость,* ибо все обстоятельства могут вести к успеху, к определенным целям, все становится опосредствованным или опосредствующим, все управляет и подчиняется управлению, успех всего того, что человек делает, зависит от обстоятельств; то, что́ он есть, его цели зависят от отношений. Человек существует во внешнем мире, среди *многообразия связей,* и индивидуум лишь постольку есть сила, поскольку он есть сила над единичными силами связи. Поскольку же эта связь не определена, определенная природа вещей еще не познана, человек становится жертвой *абсолютной случайности.* Рефлексия, вступая в сферу подобных отношений, верит в то, что вещи находятся во *взаимодействии;* это совершенно верно, однако недостаток ее заключается в том, что эта вера еще совершенно *абстрактна,* и в ней, следовательно, еще отсутствует определенное своеобразие, *определенный* способ воздействия,

тип связи между вещами. Связь есть, но определенность ее еще не познана, поэтому еще наличествует случайность, произвольность средств. Большинство людей единодушны в этом отношении, целые народы до такой степени разделяют данное воззрение, что видят в нем основу своих взглядов, власть над своими желаниями, своим состоянием, своим существованием.

Там, где действуют согласно абстрактному принципу, определенное остается свободным. Сюда относится бесконечное количество колдовских средств. Многие народы во всех своих начинаниях прибегают к колдовству. Некоторые обращаются к колдовству, когда они закладывают фундамент дома, стремясь обеспечить этим счастливую жизнь его будущим обитателям, оградить их от опасности; при этом имеет значение сторона света, куда выходит дом; колдовство обеспечивает успех посева; отношения с другими людьми, любовь, ненависть, мир и война подчинены этим средствам, а поскольку связь их с действием неизвестна, то в качестве подобных средств может быть использовано все что угодно. Рассудок в этой сфере отсутствует, поэтому мы здесь ничего больше сказать не можем.

Предполагается, что все народы осведомлены о действиях трав, растений и т. д., об их применении при различных заболеваниях и т. п. Здесь может наличествовать подлинная связь, но столь же вероятен и простой произвол. Рассудок осознает, что такая связь есть, но более конкретное определение ему неведомо, поэтому он ищет средства; фантазия, руководствуясь верным или неверным инстинктом, помогает ему найти отсутствующее, привносит в абстрактный принцип определенность, которой нет в вещах как таковых, в особенных вещах.

2. Содержание первого непосредственного колдовства касалось предметов, над которыми человек может осуществлять непосредственную власть; второе колдовство есть отношение к предметам, которые скорее могут быть рассмотрены как *самостоятельные* и, таким образом, как сила; они являются теперь человеку как другое, не находящееся больше в его власти. Подобные самостоятельные природные вещи суть, например, Солнце, Луна, небо, море, т. е. силы, которые в своем индивидуальном или стихийном величии как будто противостоят человеку как нечто независимое. Если в этой сфере естественное сознание стоит еще на точке зрения единичного вожделе-

ния, то оно по существу еще не имеет отношения к этим вещам как к выражениям *всеобщей природы*, еще не достигает созерцания их всеобщности и имеет дело только с *единичным*. Их движение, то, что они создают, равномерно, способ воздействия постоянен; однако то сознание, которое находится еще на позиции естественного единства, для которого постоянное не представляет интереса, относится к ним только в соответствии со своими случайными желаниями, потребностями, интересами или тогда, когда воздействие проявляется как *случайное*. С этой точки зрения Солнце и Луна интересуют человека лишь в момент их затмения, Земля — только при землетрясении; всеобщее не для него, оно не пробуждает в нем вожделения, не представляет для него интереса. Река вызывает его интерес лишь тогда, когда он собирается плыть по ней. Теоретический интерес здесь отсутствует, существует лишь практическое отношение случайной потребности. Мыслящий человек, обладающий достаточным образованием, не чтит эти вещи в качестве духовной всеобщности, существенной для него; в той первой сфере человек их также не чтит, но потому, что он не достиг еще сознания всеобщности, свойственной этим вещам. В одном случае человек не достиг еще всеобщности существования, в другом — природное существование вообще не имеет для него серьезного значения. Однако посередине, между ними, находится та точка зрения, согласно которой силы природы выступают как *всеобщее* и, следовательно, как нечто, *имеющее власть над единичным, эмпирическим сознанием*. При землетрясении, наводнении, затмении Солнца или Луны человек может испытывать страх перед ними, обращаться к ним с *мольбой*, тогда только силы природы проявляются в качестве мощи, все остальное — их обычные действия, и человеку нет нужды просить, чтобы они их совершали. Подобные просьбы, однако, имеют также смысл *заклинаний*, говорят ведь о заклинании как о мольбе; подобная мольба отражает признание того, что человек находится *во власти другого*. Просить потому и бывает трудно, что тем самым признается власть другого, его произвола надо мной. Однако в просьбе заключено и требование действия, просьба есть вместе с тем как бы *власть*, осуществляемая над другим. То и другое здесь *смешано:* с одной стороны, признание превосходства предмета, с другой — сознание моей силы, посредством которой я хочу осуществить свою власть над этим пред-

метом. Так, на этой стадии развития народы приносят жертву реке, когда они собираются переправиться через нее, Солнцу — когда оно уходит в облака; тем самым они пользуются силой заклинания, средства должны осуществить заклинание над силами природы, осуществить то, что хочет данный субъект. Поклонение подобным силам природы *двойственно,* оно не есть чистое поклонение, но связано с колдовством.

С таким поклонением силам природы может быть связано представление, более близкое их сущности, представление о них как о *гениях* [1], например: Солнце как гений, гений реки и т. д. В подобном поклонении человек не останавливается на единичности предметов, но представляет себе их всеобщность и поклоняется ей. Однако и при таком всеобщем представлении, когда предмет поклонения проявляется как всеобщность, как сила, человек может сохранить сознание своей власти, власти и над этими гениями; содержание их довольно бедно, оно есть лишь содержание природного существа, оно остается только природным содержанием, и поэтому самосознание может сознавать свою власть над ним.

3. Следующая объективация заключается в том, что человек признает существование самостоятельной силы вне себя и находит ее в *жизненности.* Жизнь, уже жизненность дерева, еще более животного, есть более высокий принцип, чем природа Солнца или реки. Поэтому бесконечное множество народов поклонялись *животным* как богам. Нам это представляется наиболее недостойным проявлением религиозного сознания, однако в действительности принцип жизни более высок, чем принцип Солнца. Животное есть более благородная, более истинная форма существования, чем существование явлений природы, и поэтому менее недостойно поклоняться животным, чем рекам, звездам и т. п. Жизнь животного возвещает о живой *самостоятельности субъективности,* о которой здесь идет речь. Человек объективирует свое самосознание, а жизненность есть форма, способ существования, безусловно наиболее близкий духовности. Еще и теперь многие народы, особенно народы Индии и Африки, поклоняются животным. Животное обладает спокойной (stille) самостоятельностью, жизненностью, не открывающей себя, предпринимающей то или иное; животное выражает себя в случайных произвольных движениях, его трудно понять, в его действиях, проявлениях

скрывается нечто таинственное, в нем жизнь, не столь доступная пониманию человека, как жизнь другого человека. В этом таинственном для человека заключено чудесное, и он считает жизненность животного более высокой, чем свою. Еще греки почитали змей. С давних времен змеи, по укоренившемуся предрассудку, считались добрым предзнаменованием. На западном побережье Африки змея есть в каждом доме и уничтожение ее считается величайшим преступлением. Таким образом, животные, с одной стороны, почитаются, с другой — именно это почитание превращает их в объект величайшего произвола. Негры, например, используют первое попавшееся животное как средство заклинания, но, как только оказывается, что оно не производит необходимого воздействия, они бросают его и находят другое.

Такова сущность культа животных; он существует постольку, поскольку человек и духовное еще не постигли себя в своей истинной сущности; жизненность человека есть, таким образом, лишь свободная самостоятельность.

В этой сфере вожделения единичного самосознания, не признающего свободной, всеобщей, объективной духовности ни в себе, ни вне себя, живому, служащему объектом поклонения, еще не придается того значения, которое позже оно обретает в представлении *о переселении душ*. Это представление основано на том, что дух человека есть вообще нечто *длящееся* (ein Dauerndes), что для его существования во времени нужна телесность, и, поскольку эта телесность не есть человек, она должна быть какой-либо иной, а наиболее родственной человеку телесностью является животное. В культе животных, связанном с переселением душ, важным, существенным моментом является то, что с этой жизнью связывается идея о *внутреннем пребывании духовного*, причем поклоняются именно ему. Между тем в той сфере, где основное определение есть непосредственное самосознание, почитается только *жизнь вообще*, поэтому этот культ и носит случайный характер и распространяется то на одно животное, то на другое, едва ли не каждое неудовлетворенное желание влечет за собой такую перемену. Любая вещь может служить объектом подобного поклонения, будь то идол, сделанный своими руками, гора, дерево и т. д. Подобно тому как у детей есть стремление играть, а у взрослых людей — наряжаться, так и здесь наличествует стремление иметь нечто предметное, самостоятельное и могуществен-

ное, иметь сознание произвольной связи, легко нарушаемой, лишь только конкретная определенность предмета проявляется как безразличная.

Так возникает *фетишизм.* Фетиш — испорченное португальское слово, означающее «идол» [12]. Фетишем может быть что угодно: деревянная фигурка, кусок дерева, животное, река, растение и т. д. Существуют фетиши целых народов и фетиши отдельных индивидуумов.

У негров есть множество идолов, природных предметов, служащих им фетишами. Любой камень, любая улитка — их лар, который, по их мнению, приносит им счастье. Это — неизвестная, неопределенная сила, непосредственно ими самими созданная; поэтому, как только с ними случается что-либо неприятное и фетиш перестает выполнять свои функции, они выбрасывают его и находят другой. Дерево, река, лев, тигр суть общие фетиши страны. Если случается несчастье, наводнение или война, негры меняют своего бога. Фетиш может быть изменен и низводится здесь до *средства,* с помощью которого индивидуум достигает того, что ему нужно. Совсем иное Нил для египтян. Они видят в нем божественное в своей всеобщности, субстанциальную, неизменную силу, в которой заключено все их существование.

Последнее, в чем созерцается самостоятельная духовность, есть сам *человек* в своей сущности, живое, самостоятельное, в котором содержится *духовность.* Здесь поклонение имеет свой существенный предмет, а в аспекте объективности здесь появляется определение, что властью над природой обладает не каждое единичное случайное сознание, но *немногие могущественные люди,* которые становятся духовными лицами и почитаются в качестве таковых. В экзистирующем самосознании *воля, знание* еще являются в сравнении с другими и в реальном отношении к ним обладающим властью, существенным, тем, что проявляется как существенно необходимое по отношению к другому и есть центр среди многих. Здесь появляется, следовательно, некая духовная сила, которая должна восприниматься в качестве объективной, и таким образом выступает определение, согласно которому господствующим должно быть нечто одно или немногочисленное, исключающее другое. Таким образом, один человек или несколько людей становятся колдунами, и в них видят высшую власть над всем существующим. Обычно это — правители; так, китайский император — тот

индивидуум, в руках которого сосредоточена власть над людьми, над природой и природными вещами. Поскольку то, что почитается таким образом, есть самосознание, сразу же выступает различение между тем, что́ подобный индивидуум есть в себе и для себя, и его внешним существованием. В своем внешнем существовании он — человек, как и все прочие, но существенным моментом здесь является *духовность* вообще, это *для-себя-самого*-бытие по отношению к внешнему случайному способу существования.

Это начало более высокого, как мы увидим далее, различения, которое находит свое выражение в *ламах*. Здесь же различаются индивидуумы как таковые и как всеобщая сила. Эта *всеобщая духовная сила,* представленная *для себя,* дает представление о *гении,* боге, который в свою очередь обретает в представлении чувственный образ; индивидуум же в действительной жизни есть тогда *священнослужитель* подобного идола. Впрочем, на этой точке зрения священнослужитель и бог иногда сливаются в одном образе. Внутренняя глубина бога может быть гипостазирована, однако здесь существенная сила духовного и непосредственное существование еще не отделены друг от друга, и, таким образом, духовная власть есть для себя — лишь *поверхностное представление.* Жрец, колдун — главная личность, и, хотя иногда бог и исполнитель его воли представляются отделенными друг от друга, но в тех случаях, когда бог *проявляет себя,* обретает силу, решает и т. д., он делает это только в качестве *данного действительного человека*, чья действительность придает богу силу. Иногда эти жрецы подчиняются действительному правителю. Там, где жрец и правитель различены, человек, с одной стороны, почитается в качестве бога, с другой — обязан делать то, что требуют от него другие. Негры, имеющие подобных колдунов, которые не являются одновременно правителями, связывают их и бьют, пока они не повинуются, в тех случаях, когда они не хотят колдовать, не расположены к этому.

Определение, что духовное наличествует в человеке и человеческое самосознание в своей сущности есть наличие духа, мы обнаруживаем в различных религиях, оно, безусловно, принадлежит к числу самых древних определений. В христианской религии оно также содержится, но в более высокой и просветленной форме. В ней эта духовность пояснена и просветлена.

Существуют два способа, посредством которых человек достигает объективности: в первом он есть *исключающее по отношению к другому,* во втором с него естественным ходом вещей снимается временно́е, и эта естественность есть *смерть.* Смерть устраняет в человеке временно́е, преходящее, но не имеет власти над тем, что́ человек есть в себе и для себя; на этой точке зрения еще не может быть осознано то, что в человеке есть такая сфера, где он есть в себе и для себя; здесь самосознание еще не имеет вечного значения духа. Сбрасывается только *чувственное наличное бытие,* и, напротив, индивидуум сохраняет здесь всю остальную случайную форму своей особенности, своего чувственного наличия, она перенесена в представление и сохраняется в нем. Однако это еще не имеет формы истины, и то, что таким образом сохраняется, имеет еще *форму* всего чувственного наличного бытия человека. Поэтому культ мертвых еще очень слаб, содержание его случайно, мертвые суть сила, но сила незначительная.

Сохраняющееся, то, что может быть воспринято чувственным образом, *бессмертное в чувственном смысле* здесь — кости. Поэтому многие народы чтят кости умерших и используют их как средства колдовства. Это напоминает нам о реликвиях: ведь миссионеры, резко порицая подобную веру, вместе с тем приписывают своей религии большую силу. Некий капуцин рассказывает, что негры применяют для защиты от диких зверей смоченные человеческой кровью повязки, обладающие волшебными чарами; на его глазах люди, пытавшиеся оградить себя таким способом, становились жертвами зверей, тогда как те, которых он снабдил реликвиями, всегда оставались невредимы.

Мертвые в качестве такой силы требуют, следовательно, *почитания,* и оно состоит только в том, что по отношению к ним проявляется известная забота, что им подносят еду и питье. Большинство древних народов кладут в могилу еду. Представление об истинном, длительном, сохраняющемся занимает здесь, следовательно, подчиненное положение. Часто представляют себе также, что мертвые возвращаются к жизни, или мыслят их либо как некую силу, способную отомстить за недостаточное внимание, либо как вызванную заклинаниями колдуна, т. е. действительного самосознания, и тем самым подчиненную

ему силу. Пояснение этому могут дать некоторые примеры.

Капуцин Кавацци (историческое описание трех королевств Конго и т. д. Мюнхен, 1694) [13], который в течение продолжительного времени жил в Конго, рассказывает об этих колдунах, которых там называют *сингхилли*. Они пользуются большим уважением своих соплеменников и созывают их, когда им заблагорассудится. Время от времени они совершают это, ссылаясь на волю того или иного умершего. Все должны явиться на зов колдуна с ножами, колдуна же выносят завернутым в сеть, он украшен драгоценными камнями, перьями и т. п. Толпа встречает его пением, танцами, ликованием; все это сопровождается варварской, невероятной и оглушающей музыкой, назначение которой в том, чтобы заставить дух усопшего войти в сингхилли, он сам также просит духа об этом. Как только дух входит в него, сингхилли вскакивает и начинает вести себя, как бесноватый: он разрывает на себе одежду, закатывает глаза, кусает и царапает себя; при этом он излагает требования усопшего и отвечает на заданные ему вопросы. Устами колдуна усопший грозит бедствиями и нуждой, желает присутствующим всяческих неприятностей, поносит своих родственников за проявленную ими неблагодарность, за то, что они не дают ему человеческой крови. Кавацци говорит, что в поведении колдуна проявляется воздействие адских фурий, он страшно ревет, требует крови, которой его лишили, выхватывает нож, вонзает его кому-нибудь в грудь, отсекает головы, вспарывает животы и пьет вытекающую кровь; он разрывает тела убитых и делит мясо среди оставшихся в живых, которые пожирают его, не глядя, не думая о том, кому оно принадлежало, пусть даже их ближайшим родственникам. Конец известен этим людям заранее, и тем не менее они с величайшим ликованием отправляются на эти сборища.

По представлениям гага, мертвые испытывают голод и жажду. Если кто-нибудь из гага заболевает и особенно если у него галлюцинации, видения, он вызывает сингхилли и спрашивает его о причине этого. Тот, осведомившись о всех обстоятельствах, связанных с заболеванием, в результате сообщает, что больному является кто-либо из его умерших родственников и что с просьбой прогнать его он должен обратиться к другому сингхилли, ибо у каждого сингхилли своя сфера влияния. Второй синг-

хилли ведет больного к могиле умершего, который является ему или служит причиной его заболевания; к умершему обращаются с заклинаниями, упреками, угрозами, пока тот не входит в синнхилли и не сообщает, что надо сделать для его умиротворения. Так поступают, если смерть родственника относится к давнему времени; если же могила недавняя, то она раскапывается, труп обезглавливают, голову рассекают, и вытекающая из нее жидкость частично поглощается больным с пищей, частично используется для пластырей, которые ему накладывают.

Хуже обстоит дело, если умерший не похоронен, а съеден другом, врагом или хищными зверями. Тогда синнхилли произносит заклинания и затем сообщает, что дух вошел в тело обезьяны, птицы и т. п. В результате животное или птицу ловят, убивают, и больной съедает его, тем самым дух потерял всякое право на то, чтобы быть чем-то.

Из этого явствует, что, поскольку речь идет о длительности пребывания, духу не приписывается абсолютная, свободная, самостоятельная сила.

Здесь смерть человека представляется как устранение эмпирического, внешнего наличного бытия, однако он сохраняет еще в этой сфере всю свою случайную природу; объективация относится еще только к внешнему образу, еще совершенно формальна, то, что имеет значение сущего, еще не есть сущностное и то, что остается, еще случайная природа. Сама длительность существования, которая дана мертвым, — поверхностное определение, не есть просветление; мертвый остается случайным наличным бытием, которое находится во власти, в руках живого самосознания, колдуна, причем настолько, что колдун может даже еще раз предать его смерти, т. е. заставить умереть дважды.

Представление о бессмертии связано с представлением о боге и вообще всегда связано со ступенью, на которой находится метафизическое понятие бога. Чем в большей степени власть духовности воспринимается в аспекте ее содержания как вечная, тем более достойно представление о боге, о духе индивидуума и о бессмертии духа.

Столь же слабыми, бессильными, как здесь, выступают люди и у греков, у Гомера. В сцене [14], где Одиссей вызывает у Стикса умерших, он режет черного барана, так как только кровь возвращает теням подземного мира

память и речь; они жаждут крови, стремясь обрести жизнь. Одиссей подпускает некоторых из них, заграждая остальным путь мечом. Представление о духе человека столь же чувственно, как и представление о том, что́ есть мощь в себе и для себя.

Из приведенного примера явствует также, как невелико для данной точки зрения значение человека как *индивидуума;* подобное презрение, пренебрежение к человеку со стороны других людей принимает у негров форму рабства — совершенно обычного для них явления. Пленных обращают в рабство или убивают. С представлением о бессмертии увеличивается значимость жизни; казалось бы, более вероятно обратное — жизнь должна была бы потерять свое значение. Это отчасти верно, но вместе с тем вера в бессмертие утверждает право индивидуума на жизнь, и это право полностью утверждается тогда, когда человек познается свободным в себе. Оба определения, субъективного конечного для-себя-бытия и абсолютной мощи, которая позже выступит в виде абсолютного духа, связаны друг с другом самым тесным образом.

Можно было бы предположить, что, поскольку человек имеет в рассматриваемой здесь точке зрения такую значимость в качестве абсолютной *мощи,* он должен быть высоко почитаем и обладать чувством своего *достоинства.* Между тем наблюдается обратное: человеческая личность не имеет здесь никакой ценности, ибо достоинство человек обретает не потому, что он есть *непосредственная воля,* а лишь постольку, поскольку он знает о некоем *в-себе-и-для-себя-сущем,* субстанциальном и подчиняет ему свою естественную волю, преобразует ее в соответствии с ним. Лишь через снятие естественной необузданности и через знание того, что всеобщее, в-себе-и-для-себя-сущее есть истинное, обретает человек достоинство, и только в этом случае жизнь имеет ценность.

с. Культ в религии колдовства

В сфере колдовства, где духовность познается лишь в качестве *единичного* самосознания, не может быть и речи о культе как свободном преклонении перед духовным, в себе и для себя объективном. Здесь это отношение принимает форму *господства* над природой, господства немногих, обладающих самосознанием, над другими, колдунов над теми, кто не обладает их знанием. Состоя-

ние подобного господства есть *чувственная одурманенность,* при которой особенная воля забывается, гасится, и абстрактно чувственное сознание достигает необычайной интенсивности. Средствами, вызывающими подобную одурманенность, служат танцы, музыка, крик, пирушки, даже оргии — все то, что на более высокой ступени становится культом.

Переход от этой первой формы религии к более высоким заключается в том, что дух очищается от внешнего, от чувственной непосредственности и мысленно, в представлении постигает дух в качестве духа.

Значение всего этого поступательного движения сводится к *объективации духа вообще,* т. е. к тому, что дух становится абсолютно предметным и обретает значение *всеобщего духа.*

II. Раздвоение сознания в себе

Дальнейшее развитие ведет к тому, что появляется сознание субстанциальной мощи и бессилия непосредственной воли. Знание о боге как об *абсолютной мощи* еще не есть религия свободы. Ибо с появлением этого сознания человек, правда, возвышается над собой и совершается *существенное различение духа,* однако поскольку это высшее сознается как *мощь* и еще не получает дальнейших *определений,* то особенное — только *акцидентальное,* негативное, ничтожное. Посредством этой мощи существует все, или она сама есть *существование* всего, и таким образом свобода существования для себя еще не признана. Это — *пантеизм.*

Эта мощь, которая есть нечто мысленное, *еще не познана как мысленное,* как духовное в себе. Поскольку же она должна иметь духовное существование, но еще не имеет в себе для-себя-свободного-бытия, она и теперь имеет *момент духовности* только в *человеке, который сознается как эта мощь.*

В возвышении духа, о котором здесь идет речь, отправным пунктом служит конечное, случайное, оно определяется как негативное, а всеобщее, в себе сущая сущность, как то, в котором и посредством которого это конечное есть негативное, положенное. Субстанция же, напротив, есть неположенное, в-себе-сущее, мощь по отношению к конечному.

Сознание, которое возвышается, возвышается в качестве *мышления,* но без осознания этой всеобщей мысли,

без того, чтобы выразить это в форме мысли. Возвышение есть прежде всего стремление *ввысь*. Другое есть *обратное:* это необходимое обращено к конечному. В первом конечное забывает себя. Второе есть *отношение субстанции к конечному*. Поскольку определенность бога состоит здесь только в том, что он — субстанция и мощь конечного, он еще сам *не определен*. Он еще не познан в качестве того, кто определен для себя в себе самом, еще не познан как дух.

На этой общей основе складывается *ряд форм,* значение которых заключается в том, что они являют собой последовательно развивающиеся попытки постигнуть субстанцию как определяющую самое себя.

1. Сначала (*в китайской* религии) субстанция познается как *простая основа*, и в качестве таковой она непосредственно присутствует в конечном, случайном.

Прогресс сознания выражается в том, что, хотя субстанция еще не постигнута здесь как дух, *дух* все-таки есть истина, которая *лежит в основе* всех явлений сознания в себе, и, следовательно, на этой ступени также не может отсутствовать что-либо из принадлежащего понятию духа. Таким образом, и здесь субстанция определяет себя в качестве субъекта, но все дело в том, как она это делает. Здесь определения духа, наличные в себе, выступают *внешним способом*. Законченная определенность, последняя точка образа, эта последняя точка единого, для-себя-бытия теперь положена внешним способом, в результате чего реально *присутствующий* человек сознается как всеобщая мощь.

Это сознание появляется уже в китайской религии, где император во всяком случае — воплощение *действия* силы.

2. В *индуистской* религии субстанция осознается как абстрактное единство, а не как простая основа, и это абстрактное единство более родственно духу, ибо он в качестве «я» и есть это абстрактное единство. Здесь человек возвышается, возвышая себя самого до своего внутреннего абстрактного единства, до единства субстанции, он *отождествляет* себя с ней и *тем самым дает ей существование*. Одни люди от рождения суть существование этого единства, другие могут возвыситься до него.

Единство, которое здесь господствует, правда, также делает попытку *раскрыться*. Истинным раскрытием и негативностью концентрации различий был бы дух, определяющий себя в себе и являющийся сам себе в своей

субъективности. Эта субъективность духа дала бы ему содержание, которое было бы достойно его и само обладало бы духовной природой. Однако здесь сохраняется определение *естественности,* поскольку совершается *только* различение и раскрытие, и моменты *единичны* в своем *пребывании друг возле друга.* Таким образом, необходимое в понятии духа раскрытие здесь само *лишено духа.* Поэтому в естественной религии иногда вызывает недоумение тот факт, что дух предстает в своем раскрытии (сюда относится представление о воплощении, троичность в индуистской религии); в этой религии обнаруживаются моменты, принадлежащие духу, однако они истолкованы таким образом, что они одновременно не принадлежат ему. Определения разъединены и выступают в обособлении друг от друга. Троичность в индуистской религии не становится, таким образом, триединством, ибо только абсолютный дух есть власть над своими моментами [15].

Представление естественной религии встречается в этом аспекте с серьезными затруднениями; она *непоследовательна* и внутренне противоречива. Так, с одной стороны, положено *духовное,* существенно свободное, с другой — оно представлено в *естественной определенности,* в единичности, его содержание обладает прочной особенностью и, следовательно, совершенно несоразмерно духу, так как дух истинен, лишь будучи свободным.

3. В последней форме, принадлежащей к этой ступени раздвоения сознания, *конкретизация* и присутствие субстанции есть и живет в *одном* индивидууме; и безудержное раскрытие единства, которое было свойственно предшествующей форме, снято здесь во всяком случае постольку, поскольку оно *уничтожено* и рассеяно. Это — *ламаизм* или *буддизм.*

Прежде чем мы перейдем к более пристальному рассмотрению исторического существования этих религий, мы остановимся на всеобщей определенности данной ступени в целом и на ее метафизическом понятии. Здесь следует прежде всего точнее определить понятие возвышения и отношение субстанции к конечному.

Метафизическое понятие

Сначала мы займемся понятием метафизического понятия и поясним, что́ под этим следует понимать.

Поскольку здесь речь идет о вполне *конкретном содер-*

жании, может создаться впечатление, что метафизически-логическое понятие находится уже позади, именно потому, что мы находимся в области абсолютно конкретного. Содержание есть дух, и развитие духа составляет содержание всей философии религии. Ступени развития, на которых мы обнаруживаем дух, составляют различные религии; это *различие определенности,* составляя различные ступени, проявляется как *внешняя форма, основа* которой есть дух; различия духа положены в ней в *определенной форме*, и эта форма есть *всеобщая логическая форма.* Поэтому форма есть нечто *абстрактное.* Вместе с тем, однако, эта определенность есть не только это внешнее, но в качестве логического и самая *внутренняя глубина* определяющего духа. Она объединяет в себе то и другое, будучи одновременно внутренней глубиной и внешней формой. Такова природа понятия, которая заключается в том, чтобы быть существенностью и существом явления, различия формы. Эта *логическая* определенность, с одной стороны, конкретна в качестве духа, и это целое есть *простая субстанциальность духа,* однако вместе с тем упомянутая определенность есть и его *внешняя* форма, посредством которой он отличен *от другого.* Внутренняя определенность, содержание каждой ступени в соответствии с субстанциальной природой духа, есть тем самым и внешняя форма. Когда мы рассматриваем иной естественный предмет, может показаться, что для него логическое и есть внутреннее. То же относится к такому конкретному образу, как конечный дух; в философии природы и философии духа эта логическая форма не может быть обособлена; в таком содержании, как природа и дух, она дана *конечным* способом, и логическое развертывание может быть представлено здесь как система умозаключений, опосредствований. Без этого пространного, необходимого для поставленной цели способа изложения рассмотрение простой определенности понятия оказалось бы неудовлетворительным. Поскольку, однако, в этих сферах логические определения как субстанциальная основа скрыты и не выступают в своем простом, *соответствующем мысли* существовании, то самовыявление этой основы не столь необходимо, тогда как в религии дух способствует тому, что логическое выступает более отчетливо. Здесь оно вернулось к своему *простому образу* и, следовательно, может быть рассмотрено с большей легкостью. Это и послужит извинением тому, что, как легко может быть

замечено, логическое здесь будет предметом нашего рассмотрения в первую очередь.

Мы могли бы просто предпослать его, однако ввиду его простоты и того интереса, который он раньше представлял для естественной теологии и вообще для теологии как науки о боге, мы сочли целесообразным остановиться на нем. Кантовская философия дискредитировала логический метод, опровергнув его в качестве низкого, дурного и недостойного внимания; и теперь этот метод нуждается в восстановлении его значения.

Определение понятия, понятие вообще не есть для себя пребывающее в покое, но есть движущееся, деятельность по своему существу; именно поэтому оно есть опосредствование, подобно тому как мышление есть в себе деятельность, опосредствование; и, следовательно, определенная мысль также содержит в себе опосредствование. Доказательства бытия бога — также опосредствования, понятие должно быть представлено через опосредствование. В обоих, таким образом, содержится одно и то же. В доказательствах бытия бога опосредствование, однако, как бы производится ради целей познания: чтобы познание обрело прочное воззрение (Einsicht),— мне должно быть доказано, в этом интерес моего познания. Из того, что уже сказано о природе понятия, должно быть очевидно, что опосредствование не следует понимать таким образом, столь субъективно; истинное есть *объективное отношение бога в себе самом,* его логической природы в себе самой, и лишь постольку, поскольку опосредствование постигается таким образом, оно есть необходимый момент. Доказательства наличного бытия божия должны показать, что они — необходимый момент самого понятия, поступательное движение, деятельность самого понятия.

Низшая форма этой деятельности определена тем, что мы находимся здесь еще на первой ступени, которую мы определили как *непосредственную,* как ступень непосредственного единства. Из этого определения непосредственности следует, что мы имеем здесь дело с совершенно абстрактными определениями, так как непосредственное и абстрактное равны по своему значению. Непосредственное есть бытие, в мышлении также непосредственное есть абстрактное, еще не углубившееся в себе и тем самым еще не наполнившее себя, не сделавшее себя конкретным посредством дальнейшей рефлексии. Если мы освободим

от конкретности содержания обе стороны — дух как предмет вообще и природность, способ его реальности, — и сохраним только простую определенность мышления, то мы получим абстрактное определение бога и конечного. Обе эти стороны будут тогда противостоять друг другу как *бесконечное* и *конечное,* одно в качестве бытия, другое в качестве наличного бытия, в качестве субстанциального и акцидентального, всеобщего и единичного. Эти определения, правда, несколько отличаются друг от друга; так, всеобщее безусловно значительно конкретнее *в себе,* чем субстанция; однако здесь можно взять их в их неразвитом виде, тогда безразлично, какую форму мы берем для более пристального рассмотрения, так как существенно лишь ее отношение к противостоящему ей.

Отношение, в котором названные стороны положены как противостоящие друг другу, наличествует в такой же степени в их природе, как и в религии, и в этом аспекте мы рассмотрим его в первую очередь. Человек соотносится из сферы конечного с бесконечным. Имея перед собой мир, он чувствует в нем недостаточность (чувство чувствует также и мыслимое или то, что должно быть мыслимо). Его не удовлетворяет это, и он обнаруживает, что мир — агрегат конечных вещей. Человек знает себя также как случайное, преходящее, и в этом чувстве он выходит за пределы единичного и возвышается до всеобщего, до всеединого, которое есть в себе и для себя, до сущности, не ведающей этой случайности и обусловленности, до этой абсолютной субстанции, противостоящей акцидентальности, до мощи, в чьей власти решить, *есть* ли это случайное или его *нет.* Религия, собственно говоря, и состоит в том, что человек ищет причину своей несамостоятельности; свое успокоение он обретает лишь тогда, когда обнаруживает бесконечное. Говоря столь абстрактно о религии, мы уже располагаем отношением, переходом от конечного к бесконечному. Переход этот заключен уже в самой природе этих определений, т. е. в понятии, и нам представляется целесообразным остановиться на этом определении перехода. Более конкретно его можно понимать двояко: во-первых, как переход от конечного к бесконечному как к *потустороннему,* это более современное отношение; во-вторых, так, чтобы было сохранено *единство* обеих сторон, конечное было бы сохранено в бесконечном. В естественной религии это определяется таким образом, что какое-либо *единичное,* не-

посредственное существование, природное или духовное, конечное бесконечно распространяется за пределы своей сферы, и в ограниченном созерцании подобного предмета одновременно познается бесконечная сущность, свободная субстанциальность. В этом содержится следующее: в конечной вещи, Солнце, животном и т. д. одновременно созерцается бесконечность, во внешнем многообразии — его внутреннее бесконечное единство, божественная субстанциальность. Здесь для сознания в конечном существовании настолько присутствует само бесконечное, настолько бог присутствует в этом конечном существовании, что конечное и бесконечное уже не различены, но составляют тот образ, в котором есть бог; тем самым естественное существование сохраняется в непосредственном единстве с субстанцией.

Это продвижение от конечного к бесконечному — не только данность, история религии; оно необходимо посредством понятия, заключено в природе самого подобного определения. Этот переход есть само мышление, т. е. не что иное, как познание в конечном бесконечного, в единичном — всеобщего. Сознание всеобщего, бесконечного есть *мышление,* которое есть опосредствование в самом себе, выход, вообще снятие внешнего, единичного. Такова природа мышления вообще. Мы мыслим предмет, тем самым мы обретаем его закон, его сущность, его всеобщность.

Только мыслящий человек имеет религию, у животного нет религии, потому что оно не мыслит. Говоря о подобном определении конечного, единичного, акцидентального, нам следовало бы, таким образом, показать, что это конечное и т. д. переходит в бесконечное и т. д., что оно не может остаться конечным, превращает себя в бесконечное, в соответствии со своей субстанцией должно вернуться в бесконечное. Это определение полностью входит в логическое рассмотрение.

Возвышение не должно отправляться обязательно от *случайности* мира, для того чтобы достигнуть *необходимости* в себе и для себя сущей сущности; мир можно определить и иначе, необходимость — последнее определение бытия и сущности, следовательно, ей предшествуют многие категории. Мир может быть *множеством,* многообразием, тогда его истина есть некое *единое* (das Eins). Подобно тому как от множества можно перейти

к единому, от конечного — к бесконечному, можно перейти и от *бытия к сущности* вообще.

Переход от конечного к бесконечному, от акцидентального к субстанциальному и т. п. принадлежит деятельности мышления в сознании и есть собственная природа самих этих определений, то, что они поистине суть. Конечное не есть абсолютное, его назначение — преходить и становиться бесконечным; назначение единичного в том, чтобы вернуться во всеобщее; акцидентального — в том, чтобы вернуться в субстанцию. Этот переход постольку есть опосредствование, поскольку он есть движение от начальной, непосредственной определенности к ее другому, к бесконечному, всеобщему, а субстанция есть не просто непосредственное, а нечто посредством этого перехода становящееся, полагающее себя. Что такова истинная природа самих этих определений, уже доказано в логике, и существенно необходимо твердо запомнить подлинный смысл следующего: не *мы* переходим в чисто внешней рефлексии от этого определения к ее другому, а сами эти определения совершают этот переход, необходимый для них по самой их природе. На этой диалектической стороне конечного, о которой здесь идет речь, я считаю необходимым еще вкратце остановиться.

Мы говорим: это *есть;* такое бытие одновременно конечно; то, что оно есть, оно есть благодаря своему концу, своему отрицанию, своей границе, началу в нем другого, которое не есть оно само. Конечное — это качественное определение, качество вообще; в конечном качество есть просто *определенность,* непосредственно тождественная бытию, и, если исчезает качество, исчезает и это нечто. Мы говорим: нечто есть красное; здесь красное — качество, если оно перестает существовать, то нечто уже не есть прежнее, и если оно не есть субстанция, которая может это вынести, то нечто исчезает. То же происходит в сфере духа. Есть люди с совершенно определенным характером, если он утерян, то они погибают. Основным качеством Катона была Римская республика, как только она перестала существовать, умер и Катон [16]. Это качество было настолько присуще ему, что без него он не мог существовать. Это качество конечно, оно есть в сущности граница, отрицание. Границей Катона был гражданин Римской республики; его дух, его идея не выходили за пределы этого понятия. Поскольку качество составляет границу нечто, мы называем это нечто конечным, оно

существенно есть в своей границе, в своем отрицании; особенность отрицания и особенность нечто тем самым существенно состоят в *отношении* к его *другому*. Это другое — не другое конечное, а *бесконечное*. Посредством своей сущностности конечное состоит в том, что оно имеет ее в своем отрицании; в развитом виде это есть другое, здесь это — бесконечность.

Главная мысль заключается в том, что конечное определено как нечто, имеющее свое бытие не в себе самом, а находящее то, что оно есть, в другом, и это другое есть бесконечное. Конечное и есть именно то, что свою истину имеет в бесконечном; оно есть не оно само, а его противоположность, бесконечное.

Это движение необходимо, оно положено в понятии, конечное конечно в себе — такова его природа. Возвышение к богу есть именно то, что мы видели: конечное самосознание не остается в сфере конечного, покидает его, отказывается от него и представляет себе бесконечное. Это происходит в возвышении к богу и есть разумное в конечном самосознании. Такой ход развития есть глубоко внутреннее, чисто логическое, однако в таком понимании он выражает лишь одну сторону целого: конечное *исчезает* в бесконечном, такова его природа, она состоит в том, чтобы полагать бесконечное как свою истину; бесконечное же, которое стало таковым, само есть только *абстрактное бесконечное,* определенное лишь негативно как неконечное. Бесконечное также должно, в соответствии со своей сущностью, снять себя в качестве этого лишь негативного определения и *определить* себя вообще; с одной стороны, снять свое отрицание и положить себя как утверждение, с другой — снять и свою абстрактность, обособить себя и положить в себя момент конечности. Сначала конечное исчезает в бесконечном, оно не есть, его бытие — лишь видимость; тогда мы имеем перед собой бесконечное только как абстрактность внутри его сферы, и его определение состоит в том, чтобы снять эту абстрактность. Это — отрицание отрицания, само с собой соотносящееся отрицание, а оно есть абсолютное утверждение и одновременно бытие, ибо простое отношение с собой есть бытие. Тем самым и второе, бесконечное, есть не положенное вообще, а также утверждение, и, следовательно, оно есть в том, чтобы определить себя в себе, сохранить в себе момент конечного, но сохранить его идеально, оно есть отрицание отрицания, содержит, следовательно, от-

личие одного отрицания от другого отрицания, тем самым в нем есть граница и тем самым конечное. При более точном определении одно отрицание есть бесконечное, другое — конечное, а истинная бесконечность есть *единство* обоих.

Лишь оба этих момента в их совокупности составляют природу бесконечного и его истинное тождество. Только такое целое есть понятие бесконечности. Это бесконечное следует отличать от упомянутого выше, от бесконечного в непосредственном знании, или от вещи в себе; последнее — негативное, лишенное определений бесконечное, не-конечное только кантовской философии. Истинное же бесконечное — уже не потустороннее, оно имеет в себе определенность.

В естественной религии, как ни несовершенно единство конечного и бесконечного по ее определению, уже содержится сознание божественного как *субстанциального,* которое вместе с тем *определено* и тем самым имеет форму естественного существования. То, что в этой религии созерцается в качестве бога, есть эта божественная субстанция в естественной форме. Здесь содержание, следовательно, конкретнее, тем самым лучше, содержит больше истины, чем содержание в непосредственном знании, которое не хочет познать бога потому, что он не определен. Естественная религия стоит выше воззрений новейшего времени, сторонники которых якобы исповедуют религию откровения.

Рассматривая упомянутый переход так, как он содержится в доказательствах наличного бытия божия, мы обнаружим, что, выраженный в форме умозаключения, он составляет *космологическое* доказательство наличного бытия божия. Содержание этого доказательства в метафизике сводится к тому, что отправным пунктом служит случайное бытие, случайность мирских вещей, и другое определение тогда — не определение бесконечности, а определение некоего в-себе-и-для-себя-необходимого. Это, правда, значительно более конкретное определение, чем определение бесконечного, однако по самому содержанию доказательства о нем нет речи, принимается во внимание лишь логическая природа *перехода.*

Если придать, таким образом, данному переходу форму умозаключения, то можно сказать, что конечное предполагает бесконечное; есть конечное, *следовательно,* есть и

бесконечное. Что же касается суждения о таком умозаключении, то часто утверждают, что оно оставляет нас холодными; в религии люди ищут иного, большего. С одной стороны, это справедливо, с другой стороны, однако, в этом замечании заключено известное пренебрежение к мысли, как будто для того, чтобы достигнуть убедительности, необходимо обратиться к чувству и к представлению. Подлинным нервом является истинная мысль; лишь тогда, когда *она* истинна, истинно и чувство.

Бросается в глаза здесь следующее: принимается некое конечное бытие, и оно являет собой то, посредством чего обосновывается бесконечное бытие. Таким образом, конечное бытие являет собой *основу*. Опосредствование представлено так, что из конечного вытекает сознание бесконечного. Точнее, что конечное находит свое выражение лишь посредством *позитивного отношения* обоих. Положение гласит: бытие конечного есть бытие бесконечного. Они сразу же оказываются несоразмерными друг другу, конечное здесь — *полагающее,* оно остается аффирмативным, отношение позитивно, и бытие конечного есть первое, основа, от которой отправляются, и то, что остается. Далее, если мы говорим: бытие конечного есть бытие бесконечного, то бытие конечного, которое само есть бытие бесконечного, является первым положением умозаключения, и опосредствование между бытием конечного и бытием бесконечного не показано; это — *положение без опосредствования*, т. е. прямо противоположное тому, что требуется.

Опосредствование содержит и дальнейшее определение: бытие конечного есть не *его собственное* бытие, а бытие *другого,* бытие бесконечного; бесконечное создается не из бытия конечного, а из его небытия; это есть бытие бесконечного. Опосредствование заключается в том, что конечное стоит перед нами как аффирмативность. При более пристальном рассмотрении оказывается: конечное есть то, что́ оно есть в качестве отрицания; таким образом, оно есть не бытие, а небытие конечного, опосредствование между обоими есть, скорее, негативная природа в конечном, и, следовательно, истинный момент опосредствования не выражен в этом положении. То обстоятельство, что это истинное содержание, принадлежащее понятию, не может быть выражено в форме *одного* умозаключения, свидетельствует о несовершенстве формы умозаключения. Бытие бесконечного есть отрицание ко-

нечного, конечное есть лишь стремление перейти в бесконечное; таким образом, другие положения, необходимые для построения умозаключения, не могут быть присоединены к этому. Недостаток этого умозаключения состоит в том, что конечное здесь названо аффирмативным, а его отношение к бесконечному — позитивным, тогда как оно по существу негативно, и эта диалектичность не укладывается в форму рассудочного умозаключения.

Если конечное предполагает бесконечное, то в этом содержится и следующая, хотя и невысказанная мысль: конечное не только полагает, но и *предполагает,* и бесконечное, таким образом, есть *первое* и *существенное;* если развить эту предпосылку, то в ней обнаружится негативный момент конечного и его отношение к бесконечному. В религии аффирмативная природа конечного, его непосредственность не есть то, для чего существует бесконечное; напротив, бесконечное есть самовозвышение конечного. Доказательство, форма отношения конечного к бесконечному, мысль искажаются формой умозаключения. Между тем в религии содержится это мышление, этот переход от конечного к бесконечному, он не случаен, а необходим и связан с самим понятием природы бесконечного. Дело просто в том, что это мышление, проистекающее из субстанции религии, неправильно выражено в форме умозаключения.

Недостаток опосредствования в рамках этого доказательства заключается в том, что необусловленное оказывается здесь обусловленным другим бытием. Простое определение отрицания отпадает. В подлинном опосредствовании также совершается переход от множества к единому и также таким образом, что единое выражено как опосредствованное. Однако этот недостаток устраняется в истинном возвышении духа и именно благодаря тому, что сказано: есть не множество, а единое. С помощью этого отрицания снимаются опосредствование и обусловленность, и в-себе-и-для-себя-необходимое опосредствовано теперь отрицанием опосредствования. Господь творит: здесь есть отношение сторон и опосредствование. Однако это — суждение. Бог уже не есть непознаваемая, замкнутая в себе сущность, он проявляет себя, открывается, полагает различение и есть для другого. Это различение в своем высшем выражении есть сын. Сын есть посредством отца, и, наоборот, бог открывает себя

только в нем. Однако в этом другом бог у себя, соотносится с собой; поскольку это уже не есть отношение к другому, опосредствование здесь снято.

Следовательно, бог есть *в-себе-и-для-себя-необходимое*, это определение есть абсолютная основа. Бог должен быть понят как *субстанция*, хотя этого еще недостаточно.

Другое есть теперь обратное, *отношение субстанции к конечному*. В возвышении от конечного к субстанции есть опосредствование, которое в результате снято, положено как ничтожное. В обращении субстанции к множеству, конечному и т. п. это снятое опосредствование должно быть *восстановлено*, но таким образом, что в движении результата оно будет положено как *ничтожное*, т. е. постигнут должен быть не только результат, но в нем *целое и его процесс*. При подобном постижении целого утверждается: субстанция имеет акциденции, бесконечное многообразие; оно есть в этой субстанции как сущее, которое преходит. То, что *есть, преходит*. Однако смерть есть одновременно и начало жизни, исчезновение — *начало возникновения*, происходит лишь переход бытия в небытие, и наоборот. Это — смена акцидентальности, субстанция же есть *единство самой этой смены*. Эта смена происходит постоянно, и в качестве единства она есть субстанциальное, необходимость, которая ведет от возникновения к исчезновению и обратно. Субстанция есть абсолютная мощь бытия. Ей присуще бытие, однако она в такой же степени есть единство превращения, при котором бытие переходит в небытие; но она есть и мощь исчезновения, в силу чего исчезновение исчезает.

Недостаток этой восточной субстанции подобно субстанции Спинозы связан с категориями возникновения и исчезновения. Субстанция постигается не как *действование в себе самой*, не как субъект и целенаправленная деятельность, не как мудрость, а только как мощь. Она — нечто, лишенное содержания, определенность цели не содержится в ней; определенное, создающее себя в этом возникновении и исчезновении, не постигнуто. Она — не что иное, как блуждающая, *лишенная в себе цели, пустая* мощь. Эта система и есть то, что называют *пантеизмом*. Бог здесь — абсолютная мощь, бытие во всем наличном бытии, очищение себя самого от определенности и отрицания. То, что вещи *существуют*, есть субстанция, что они *не существуют*, есть также мощь субстанции, и эта мощь *непосредственно имманентна* вещам.

Подобный пантеизм содержится, например, и в следующих словах *Якоби:* «Бог есть *бытие во всем наличном бытии*»[17]; впрочем, он дает и ряд глубокомысленных определений бога. Это наличное бытие непосредственно содержит в себе бытие, и это бытие в наличном бытии есть бог, который тем самым есть всеобщее в наличном бытии. Бытие — наиболее скудное определение бога, и если мыслить бога как дух, то определения бытия совершенно недостаточно; так понимаемое бытие наличного бытия в конечной реальности — это пантеизм. Якоби был далек от пантеизма, однако в приведенном здесь высказывании пантеизм присутствует, а для науки важно не то, что у человека в голове, а то, что́ он высказывает.

Парменид говорит: *бытие есть все*[18]. Это как будто то же самое и как будто тоже пантеизм, однако мысль Парменида более очищена, чем мысль Якоби, и не есть пантеизм. Ибо Парменид говорит со всей отчетливостью: есть только бытие, а все пределы, вся реальность, все формы существования относятся *к небытию;* следовательно, оно вообще не *есть,* а лишь имеет бытие. У Парменида вообще нет того, что именуется *наличным бытием.* У *Якоби, напротив,* наличное бытие выступает как аффирмативное, хотя оно и конечно, и, таким образом, оно есть *аффирмативность в конечном существовании. Спиноза* говорит: то, что есть, есть абсолютная субстанция, все остальное — лишь modi, и с ними он не связывает ни аффирмативности, ни реальности. Поэтому, быть может, даже субстанцию Спинозы не следует считать в такой мере пантеистичной, как субстанцию Якоби, ибо у Спинозы единичные вещи столь же мало аффирмативны, как наличное бытие у Парменида, где оно в отличие от бытия есть только небытие, и, таким образом, небытия вообще нет.

Если понимать конечное как мысль, то под этим следует понимать всю сферу конечного, и тогда это — пантеизм; следует только различать, говорится ли о конечном как об этом или том в отдельности или *обо всех;* это уже — процесс рефлексии, которая не останавливается на единичном; *все конечное* принадлежит *рефлексии.* Таков пантеизм в его современном понимании, а когда говорят: бог есть бытие во всем наличном бытии, то это — пантеизм магометан нового времени, особенно Джелаледдина-Руми[19]. Здесь это все, *как оно есть,* есть целое и есть бог, а конечное в этом наличном бытии есть всеобщая конечность. Этот пантеизм — продукт мыслящей рефлек-

сии, которая расширяет границы природных вещей до *всего и каждого* и тем самым представляет себе существование бога не как истинную *всеобщность* мысли, а как некую *совокупность* (Allheit), т. е. нечто, пребывающее во всех единичных природных существованиях.

Попутно можно еще заметить следующее: определение новейшей философии, согласно которому *дух* есть единство с самим собой и включает в себя мир как нечто идеальное, также называют пантеизмом или, точнее, пантеизмом *спиритуализма.* Однако здесь определение *единства* постигается односторонне, и ему противопоставляется определение *творения,* где бог есть причина, и разъединение дано таким образом, что творение самостоятельно по отношению к нему. Между тем *основное определение духа* заключается в том, что он есть это *различение* и полагание различения; это и есть творение, которое все время ищут. Дальнейшее заключается, правда, в том, что *разделение не остается,* а снимается, ибо иначе мы окажемся в сфере дуализма и манихейства.

Теперь мы вернемся к определению, согласно которому субстанция в качестве всеобщей мощи выводится для себя мыслью.

Однако это возвышение, это знание еще не есть *религия,* ибо здесь еще отсутствует тот момент, который не может отсутствовать в религии как идее, получившей свое завершение, а именно момент *духа.* Полагание этого момента выявляется из того, что субстанция в себе самой еще не определена как дух, а дух еще не определен как субстанция. Таким образом, дух есть *вне* субстанции и *отличен* от нее.

Нам надлежит теперь рассмотреть более конкретные формы основного определения пантеизма так, как он определил себя в качестве религии.

1. Китайская религия, или религия меры

а. Ее всеобщая определенность

Сначала субстанция мыслится еще в том определении *бытия,* которое, правда, наиболее близко сущности, но все-таки еще принадлежит *непосредственности бытия,* а дух, отличный от нее, есть особый, конечный дух, *человек.* Этот дух, с одной стороны, есть *власть имущий,* осуществляющий упомянутую мощь; с другой стороны,

будучи подчинен этой мощи, он есть *акцидентальное*. Если представлять себе человека в качестве подобной мощи таким образом, что либо она выступает как действующая в нем, либо он достигает посредством культа того, что полагает себя тождественным ей, то мощь принимает образ духа, но духа конечного, человеческого, и здесь вступает в действие обособление его от других, над которыми он господствует.

b. Историческое существование этой религии

Мы вышли из сферы той непосредственной религии, которая стояла на точке зрения *колдовства,* поскольку особенный дух теперь отличает себя от субстанции и находится в таком отношении к ней, в котором он рассматривает ее как всеобщую мощь. *В китайской* религии, которая есть первая историческая ступень существования этого субстанциального отношения, субстанция постигается как *всеохватывающая мощь существенного бытия,* как *мера;* мера здесь — в-себе-и-для-себя-сущее, неизменное, а *Тянь,* небо, есть объективное созерцание этого в-себе-и-для-себя-сущего. Однако определение *колдовства* проникает и в эту сферу, поскольку *в действительности единичный* человек, его воля и его эмпирическое сознание есть высшее. Точка зрения колдовства достигла здесь даже формы организованной монархии, мировоззрение которой содержит нечто величественное и державное.

Тянь — наивысшее, но не только в духовном, моральном смысле. Оно обозначает совершенно неопределенную, *абстрактную всеобщность* и есть совершенно неопределенное воплощение физической и моральной *связи* вообще. Однако правитель на земле — *император,* а не небо, не небо дало или дает законы, которым следуют люди, божественные законы, законы религии, нравственности. *Не Тянь* управляет природой, император управляет всем, и только *он* состоит в связи с *Тянь*.

Лишь он приносит жертвы *Тяню* в дни четырех главных праздников года; только император ведет переговоры с *Тянем,* возносит к нему молитвы, он один находится в связи с ним и управляет всем на земле. Император обладает также властью над явлениями природы и их изменениями и управляет их мощью.

Мы различаем мир, явления мира, зная, что кроме мирской власти существует и божественная власть, здесь же господствует только император. Небо китайцев, *Тянь,*— нечто совершенно пустое; в нем, правда, продолжают свое существование души умерших, пережившие обособление от тела, но они также принадлежат миру, ибо мыслятся как *владыки сфер природы*, и ими также управляет император, предоставляя им определенные должности и смещая их с этих должностей. Поскольку умерших представляют себе как владык над сферами природы, можно было бы считать, что тем самым их возвеличивают; на деле же они снижаются до уровня гениев природной стихии, и поэтому самосознающая воля с полным правом определяет этих гениев.

Таким образом, небо китайцев не есть мир, образующий *самостоятельное царство над землей,* не есть для себя царство идеального подобно нашему представлению о небе, где находятся ангелы и души умерших, или подобно греческому Олимпу, который отделен от жизни на земле; здесь все находится *на земле,* и все, что имеет силу, подчинено императору; это единичное самосознание сознательно осуществляет полновластное управление.

Что касается *меры,* то здесь имеются твердые определения, именуемые разумом *(Дао)*. Законы Дао, или меры, суть определения, конфигурации, не абстрактное бытие или абстрактная субстанция, а конфигурации субстанции, которые могут постигаться и более *абстрактно,* но суть вместе с тем *определения для природы и духа человека,* законы его воли и его разума. Подробное исследование этих мер и их развития превратилось бы в исследование всей китайской философии и науки. Здесь мы остановимся лишь на основных их свойствах.

Меры в их абстрактной всеобщности — совсем простые *категории:* бытие и небытие, одно и два, последнее есть и множество вообще. Эти всеобщие категории китайцы обозначают черточками: основная черта — *линия;* простая черта (—) обозначает единицу и утверждение — да; прерывная черта (— —) обозначает два, раздвоение и отрицание — нет. Эти знаки называются *гуа* (китайцы рассказывают, что эти знаки явились им на панцире черепахи). Существует множество соединений этих знаков, которые имеют более конкретное значение, чем эти исконные определения. Из этих конкретных значений особенно важны следующие: четыре страны света и сере-

дина, четыре горы, соответствующие этим странам света, и одна гора в середине, пять элементов — земля, огонь, вода, дерево и металл. Существует также пять основных цветов, каждый из которых принадлежит той или иной стихии. Каждая правящая династия Китая имеет свой цвет, стихию и т. д. Существует и пять основных тонов в музыке — пять основных определений людей в их отношении к другим людям. Первое и наивысшее определение — это отношение детей к родителям, второе — культ умерших предков и вообще культ мертвых, третье — повиновение императору; четвертое — отношение братьев и сестер друг к другу; пятое — отношение ко всем остальным.

Определения меры составляют основу, разум. Люди должны соразмерять с ними свое поведение; что же касается природных элементов, то люди должны поклоняться их гениям. Есть люди, полностью посвятившие себя изучению этого разума; они держатся в стороне от практической жизни и живут в уединении. Однако главным остается применение этих законов в практической жизни. Пока они сохраняются и люди выполняют свой долг, все обстоит хорошо как в природе, так и в государстве, в государстве и в жизни отдельных лиц царит благополучие. В этом состоит *моральная связь* между действиями людей и тем, что происходит в природе. Если империю постигла беда, вызванная наводнением, землетрясением, пожаром, засухой и т. д., то произошло это только потому, что человек не следовал законам разума, что определения меры не соблюдались в империи с достаточной точностью. Тем самым нарушена общая мера, и на людей обрушивается бедствие. Мера имеет здесь значение в-себе-и-для-себя-сущего. Такова общая основа.

Дальнейшее относится к *осуществлению меры*. Сохранение законов в силе составляет обязанность *императора* как *сына* неба, которое есть целое, совокупность мер. Небо как видимый небосвод есть одновременно и мощь мер. Император — непосредственно сын неба (Тянь-цзы), ему надлежит почитать закон и следить за его соблюдением. В ходе тщательного воспитания наследник престола обучается всем наукам и законам. Император подчинен только власти закона, а его подданные подчинены только ему так, как он подчинен закону. Император совершает жертвоприношения. Они состоят в том, что он падает ниц, совершая поклонение закону. Главный праздник

среди немногочисленных праздников китайцев — праздник *земледелия.* Празднование возглавляет император, в день праздника он сам вспахивает поле; зерно, выросшее на этом поле, используется для жертвоприношения. Императрице подчинено *шелководство,* которое дает материал для одежды, подобно тому как земледелие — источник пропитания. Если страну опустошают наводнения, болезни и т. п., терзая и мучая жителей, то это — вина императора. Он признает, что причина бедствия в его чиновниках и прежде всего в нем самом; если бы он и его чиновники надлежащим образом следили за поддержанием закона в стране, бедствие миновало бы ее. Поэтому император рекомендует чиновникам углубиться в свои помыслы и деяния, для того чтобы обнаружить, в чем состоит их вина, подобно тому как он сам предается медитации и покаянию, ибо и он совершил неправильные действия. От исполнения долга зависит, следовательно, благополучие государства и отдельных лиц. Таким образом, все служение богу сводится для подданных к моральной жизни, поэтому китайскую религию следует называть *моральной* религией (в этом смысле китайцам можно приписать атеизм). Все эти определения меры и указания обязанностей исходят большей частью от *Конфуция:* подавляющее большинство его трудов носит моральный характер.

Власть законов и определений меры — агрегат множества *особенных определений* и законов, эти особенные определения должны быть выражены и в *действиях;* в качестве особенных действий они подчинены всеобщей деятельности, а именно деятельности *императора,* в котором сосредоточена вся *власть совокупной деятельности.* Эти особенные силы представляются также в облике людей, особенно в лице *умерших предков,* ибо считается, что человек обретает особенную силу после смерти, т. е. когда он свободен от интересов повседневной жизни. Однако обособленным от повседневной жизни может считаться и тот, кто сам отъединился от мира, углубившись в себя, направив свою деятельность на одно *всеобщее,* на познание этих сил, кто отказался от связи с повседневностью и отдалился от всех наслаждений; тем самым человек также ушел от конкретной жизни людей, и ему также приписывается особенная сила. Кроме того, подобной силой могут обладать и *создания фантазии:* царство подобных особенных сил очень велико. Все они подчинены

всеобщей власти, власти императора, который управляет ими и отдает им приказания. С этим обширным царством представления можно наилучшим образом ознакомиться, обратившись к тому периоду истории Китая, который отражен в ученом труде, составленном из донесений иезуитов,— «Mèmoires sur les Chinois» [20]. Там, где идет речь о вступлении на престол новой династии, имеется среди прочего следующее описание. Около 1122 г. — об этом периоде истории Китая мы располагаем достаточно точными данными — к власти пришла династия Чжоу. Первым императором этой династии был У-ван; последний император предшествующей династии, Ди Синь, плохо управлял государством, как, впрочем, и его предшественники; китайцы пришли к убеждению, что в него вошел злой гений, и этот злой гений управляет государством. С приходом новой династии все должно было измениться на земле и на небесах; это было осуществлено новым императором с помощью генералиссимуса его армии. Были введены новые законы, новая музыка, новые танцы, поставлены новые чиновники и т. д.; живые и мертвые обрели новых управителей, назначенных императором. Главной задачей было уничтожение погребений предшествующей династии, т. е. культа предков, которые до этого момента олицетворяли собой власть над семьями и над природой. Поскольку, однако, в новом царстве еще были семьи, сохранившие приверженность старой династии, ряд представителей этих семейств занимал высокие должности, особенно в армии, и оскорбить их представлялось новому императору неосторожностью, то надо было найти способ, при котором честь их умерших родственников не была бы затронута. У-ван вышел из положения следующим образом.

После того как в столице (Пекин тогда еще не был столицей) был потушен пожар, зажженный по приказу последнего императора, для того чтобы уничтожить императорский дворец со всеми его ценностями, женами и т. д., империя и власть перешли к У-вану; наступил момент, когда ему надлежало вступить в столицу в качестве императора, предстать перед лицом народа и дать ему законы. Однако он оповестил народ, что не в силах совершить это, пока не приведет соответствующим образом в порядок свои отношения с небом. Было сказано, что государственные законы, регулирующие отношения между императором и небом, содержатся в двух книгах, которые

хранятся на горе у старого мастера. В одной из них содержатся новые законы, в другой — имена и должности гениев, именуемых шэнами, которые должны быть новыми представителями императорской власти в мире природы, подобно тому как мандарины являются представителями императора в мире людей. За книгами был послан генерал У-вана — он и сам был шэном, присутствующим среди живых гением, и достиг он этого посредством более чем сорокалетних занятий и упражнений. Книги принесли. Император совершил очищение, после чего он постился в течение трех дней; на четвертый день с восходом солнца он появился в императорском облачении, неся книгу новых законов. Ее возложили на алтарь, совершили жертвоприношение и возблагодарили небо за этот дар. Вслед за тем законы были обнародованы и к величайшему изумлению и удовлетворению народа, оказалось, что они ничем не отличаются от прежних. При смене династии старые законы вообще, как правило, сохраняются, вводятся лишь немногочисленные изменения. Вторую книгу не открыли: генерала послали с ней на гору, где он должен был сообщить о повелениях императора. В этой книге содержались распоряжения о назначениях и смещениях шэнов. Далее рассказывается о том, как генерал созвал на горе шэнов, а гора эта была расположена в той области, из которой вышла новая династия. Мертвецы собрались у подножия горы и выстроились по рангу, заняв соответственно более высокое или более низкое место; генерал сидел в центре на воздвигнутом для этой цели великолепно украшенном восемью гуа троне; перед троном на алтаре лежали государственные знамена и скипетр, жезл, посредством которого осуществлялась власть над шэнами, а также грамота старого мастера, передававшего тем самым генералу полномочия сообщать шэнам новые приказы. Генерал прочел грамоту, шэны, правившие при прежней династии и навлекшие своей нерадивостью бедствия на страну, были объявлены недостойными своей должности и смещены. Им было сказано, что они могут отправляться, куда им будет угодно, хотя бы к людям, и попытаться вновь заслужить награду. Генерал назначил в соответствии со своими полномочиями новых шэнов и предложил одному из присутствовавших взять список и огласить его. Тот повиновался, и первым в списке обнаружил свое имя. Генералиссимус поздравил его с тем, что его добродетели получили такое признание.

Это был старый генерал. Затем стали вызывать остальных, среди них были как те, кто погиб в борьбе за новую династию, так и сражавшиеся на стороне прежней династии и пожертвовавшие за нее жизнью. Среди них оказался и некий принц, генералиссимус армии прежней династии. Во время войны он проявил себя как опытный и храбрый генерал, в мирное время — как верный и исполнительный министр; он всячески препятствовал новой династии прийти к власти, пока наконец не пал на поле боя. Его имя стояло в списке пятым, после духов, управляющих четырьмя горами, которые представляют собой четыре страны света и четыре времени года. Его должность отдавала ему под надзор всех шэнов, ответственных за дождь, ветер, гром и облака. Однако его имя пришлось назвать дважды, и приблизился он к трону лишь после того, как ему показали жезл. Он подошел с презрительным и гордым видом. Генерал обратился к нему со словами: «Ты уже совсем не тот, кем ты был среди людей, ты — просто обыкновенный шэн, у которого еще нет должности; мне поручено мастером ввести тебя в должность, чти этот приказ». Услышав это, шэн пал ниц; генерал обратился к нему с длинной речью и назначил его начальником над теми шэнами, в обязанность которых входит управлять дождем и громом. С этого момента он стал ответственным за то, чтобы в должное время был послан дождь, чтобы грозящие наводнением облака расходились, ветер не превращался бы в ураган, а гром только пугал злые силы и заставлял их прятаться. Ему были даны двадцать четыре адъютанта, каждый из них осуществлял надзор над определенной сферой, изменявшейся каждые четырнадцать дней. Им были подчинены другие шэны, в ведении которых находились иные функции управления. Китайцы признают пять элементов, каждый из них также получил своего начальника. Один из шэнов должен был надзирать над огнем, предохраняя страну от пожаров, шесть шэнов надзирали над эпидемиями, причем им предписывалось время от времени устранять преизбыток населения на благо обществу в целом. После того как все должности были распределены, книга была возвращена императору; она составляет также астрологический раздел календаря. В Китае ежегодно выпускаются два календаря адресов, один из них содержит перечень мандаринов, другой — невидимых чиновников, шэнов. Если в стране неурожай, пожар, наводнение и т.п.,

то ответственные за эти бедствия шэны смещаются с должности, их изображения низвергаются, и вместо них назначаются другие. Таким образом, власть императора над природой здесь — полностью организованная монархия.

У китайцев уже существовала группа людей, занятых *внутренним* проникновением в суть вещей: они не принадлежали к общей государственной религии Тяня и образовали секту, посвятившую себя мышлению и пытавшуюся осознать, что́ есть истинное. Первой ступенью после этого начального формирования естественной религии, которая заключается в том, что непосредственное самосознание осознает себя как наивысшее, как правящее в соответствии с этой непосредственностью, есть *возвращение сознания к самому себе,* требование, чтобы сознание предавалось медитации в себе самом; такова секта *Дао* [21].

С учением этой секты связано, что люди, которые возвращаются в область мысли, внутреннего мира и кладут в основу своего существования абстрактность мысли, намереваются вместе с тем стать *бессмертными,* чистыми для себя сущностями либо вследствие самого факта посвящения, либо достигнув мастерства, цели, и считая себя тем самым высшими существами и в своем существовании, в действительности.

Подобную направленность в глубины внутреннего духа, в абстрагирующее, чистое мышление мы обнаруживаем, следовательно, уже в древности у китайцев.

Обновление, совершенствование учения Дао относится к более позднему времени и связано с именем *Лао-цзы,* мудреца, современника *Конфуция* и *Пифагора,* хотя и несколько старше их годами.

Конфуций — философ моральный, отнюдь не спекулятивный; *Тянь,* эта всеобщая сила природы, которая властью императора становится действительностью, связана с отношениями морального характера, и эту моральную сторону разработал главным образом *Конфуций.*

Секта *Дао* считает началом переход в сферу мысли, в чистую стихию. Удивительно, что при этом здесь, в этой тотальности, обнаруживается определение *троичности.* Одно породило два, два породило три, а оно — Вселенную. Следовательно, как только человек начинает мыслить, появляется определение троичности. Одно есть нечто, лишенное определений, пустая абстракция. Для того чтобы оно обрело принцип жизненности и духовно-

сти, необходимо определение. Единство действительно лишь тогда, когда оно содержит в себе два и тем самым дана троичность. Однако этот переход к мысли не создает высшую, духовную религию: определения Дао остаются полнейшими абстракциями, и жизненность, сознание, духовное приходятся как бы не на само Дао, а еще полностью относятся к непосредственному человеку.

Для нас бог есть всеобщее, но определенное в себе, бог есть дух, его существование — духовность. Здесь же действительность, жизненность Дао — еще *действительное непосредственное сознание,* оно, правда, нечто мертвое, подобно Лао-цзы, но, будучи трансформированным в другие образы, действительно существует и живет в своих жрецах.

Тянь, это одно, есть господствующее, однако только в качестве абстрактной основы, император же составляет действительность этой основы, собственно господствующее. Точно так же обстоит дело и с представлением о разуме. Он есть также абстрактная основа, обретающая действительность лишь в существующем человеке.

c. Культ

В религии меры культ, собственно говоря, и есть *все ее существование,* ибо мощь субстанции еще не сложилась в устойчивую объективность в ней самой, и даже сфера представления, так, как она выражена в царстве шэнов, подчинена власти императора, который сам есть лишь действительное приведение в действие субстанциального.

Поэтому если мы обратимся к культу в более узком смысле, то обнаружим, что нам надлежит исследовать лишь *отношения всеобщей определенности этой религии к внутреннему и самосознанию.*

Поскольку всеобщность есть только *абстрактная основа,* то человек не имеет в ней собственно имманентного, *наполненного внутреннего,* не находит в себе опоры. Эту опору в себе он обретает лишь тогда, когда появляется свобода, разумность, когда он обретает сознание того, что он свободен, и эта свобода формируется в качестве разума.

Этот сформировавшийся разум устанавливает абсолютные принципы, обязанности, и лишь тогда, когда чело-

век в своей свободе, в своей совести осознает эти абсолютные определения, когда эти определения имманентны ему, он обретает в себе, в своей совести опору. Лишь постольку, поскольку человек знает бога в качестве духа и знает определения духа, эти божественные определения суть существенные, *абсолютные определения разумности,* вообще всего того, что́ есть для него долг и в свою очередь имманентно ему.

Там же, где всеобщее есть только абстрактная основа вообще, человек не имеет в себе имманентного ему, определенного внутреннего; поэтому *все внешнее* — для него *внутреннее;* все внешнее имеет для него *значение,* имеет к нему отношение, причем *отношение практическое.* Во всеобщем отношении это есть *государственное устройство,* подчинение управлению извне.

С подобной религией не связана ни подлинная *моральность,* ни имманентная разумность, которая придает человеку ценность, достоинство в себе и способность защитить себя от внешнего. Все то, что имеет к нему отношение, для него *сила,* поскольку он не находит силы в своей разумности и нравственности. Из этого и проистекает столь неопределенная зависимость от всего внешнего, это глубочайшее, ориентирующееся на случайность суеверие.

Эта чисто внешняя зависимость вообще основана на том, что все особенное не может быть положено во внутреннее отношение ко всеобщему, остающемуся простой абстракцией. Интересы *индивидуумов* лежат *вне всеобщих* определений, которые осуществляет император. Что касается особенных интересов, то они связываются с представлением о некоей мощи, которая имеется для себя. Это не есть всеобщая мощь провидения, которая простирается и на особенные судьбы, но особенное подчинено *особенной мощи.* Она олицетворяется в шэнах, и тем самым открывается обширная область суеверия.

Таким образом, китайцы пребывают в постоянном страхе и боязни всего, так как все внешнее имеет для них значение, есть для них мощь, которая может осуществить свою власть над ними, может влиять на них. Особенно распространены здесь предсказания будущего: в каждом населенном пункте есть множество людей, занимающихся прорицаниями. В течение всей своей жизни они заняты тем, чтобы найти подходящее место для своей могилы, определить для нее место, отношение в простран-

стве. Если при постройке дома оказывается, что другой дом фланкирует данный, что фасад его находится к нему под определенным углом, то предпринимаются всевозможные церемонии, и жители дома пытаются подарками завоевать благосклонность особенных сил. Индивидуум здесь не принимает сам никаких решений и не имеет субъективной свободы.

2. Религия фантазии

а. Ее понятие

Вторая из главных форм пантеизма в его проявлении в качестве религии находится еще в сфере действия принципа той единой субстанциальной мощи, в которой существующее, в том числе и свобода человека, есть лишь нечто негативное, акцидентальное. При рассмотрении первой формы субстанциальной мощи мы обнаружили, что она осознается как множество и как совокупность существенных определений, а не как духовная мощь в себе самой. Сразу же возникает поэтому вопрос: как эта мощь *определена в себе самой* и каково ее *содержание?* Самосознание в религии не может подобно абстрактно мыслящему рассудку остановиться на представлении мощи, познаваемой как простой агрегат определений, которые лишь *суть*. В таком ее облике эта мощь еще не познается как реальное, для себя сущее единство, как *принцип*. Противоположность этого определения есть возвращение множества определенностей в единство *самоопределения*. Эта концентрация самоопределения содержит начало духовности.

1. Всеобщее как определяющее самое себя, а не просто как множество правил, есть *мышление*, существует в качестве мышления. Природа, мощь, порождающая все, существует как всеобщее, как эта единая сущность, как одна эта единая мощь для себя лишь в нашем мышлении. То, что мы имеем перед собой в природе, есть это всеобщее, но не *как* всеобщее. Истинное начало природы выступает для себя как идея, или, абстрактнее, как всеобщее в нашем мышлении. Всеобщность же *в себе самой* есть мышление и в качестве определяющего самое себя — источник всех определений. Однако на той ступени, на которой мы в настоящий момент находимся и где всеобщее выступает сначала как определяющее, как принцип, оно еще не есть дух, но *абстрактная всеобщность вообще*. По мере того как всеобщее осознается таким образом как мышле-

ние, оно в качестве такового остается замкнутым в себе. Оно есть источник всей силы, которая, однако, сама не проявляет себя *в качестве таковой.*

2. К свойствам духа принадлежат *различение* и формирование различения. В систему этого формирования входит конкретное развитие мышления для себя самого и то развитие, которое в качестве явления есть природа и духовный мир. Поскольку, однако, принцип, выступающий на этой ступени, еще не достиг того уровня, при котором это развитие может происходить *в нем самом,* и он еще удерживается в простой абстрактной концентрации, развитие, богатство истинной идеи оказываются *вне принципа,* в результате чего различение и многообразие являют собой самые дикие фантастические измышления. Обособление всеобщего проявляется в множестве *самостоятельных* сил.

3. Это множество в его дикой рассеянности вновь возвращается в первое единство. Это *возвращение*, эта концентрация мышления могли бы в соответствии с идеей служить завершением момента духовности, если бы первое, всеобщее мышление совершило различение в себе самом и если бы оно знало *себя* как возвращение. Однако на основе абстрактного мышления само это возвращение остается лишенным *духовности.* Здесь присутствуют все моменты идеи духа, в этом поступательном движении наличествует идея разумности; однако эти моменты все-таки не составляют дух, развитие не завершается тем, что становится духом, так как определения остаются только всеобщими. Происходит постоянное возвращение к той *всеобщности,* которая, будучи самодеятельной, удерживается все-таки в *абстракции самоопределения.* Мы имеем здесь, следовательно, абстрактное единое и дикую игру необузданной фантазии, которая, правда, познается как остающаяся тождественной первому, но не доводится до конкретного единства духовного. Единство интеллигибельного царства достигает особенного существования, но оно не становится абсолютно свободным, а удерживается в абсолютной субстанции.

Однако именно потому, что развитие еще по истине не возвращается в понятие, еще не принимается вновь понятием в его внутренние глубины, оно, несмотря на постоянный возврат к субстанции, сохраняет свою *непосредственность,* принадлежит еще естественной религии, моменты распадаются и в качестве самостоятельных

удерживаются в разъединении друг по отношению к другу. Это — проклятие природы. Мы повсюду обнаружили отголоски понятия, истинного, которые, однако, в целом тем ужаснее, что они остаются в определении внеположности, и моменты теоретически рассматриваются как *самостоятельные* и предметные в своей особенности.

Остается еще вопрос: каковы же формы, *образы этой самостоятельности?* Мы также находимся в подобном мире, сознание находится в таком же внеположно-сущем мире, в чувственном мире, и оно, следовательно, имеет дело с миром пестрого многообразия. В целом многообразие есть «эти», это — основное определение; «эти» мы называем *вещами,* и это — более точное определение объективного, которое мы ему даем, посредством которого мы отличаем его от духа. И внутренне мы также подвластны многим силам, совершаем различия, имеем ощущения, их рассудок также *изолирует:* эта склонность, та страсть, эта сила памяти, та сила суждения и т. п. В мышлении мы также имеем подобные определения, каждое из которых есть *для себя,*— позитивно, негативно, быть, не быть,— в этом самостоятельность для нашего чувственно воспринимающего сознания, для нашего рассудка. Таким образом, наш взгляд на мир, наше созерцание отличаются *прозаичностью,* так как самостоятельность имеет форму вещности, сил, душевных сил и т. п., тем самым имеет абстрактную форму. Мысль здесь — не разум, а рассудок и наличествует в этой форме. Однако такого рода рассмотрение мира есть рефлексия рассудка и нечто значительно более позднее, чего здесь еще быть не может. Лишь после того как эта проза, мышление проникло во все отношения, и человек повсюду выступает как абстрактно мыслящий, он начинает говорить о внешних вещах. Здесь же мышление еще только эта субстанция, только это у-себя-бытие, оно еще не имеет применения и еще не проникло полностью в человека. Особенные силы, иногда в виде предметов — Солнца, гор, рек,— или более абстрактные, подобно возникновению, исчезновению, изменению, формообразованию и т. п., еще не восприняты духом, не положены истинно как идеальные, но и не обособлены еще рассудочно от духа, и чистое бытие еще концентрировано в этом в-себе-бытии еще не обретшей духовность субстанции.

Мы говорим не только: вещи *суть,* но сразу же добавляем: они находятся в *многостороннем отношении друг*

к другу, в каузальной связи, они зависят друг от друга; этот второй момент рассудочности на этой стадии также не может присутствовать. Только рассудок как чистое тождество с самим собой постигает вещи в этих категориях. Если есть одно, то есть и другое, утверждает он и безвозвратно уводит эту цепь взаимосвязи в дурную бесконечность. Следовательно, форма, о которой здесь идет речь, не имеет подобной самостоятельности. Форма самостоятельности, здесь наличествующая, не что иное, как форма того, что само есть форма *конкретного самосознания,* и поэтому этот первый способ самостоятельности есть *человеческий* или *животный* способ. На этой точке зрения существует наполнение, конкретное выступает как сущее, созерцаемое, уже не как мощь, в ней оно положено только как негативное, подчиненное мощи. В мощи объективно лишь практическое, не теоретическое; здесь же, напротив, теоретическое отпущено на свободу.

Дух, будучи *теоретическим, двусторонен,* он, будучи в себе, относится к самому себе и относится к вещам, которые суть для него всеобщая самостоятельность; таким образом, *сами вещи* раскалываются для него надвое, на свой *непосредственный,* внешний, пестрый образ и на свою для себя сущую *свободную сущность.* Поскольку это еще не *вещь* и вообще еще не категории рассудка, не *мысленная* абстрактная самостоятельность, она есть данная в представлении, свободная самостоятельность, а это — представление *человека* или во всяком случае *живого* и, следовательно, может быть названо *объективностью фантазии* вообще. Для того чтобы представить себе Солнце, небо, дерево как сущее, самостоятельное, нам нужно *чувственное созерцание* предмета, или его *образ* (Bild), к которому не должно присоединяться что-либо кажущееся гетерогенным, для того чтобы представить его себе самостоятельным. Эта видимость, однако, иллюзия; образ, если он представлен *самостоятельным, сущим,* если мы считаем его таковым, имеет для нас определение *бытия, силы, причинности, действенности, души.* Он имеет свою самостоятельность в этих категориях. Однако поскольку здесь самостоятельность еще не достигла прозаичности рассудка, для которого категория силы, причины есть определение объективности вообще, то постижение и выражение этой самостоятельности есть та поэзия, которая превращает представление о человеческой природе и образе (die Gestalt),

или о природе животного, или, наконец, представление о человеческой природе в ее связи с представлением о животной природе — в носителя и сущность внешнего мира. Такая поэзия есть действительно разумный аспект фантазии, ибо следует помнить о том, что если сознание, как было уже сказано, еще не достигло в своем развитии категорий, то самостоятельное следует брать из наличного мира, именно в его противоположности к несамостоятельному, представляемому как внешнее, и здесь только животное и человеческое существо есть образ, форма и природа свободного среди вещей. Солнце, море, дерево и т. п. в самом деле несамостоятельны по сравнению с живым, свободным, и именно эти формы самостоятельного являются в этой стихии самостоятельности носителями категории какого бы то ни было содержания. Материи, таким образом, придается *субъективная душа,* которая, однако, есть не *категория,* а *конкретная духовность* и *жизненность.*

Далее, поскольку предметы вообще и всеобщие мыслительные определения обладают подобной свободной самостоятельностью, распадается *рассудочная связь* мира; эту связь образуют категории отношений необходимого, или зависимость вещей друг от друга по их качеству, по их существенной определенности образует эту связь. Однако всех этих категорий еще нет, и природа, *не имея опоры,* теряет устойчивость перед лицом представления. Любая фантазия, любая заинтересованность в событиях, в результате, движение отношения ничем не связаны и не ограничены. Все великолепие природы и фантазии может быть использовано для того, чтобы приукрасить содержание, и произволу воображения дана полная свобода идти туда или сюда, направиться тем или иным путем.

Не сдерживаемое образованием вожделение проявляет интерес к немногому; то, что вызывает его интерес, оно уничтожает, к тому же, что ему не интересно, оно не проявляет внимания. Для этой точки зрения воображения *все различения получают особенное значение,* они удерживаются, и все, что представляет собой интерес для фантазии, становится свободным, самостоятельным и возвышается до основной мысли.

Эта *воображаемая самостоятельность,* однако, приводит к обратному действию, к исчезновению прочности содержания и формообразований, ибо, обладая опреде-

ленным, конечным содержанием, они могли бы дотигнуть объективной устойчивости, возвращения и прочного обновления лишь в рассудочной связи, которая исчезла, в результате чего их самостоятельность, вместо того чтобы быть действительностью, становится *совершеннейшей случайностью.* Являющийся мир поставлен поэтому на *службу воображению.* Божественный мир есть царство фантазии, тем более бесконечной и многообразной, что природа его великолепна в своей пышности, а принцип свободного от вожделения воображения, фантазии, поставленной на *теоретическую* почву, создал богатство душевных переживаний и чувств, чувств, которые в этой атмосфере дремотного покоя и тепла пронизаны ощущением сладостной чувственной прелести и вместе с тем мягкой расслабленностью.

Предметное содержание здесь тоже постигается не в образе *красоты;* эти силы, всеобщие природные предметы или силы души, например любовь, еще не приняли форму прекрасных образов. Для образов прекрасного необходимо наличие *свободной субъективности,* которая свободна и одновременно знает себя свободной в чувственном мире, в наличном бытии.

Ибо прекрасное есть по существу духовное, чувственно выражающее себя, изображающее себя в чувственном наличном бытии, причем таким образом, что чувственное наличное бытие полностью проникнуто духовным, что чувственное не есть для себя, но обретает свое значение лишь в духовном, посредством духовного и показывает не себя, а духовное.

Это — истинная красота. Человек испытывает в своей жизни много внешних воздействий, которые служат препятствием чистой идеализации, этому подчинению телесного, чувственного духовному.

Здесь такого рода отношение еще отсутствует, и отсутствует потому, что духовное наличествует еще только в этом абстрактном определении *субстанциальности,* следовательно, достаточно развито для этих особенностей, особенных сил, но субстанциальность здесь еще есть *для себя,* еще не пропитала собой и не преодолела эти свои особенности и чувственное наличное бытие.

Субстанция еще — как бы всеобщее пространство, которое еще не организовало, не *идеализовало* и не подчинило себе то, чем оно наполнено,— из него вышедшую особенность.

Форма красоты не может быть здесь создана еще и потому, что содержание, эти обособленности субстанции, еще не есть *истинное содержание духа.*

Поскольку ограниченное содержание есть основа и осознается как духовное содержание, субъект, это духовное, становится пустой формой. В религии красоты духовное как таковое составляет основу, вследствие чего и содержание есть духовное содержание. Образы как чувственный материал служат лишь выражением духовного. Здесь же содержание не имеет духовного характера.

Искусство тем самым *символично;* оно, правда, выражает определения, но не определения духовного. Отсюда и черты уродства, безумия, фантастичности, которые здесь возникают. Символ не есть чистая красота, так как в основе его лежит помимо духовной индивидуальности и *другое* содержание. Свободная субъективность не есть здесь то, что наполняет образ, и не выражена им в своей сущности. В этой фантазии нет ничего устойчивого, ничто не принимает здесь образ прекрасного, которое дается одним только сознанием свободы. Здесь вообще присутствует полный *распад образа,* блуждание и *чванство* единичного. Внутреннее, не обладая опорой, переходит во внешнее существование, и раскрытие абсолютного, которое происходит в этом мире фантазии, есть лишь бесконечный распад единого на множество, неустойчивость и колебание всего содержания.

Устойчивое равновесие привносится в эту сферу произвола, смятения и расслабленности, в сферу безмерного великолепия и размягченности лишь определенной понятием в себе и для себя системой всеобщих основных определений как *абсолютных сил,* к которым все возвращается и которые во все проникают; и рассмотрение этой системы представляет собой существенный интерес, направленный на то, чтобы, с одной стороны, познать эти абсолютные силы в превратном чувственном образе внутри произвольного, внешне определенного формообразования и отдать должное *лежащей в их основе сущности,* с другой — обнаружить *деградацию* этих сил, вызванную отчасти взаимным равнодушием, отчасти воздействием на них произвола человеческой и внешней локальной чувственности, вследствие чего они перемещаются в сферу повседневности; с этим связаны все страсти, черты локальности, черты индивидуального воспоминания. Здесь нет ни *суждения,* ни *пристойности* —

нет и следа высокого соответствия *формы* и *содержания;* повседневное наличное бытие здесь не исчезло, преобразовавшись в прекрасное. Несоответствие формы и содержания конкретнее заключается в том, что основные определения низводятся до такого уровня, где они обретают видимость того, что тождественны внеположности, и где посредством их формы в свою очередь искажается внешний чувственный образ.

Из вышесказанного уже, вероятно, очевидно, что эти определения божественной сущности существуют в *индуистской религии.* Мы абстрагируемся здесь от многоступенчатой, бесконечной по своей природе мифологии и мифологических форм этой религии и будем придерживаться лишь ее главных определений; эти определения, будучи, с одной стороны, вычурными и дикими, ужасными, отвратительными и вызывающими омерзение искажениями, вместе с тем свидетельствуют о том, что их сокровенным источником является понятие: в виде того *развития,* которое оно обретает на этой теоретической почве, эти определения напоминают о высшем значении идеи, хотя и выражают вместе с тем определенный упадок, испытываемый идеей, когда подобные основные определения не возвращаются к духовной природе. Развитие, развертывание формы, составляет наибольший интерес и отличает эту религию как от религии абстрактно монотеистической, так и от греческой, т. е. от такой, принципом которой является духовная индивидуальность.

b. Представление об объективном содержании этой ступени

Первое в понятии, истинное, всеобще-субстанциальное есть вечный покой в-самом-себе-бытия, эта в самой себе сущая сущность, которая и есть всеобщая субстанция. Эта простая субстанция, которую индусы называют *Брахман,* есть в качестве всеобщего в себе сущая *мощь,* не обращенная подобно вожделению на что-либо другое, но тихая, незаметная, рефлектированная в себя мощь, которая тем самым и определена как мощь [22]. Эта остающаяся замкнутой в себе мощь в форме всеобщности должна быть *различена* от ее действия, от положенного ею и от *ее собственных моментов.* Мощь есть нечто идеальное, негативное, в котором все остальное есть лишь в качестве

снятого, подвергнутого отрицанию; однако мощь как в себе сущая, всеобщая мощь сама различает себя от своих моментов, которые вследствие этого выступают, с одной стороны, как *самостоятельные сущности,* с другой — как то, что также *исчезает* в едином. Они принадлежат ему, суть лишь его моменты, однако в качестве различенных моментов они выступают как самостоятельные и появляются в качестве самостоятельных личностей, божественных личностей, которые суть бог, суть само целое, в результате чего *то первое исчезает* в этом особенном образе, однако, с другой стороны, и *они* в свою очередь *исчезают* в единой мощи. Постоянные смены — то единое, то различие в качестве всей тотальности — составляют непоследовательность этой сферы, которая приводит в замешательство последовательный рассудок, но вместе с тем она есть и соответствующая понятию последовательность разума в противовес последовательности абстрактно тождественного себе рассудка.

Субъективность есть мощь в себе в качестве отношения бесконечной негативности к себе; однако она не только мощь *в себе,* но лишь вместе с субъективностью бог *положен* как мощь. Эти определения следует отличать друг от друга; они чрезвычайно важны как для последующих понятий бога, так и для понимания предшествующих его понятий, вследствие чего на них следует остановиться подробнее.

Дело в том, что *мощь* как таковая есть основное определение в религии вообще, в том числе и в совершенно непосредственной, самой грубой естественной религии,— мощь как бесконечное, полагающее в себе конечное как снятое, и, хотя конечное представляется пребывающим вне его, существующим вообще, оно тем не менее положено как нечто *вышедшее* из этого бесконечного как *из своей основы.* Определение, которое здесь наиболее важно, заключается в том, что эта мощь прежде всего положена как *основа* особенных образований, или существований, и что отношение в себе сущей сущности к ним есть *отношение субстанциальности.* Таким образом, эта мощь есть лишь мощь *в себе,* мощь как *внутреннее* существований, и как в себе сущая сущность, или субстанция, она положена лишь как простое и абстрактное; тем самым определения, или различения, как собственно наличные образы представляются *вне ее.* Это в себе сущая сущность может быть, правда, представлена и как

для себя сущая, подобно тому как *Брахман* есть мышление *себя, Брахман* — всеобщая душа, в акте творения он сам возникает из себя в виде вздоха, созерцает себя и есть теперь для самого себя. Однако в силу этого еще не исчезает его абстрактная простота, так как моменты, всеобщность *Брахмана* как таковая и «я», для которого эта всеобщность есть, оба взаимно не определены, и поэтому само их отношение просто. Так, *Брахман* в качестве абстрактного *для-себя-самого*-сущего есть мощь и основа существований, все они вышли из него и содержатся в нем; в словах, обращенных к самому себе: *«я» — Брахман,* все они возвращаются к нему и исчезают в нем. Они наличествуют либо *вне его,* в качестве самостоятельно существующих, либо *в нем,* в качестве исчезнувших; есть лишь отношение этих двух крайних терминов. Однако, будучи положены как *различенные* определения, они выступают в качестве самостоятельных вне его, ибо он только абстрактен, а не конкретен в себе самом.

Мощь, положенная таким образом лишь *в себе,* действует *внутренне,* не проявляя себя как действия. *Я являюсь* как мощь, поскольку я есть причина, и определеннее, поскольку я субъект, поскольку я бросаю камень и т. д. Но *в себе* сущая мощь действует *всеобщим* образом, без того, чтобы эта всеобщность была субъектом для самого себя. Такой всеобщий способ действий, постигнутый в его истинном определении, суть, например, *законы природы.*

Брахман как одна, простая, абсолютная субстанция есть нечто среднего рода, божество, как сказали бы мы. Брахман выражает эту всеобщую сущность скорее в качестве личности, субъекта. Однако это различение применяется не постоянно и уже в различных casibus [23], это различие стирается само собой, поскольку masculinum [24] и neutrum [25] имеют много равных casus [26]; этому различению не следует придавать большого значения еще и потому, что персонификация в виде Брахмы поверхностна и содержанием все равно остается эта простая субстанция.

В этой простой субстанции выступают теперь различения, и эти различения удивительным образом выступают так, как будто они инстинктивно определены в соответствии с понятием. Первое есть *тотальность* вообще в качестве *единого,* взятого совершенно абстрактно; вто-

рое — *определенность, различенность* вообще, а третье — в соответствии с истинным определением, которое заключается в том, что различения должны быть возвращены в единство,— есть конкретное единство. Эта троичность абсолютного, постигнутая в его абстрактной форме, когда оно лишено формы, есть только *Брахман,* пустая сущность; по своей определенности оно есть три, однако лишь в единстве, и эта триада есть единство.

Если мы точнее определим и выскажем это в другой форме, то второе заключается в существовании различий, различенных сил; однако перед лицом единой субстанции, абсолютного единства различение бесправно, и поскольку оно бесправно, то само существование определенного может быть названо *вечной благостностью,* откровением божественного, дозволяющим различенному достигнуть того, что́ оно *есть*. Благостность эта заключается в том, что положенное мощью в качестве видимости на мгновение обретает бытие. В мощи оно абсорбировано, но благостность позволяет ему существовать.

К этому второму добавляется третье, *справедливость,* согласно которой сущего определенного нет, конечное обретает свой конец, свою судьбу, свое право, право быть *изменяемым,* вообще становиться другой определенностью; это — справедливость вообще. К ней абстрактно принадлежит *становление,* исчезновение, возникновение, ибо и небытие не обладает правом и есть абстрактное определение по отношению к бытию, и само есть процесс перехода в единство.

Эту тотальность, которая есть единство, целое, индусы называют *Тримурти (мурти* означает «образ» подобно тому, как все эманации абсолютного называются *мурти),* и это есть высшее, различенное в себе таким образом, что в нем содержатся эти три определения.

Это триединство, вне всякого сомнения, самое поразительное и великое в индийской мифологии. Здесь нельзя говорить о *личностях,* так как все три начала лишены духовной субъективности в качестве основного определения. Однако, как вероятно, были поражены европейцы, обнаружив здесь этот высокий принцип христианской религии! Позже мы ознакомимся с ним в его истине и увидим, что дух в качестве конкретного духа обязательно должен быть постигнут как триединый.

Итак, первое, одно, единая субстанция есть то, что именуется *Брахмой.* Встречается и наименование *Пара-*

брахма[27] — стоящий над *Брахмой;* все это страшнейшим образом перепутано. О *Брахме,* поскольку он есть субъект, рассказывают всевозможные истории. От такого понятия, как *Брахма,* поскольку определенное таким образом постигается как *одно из этих трех,* мысль, рефлексия, сразу же уходит и создает нечто *высшее,* которое определяет себя в этом различении. Поскольку то, что есть просто субстанция, вновь появляется только как одно наряду с другим, то потребность мысли — иметь нечто более высокое в виде *Парабрахмы;* и установить, в каком определенном отношении находятся подобные формы, чрезвычайно трудно.

Брахма есть, следовательно, то, что постигается как субстанция, из которой все вышло, которой все создано, мощь, которая все сотворила. Поскольку, однако, тем самым одна субстанция, одно, есть абстрактная мощь, она сразу же выступает как нечто инертное, как бесформенная, инертная материя; формирующую деятельность мы имеем здесь, как мы бы сказали, особо.

Одна субстанция (die Eine Substanz), поскольку она едина, есть нечто *бесформенное;* с этим связано то, что субстанциальность не удовлетворяет, и именно потому, что в ней отсутствует форма.

Так, *Брахман,* единая, тождественная самой себе сущность, выступает как нечто инертное, хотя и порождающее, но вместе с тем пассивное в своем поведении, нечто подобное женщине. Поэтому *Кришна* и говорит о *Брахмане: Брахман* — мое лоно, только принимающее, в которое я помещаю мое семя и создаю в нем все. Так же и в определении «Бог есть сущность» отсутствует принцип движения, созидания, в нем нет деятельности.

Из *Брахмана* проистекает все: боги, мир, люди; однако наряду с этим обнаруживается, что это всеединое бездеятельно. Это же присутствует в различных космогониях, изображениях сотворения мира.

В *Ведах* встречается такое описание сотворения мира, где *Брахма* представлен в полном одиночестве, полностью для себя сущим и где некая сущность, представленная как нечто высшее, велит ему растянуться (ausdehnen) и произвести самого себя. Однако *Брахма,* говорится далее, в течение тысячелетия не мог постигнуть своего растяжения и вновь вернулся к себе.

Здесь Брахма представляется творящим мир, однако,

поскольку он есть одно, он выступает как инертное, как нечто, к чему взывает другое, более высокое, как нечто, лишенное формы. Следовательно, потребность в другом сразу же ощущается. В целом *Брахман* есть единая абсолютная субстанция.

Мощь как эта простая деятельность есть *мышление.* В индуистской религии это определение стоит во главе, оно есть абсолютная основа и единое — *Брахман.* Эта форма соответствует логическому развитию: первым было множество определений, прогресс состоит в сведéнии определений к единству. Это — основа. Все остальное, о чем будет идти речь, либо носит исторический характер, либо с необходимостью выводится из этого принципа.

Простая мощь как нечто действующее *сотворила мир:* это сотворение мира существенно есть *отношение мышления к самому себе,* деятельность, соотносящаяся с самой собой, не конечная деятельность. Это выражено и в индуистских представлениях. У индусов громадное количество *космогоний,* все они более или менее фантастичны, и из них невозможно извлечь какие-либо устойчивые данные; здесь нет *единого* представления о сотворении мира, подобного тем, которые существуют в иудейской и христианской религиях. В книге законов *Ману,* в *Ведах* и *Пуранах* космогонии всегда постигаются и излагаются различным образом; однако одна черта обязательно присутствует в них — представление, согласно которому это у себя сущее мышление есть *порождение самого себя.*

Это бесконечно глубокое и истинное свойство индуистской религии постоянно встречается во всех самых различных рассказах о сотворении мира. Книга законов Ману начинается так: «Вечное силою мысли создало воду» и т. д. В некоторых случаях эта чистая деятельность называется *словом* подобно богу в Новом завете. У иудеев в более поздний период, у *Филона,* первое сотворение, то, что выходит из единого, есть σοφια [28]. Слово очень почитается индусами, оно олицетворяет в себе чистую деятельность, внешне физически налично сущее, которое, однако, не остается, есть лишь идеально и исчезает в своем непосредственном проявлении. Вечное создало воду, утверждают законы Ману, и вложило в нее плодоносное семя; оно стало блестящим яйцом, из которого вечное возродилось в качестве *Брахмы* [29]. *Брахма* — прародитель всех духов существующего и несуществую-

щего. В этом яйце, повествуется далее, могучая сила бездеятельно пребывала в течение года; в конце этого года она силою мысли разделила яйцо и сотворила из одной его половины мужское начало, из другой — женское. Сила мужского начала сама порождена и в свою очередь становится созидающей и оказывающей воздействие лишь в результате длительных благоговейных размышлений, т. е. в том случае, если она достигла концентрации абстракции. Мысль, следовательно, есть и созидающее, и то, что создано, есть само созидающее, иначе говоря, мы имеем здесь *единство мышления с самим собой.* Возвращение мышления к самому себе обнаруживается и в других повествованиях. В одной из *Вед* (отрывки из нее впервые были переведены *Колбруком)* обнаруживается похожее описание первого акта творения: «Не существовало ни бытия, ни ничто, ни верха, ни низа, ни смерти, ни бессмертия, было лишь единое, свернутое и темное; кроме этого единого не было ничего, и оно предавалось одинокому размышлению в себе самом; силою созерцания оно произвело из себя мир; в мышлении образовалось сначала желание, влечение, и это было первоначальное семя всех вещей».

Здесь также изображается мышление в его сосредоточенной в самой себе деятельности. Однако далее мышление познается и как мышление сознающей себя сущности, *человека,* который есть его существование. Можно было бы указать на то, что индусы приписывают всеединому случайное существование, ибо возвысится ли индивидуум до абстрактно-всеобщего, до *абстрактного самосознания,* зависит от случайности. Однако в касте брахманов непосредственно присутствует *Брахман;* обязанность брахманов читать *Веды,* погрузиться в себя. Чтение *Вед* (а также молитва) есть божественное, более того, сам бог. *Веды* можно читать и совершенно бессмысленно, в полном отупении; само это отупение есть абстрактное единство мышления. «Я», его чистое созерцание, есть совершеннейшая пустота. В брахманах, следовательно, существует *Брахман,* посредством чтения *Вед* есть *Брахман,* и *человеческое самосознание в абстракции есть сам Брахман.*

Названные определения *Брахмана* настолько совпадают с богом других религий, с самим истинным богом, что нам представляется немаловажным указать, с одной стороны, на существующие различия, с другой — на при-

чину, в силу которой присущее индуистской чистой сущности определение субъективного существования в самосознании отсутствует в других упомянутых представлениях. Так, иудейский бог есть та же единая внечувственная субстанциальность и мощь, которая доступна только мышлению; он сам есть объективное мышление, но еще не конкретное в себе единство, как он есть в качестве духа. Высший же бог индуизма есть только *единое* (das Eine), есть только в качестве *единого,* он есть только в себе, а не в себе сущий; он — *Брахман,* среднее начало, или всеобщее определение; *Брахма как субъект,* напротив,— один из трех лиц, если их можно так назвать, что по существу невозможно, так как в них отсутствует духовная субъективность как существенное основное определение. То обстоятельство, что из названного выше первого единого *выходит* Тримурти и в него возвращается, не вносит существенного изменения; оно все-таки представлено только как субстанция, а не как субъект. Иудейский бог, напротив, *только* один, *исключающий* других; *наряду* с ним нет других богов; тем самым он определен не только как в себе сущее, но и как для *себя* сущее, просто уничтожающее; определен как субъект с бесконечностью в себе, хотя еще и абстрактной, положенной как неразвитой, однако все-таки истинной. Благостность и справедливость этого бога остаются поэтому только его *свойствами* или, как говорят иудеи, его *именами,* которые не становятся особенными образованиями; но они не становятся еще и тем содержанием, которое одно только превращает христианское единство бога в духовное единство. Иудейский бог не может обрести определение *субъективного существования в самосознании,* потому что он есть *субъект в себе самом,* не нуждается, следовательно, для своей субъективности в *другом,* в котором он только и обрел бы это определение, но даже, если бы он получил это определение в другом, он также имел бы *лишь* субъективное существование.

Напротив, то, что индус говорит в себе и самому себе: «Я — Брахман», по своему существенному определению должно быть признано идентичным современной субъективной и объективной *суетности,* тому, чем становится «я» благодаря часто упоминаемому утверждению, что мы ничего не знаем о боге. Ибо если «я» не имеет аффирмативного отношения к богу и бог *для* «я» есть нечто потустороннее, лишенное содержания ничто, то для «я»

аффирмативно только «я» для себя. И ничего не меняется, если при этом говорят: я признаю бога *надо мной, вне меня;* бог остается представлением, лишенным содержания, единственное определение которого сводится к тому, что все, что должно быть о нем познано, узнано, все, чем оно должно быть для меня, ограничено только тем, что это совершенно неопределенное *есть* и что оно негативно по отношению ко мне. В утверждении индийцев «Я — *Брахман*» оно, правда, не положено как *негативное* по отношению ко мне. Напротив. Однако это аффирмативное по своей видимости определение бога, определение, что он *есть,* отчасти само по себе лишь совершенно пустая абстракция *бытия,* и поэтому лишь субъективное определение — существующее лишь в моем самосознании, и поэтому принадлежащее также и *Брахману,* отчасти же (в той мере, в какой это определение должно иметь объективное значение) оно было бы — и не только в более конкретных определениях, подобных тому, что бог есть субъект в себе и для себя самого,— чем-то, *что* известно о боге, его *категорией,* чем-то даже излишним; бытие сводится тем самым само по себе к простому: *вне меня* и должно со всей очевидностью означать лишь *негативное по отношению ко мне,* отрицание, где для меня в самом деле не остается ничего, кроме меня самого. Попытка представить это негативное как находящееся вне меня или надо мной в качестве признанной объективности, того, что утверждают или во что во всяком случае верят,— простое переливание из пустого в порожнее: ведь тем самым утверждается лишь *негативное,* причем утверждается мной. Между тем ни подобное абстрактное отрицание, ни то обстоятельство, что оно положено мной, что я знаю это отрицание и знаю его только как отрицание, не есть объективность; оно не есть объективность даже по форме, если не по содержанию, ибо именно форма объективности, лишенная содержания, без содержания, есть пустая форма, лишь нечто *субъективно-мнящееся* (subjectiv-gemeintes). Некогда в христианском мире то, что имело только определение негативного, называли *дьяволом.* Аффирмативным тем самым остается только это субъективно-мнящее «я». В своем скепсисе оно посредством односторонней диалектики устранило для себя все содержание чувственного и сверхчувственного мира и дало ему определение некоего по отношению к себе негативного; по мере того как

вся объективность становилась для него пустой, осталась только сама эта позитивная пустота — объективное «я», которое и есть единственная мощь и сущность, в котором все исчезает, в которое погружается все содержание вообще в качестве конечного, в результате чего «я» есть всеобщее, мастер (der Meister) всех определений, исключающая, утверждающая точка.

Индуистское «Я — *Брахман*» и так называемая религия «я» современной рефлективной веры различны лишь внешне, в том отношении, что первое выражает первичное, непосредственное постижение, в котором для самосознания предстает чистая субстанциальность его мышления, и оно *наряду* с этой субстанциальностью допускает значимость всего остального содержания вообще и признает его в качестве объективной истины, тогда как рефлективная вера, полностью отрицающая всякую объективность истины, удерживает лишь отъединенность субъективности и признает только ее. В этой развитой рефлексии мир божий, а равно и все содержание есть только положенное мной.

Это первое отношение индуса к *Брахману* положено лишь в единичной молитве, и, поскольку она сама есть существование *Брахмана, краткость этого существования* сразу же проявляет свое несоответствие содержанию, и тем самым возникает необходимость превратить само это существование во всеобщее, в *длительное,* подобно его содержанию, ибо лишь *мгновенность времени* есть то, что являет себя как первый недостаток этого существования, ибо только она соотносится с абстрактной всеобщностью, сравнивает себя с ней и выявляет свое несоответствие ей; в остальном субъективное существование, абстрактное «я» равно всеобщности. Однако *возвышение единичного взора до длящегося созерцания* означает не что иное, как отказ от перехода из мгновения подобной тишины и отъединенности в действительную жизнь со всеми ее потребностями, интересами и занятиями и вечное пребывание в *лишенном движения абстрактном самосознании.* Это и совершают многие индусы, не брахманы — о них позднее. С необычайным упорством и выдержкой они годами, обычно лет десять, предаются полному бездействию, отказываясь от всех интересов и занятий повседневной жизни, пребывая при этом в каком-либо изнуряющем состоянии или сохраняя противоестественное положение тела. Так, например, они принуждают себя

постоянно сидеть, ходить или стоять с положенными на голову руками, не ложиться даже во время сна и т. д.

Второе это — *Кришна*, или *Вишну*, т. е. воплощение *Брахмана* вообще. Индусы насчитывают множество различных воплощений такого рода: их значение сводится к тому, что *Брахман* являет себя в образе человека. Однако вместе с тем нельзя сказать, что здесь в образе человека действительно являет себя *Брахман*, ибо это вочеловечение не положено как простая форма *Брахмана*.

Сюда относится невероятное по своему многообразию поэтическое творчество индусов: *Кришна* есть также *Брахма*, *Вишну*. Эти представления о воплощении отчасти как будто содержат отзвук исторических событий, прообразом этих богов могли быть великие завоеватели, изменившие весь прежний строй жизни, которые описываются здесь как боги. Деяния *Кришны* по своему характеру — завоевания, в которых мало божественного. И вообще завоевания и любовные похождения — два основных аспекта деяний воплотившегося бога.

Третье — *Шива (Магадева)*, великий бог, или *Рудра*, он должен был бы быть *возвращением к себе;* ведь первое, *Брахман*, есть отдаленное, замкнутое в себе единство; второе, *Вишну*, есть открытие себя богом (до сих пор здесь очевидно наличие моментов духа), жизнь в образе человека. Третье должно было бы быть возвращением к первому; тем самым было бы положено возвращающееся к себе единство; однако именно оно лишено духа, оно есть определение *становления вообще*, или возникновения и исчезновения. Таким образом, третье есть изменение как таковое. Тем самым основное определение Шивы, с одной стороны,— огромная жизненная сила, с другой — губительное, разрушительное начало, дикая жизненная сила природы вообще. Поэтому его основной символ — бык как олицетворение силы, а самое общее представление — лингам (у греков он был объектом поклонения в качестве φάλλος [30]), изображение которого находится почти во всех храмах. Сокровеннейшие святилища содержат это представление.

Таковы три основных представления. Целое изображается в виде фигуры с тремя головами, что также символично и некрасиво. Истинная триада в более глубоком понятии есть дух, возвращение единого к самому себе, его возвращение в себя, не только изменение, но измене-

ние, в котором различение примиряется с первым, снимается двоичность.

Однако в этой религии, еще принадлежащей к сфере природы, становление постигается как простое становление, как простое изменение, не как изменение различения, посредством которого единство создает себя в качестве снятия различения и достигает единства. Сознание, дух есть также изменение первого, непосредственного единства. Другое есть перводеление (das Urteil), т. е. противопоставление себе другого: «я» — знающий, но так, что, поскольку это другое есть для меня, я возвращаюсь в этом другом к себе, в себя.

Третье же, вместо того чтобы быть примиряющим, составляет здесь лишь дикую необузданность созидания и уничтожения. Развитие, таким образом, приводит лишь к дикому разгулу в сфере вне-себя-бытия. Это различие существенно, оно коренится в самой точке зрения, именно в точке зрения естественной религии. Названные различия постигаются как некое единство, как *Тримурти,* и оно — как наивысшее. Однако, подобно тому как это высшее постигается в качестве Тримурти, *каждое лицо* берется в то же время *для себя,* отдельно, таким образом, что оно само есть *тотальность,* бог как таковой.

В более древних Ведах не упоминаются ни Вишну, ни Шива. Там *Брахман* есть единое, бог вообще. Все, что находится вне этой основы и этого основного определения, поверхностно персонифицируется в индуистской мифологии в фантастических образах. Поражающие своей грандиозностью явления природы, подобно Гангу, Солнцу, Гималаям (преимущественное местопребывание Шивы), отождествляются с самим *Брахманом;* любовь, обман, кража, хитрость, а также чувственные силы природы в растениях и животных — субстанция имеет, таким образом, форму животных и т. п. — все это постигается фантазией и представляется как свободное для себя; тем самым возникает бесконечный *мир богов* в виде *особенных сил* и *явлений,* который, однако, осознается как подчиненный: над ним господствует *Индра,* бог видимого неба. Все эти боги изменчивы, преходящи и подчинены высшему единому, *абстракция поглощает* их. Сила, которую человек обретает с помощью этой абстракции, ввергает их в ужас, да что там! *Вишвамитра* сам создает другого Индру и других богов.

Итак, эти особенные силы природы и духа выступают в качестве богов, то самостоятельных, то исчезающих, назначение которых — погибнуть в абсолютном единстве, в субстанции и вновь возникнуть из нее. Индусы говорят: было уже много тысяч Индр и будет еще; воплощения также положены как преходящие. Переход особенных сил в субстанциальное единство не придает ему *конкретность,* оно остается абстрактным единством и не становится конкретней, по мере того как эти определенности выходят из него; это — явления, положенные с определением самостоятельности вне его. О точном количестве или оценке значения этих богов не может быть и речи: здесь нет ничего, что обладало бы устойчивой формой, поскольку в этой фантазии вообще отсутствует всякая определенность. Все эти образы исчезают так же, как возникают: фантазия переходит от обыденного внешнего существования к божеству, а оно вновь возвращается к тому, что составляло ее основу. Нельзя по существу даже говорить о чудесах, ибо здесь — все чудо, все сдвинуто и ничто не определено разумной связью категорий мышления. Впрочем, многое из этого носит символический характер.

Индусы делятся на множество сект, среди многочисленных различий между ними наиболее существенны следующие: одни чтят Вишну, другие — Шиву. Сторонники различных сект часто ведут кровавые войны; особенно часто возникают побоища во время празднеств и ярмарок, и они стоят жизни тысячам людей.

Эти различия следует в общем понимать следующим образом: то, что именуется *Вишну,* говорит о себе, что он есть все, что *Брахман* — материнское лоно, в котором он, Вишну, порождает все, он — абсолютная формирующая сила, да, он есть *Брахман; таким образом это различие снимается.*

Шива говорит о себе, что он есть абсолютная тотальность, блеск драгоценных камней, сила в мужчине, разум в душе, и он тоже есть *Брахман.* Так, в одном лице, в *одном* из этих различений растворяются все, в том числе и оба других, подобно другим силам, богам природы, духам.

Основное определение теоретического сознания есть поэтому определение единства, определение того, что именуется *Брахманом, Брахмой* и т. п. Это единство впадает в двойственность, которая выражается в том, что

Брахман в одном случае есть всеобщее, все, в другом — особенность по отношению к другой особенности; так, *Брахма* являет собой творца, а затем подчиненного, сам говорит о более высоком, чем он, о всеобщей душе. Запутанность этой сферы объясняется необходимой ей диалектичностью; всеупорядочивающий дух еще отсутствует, поэтому определения не выступают в одной постоянной форме, они должны быть сняты как односторонние, их вытесняет другая форма. *Необходимость понятия проявляется лишь как отклонение, запутанность,* как нечто, не имеющее опоры в себе самом; и все-таки природа понятия есть то, что привносит основу в эту запутанность.

Одно (das Eine) выступает как фиксированное для себя, как нечто вечно единое с собой, но поскольку это одно должно явить себя в особенном, которое лишено здесь духовности, то все его различения в свою очередь суть Брахман и называются *Брахманом,* суть это одно в себе и принимают, следовательно, эпитет единого; все остальные боги, таким образом, также суть *Брахман.* Один англичанин, который самым тщательным образом изучал по различным текстам, что же такое *Брахман,* предполагает, что *Брахман* — эпитет хвалы, так как *Брахман* не остается этим единым для себя, а все говорит о себе: я — *Брахман.* Мы имеем в виду Милля и его историю Индии[31]. На основании множества текстов он доказывает, что Брахман — эпитет хвалы, используемый различными богами, и не представляет собой понятия совершенства, единства, которое мы с ним связываем. Это заблуждение, ибо *Брахман,* с одной стороны,— единое, неизменяемое, которое, однако, поскольку оно содержит в себе самом и изменение, может быть также выражено и многообразием форм, принадлежащим ему. *Вишну* также именуется высшим *Брахманом.* Вода и Солнце суть Брахман. В Ведах особо выделяется Солнце, и, если ограничиться направленными к нему молитвами, можно прийти к заключению, что для древних индусов *Брахманом* было только Солнце и что их религия отличалась от религии их потомков. *Брахманом* называются также воздух, движение атмосферы, дыхание, рассудок, блаженство. *Магадева* называет себя *Брахманом,* а *Шива* говорит о себе: я — то, что есть, и то, чего нет, я был все, есмь всегда и буду всегда, я — *Брахма,* а также *Брахман,* я — причина всех причин, истина, бык и все живое, я старше

всего, я — прошлое, настоящее и будущее, я — Рудра, все миры и т. д.

Итак, *Брахман* есть единое и вместе с тем все то, что самостоятельно представляется в виде бога. Среди прочего обнаруживается и молитва, обращенная к речи, в которой речь говорит о себе: я есмь *Брахман*, всеобщая высшая душа. Таким образом, *Брахман* есть это единое, которое, однако, не удерживается как исключительно это единое; он не есть то, что мы говорим о боге: один бог есть всеобщее единство; здесь все то, что самостоятельно, тождественно с самим собой, говорит: я — *Брахман*.

И в заключение мы остановимся еще на изложении, в котором объединены все моменты, ранее рассмотренные нами в их раздвоенности и диалектичности.

Полковник *Доу*[32] перевел с персидского историю Индии, в приложении к которой он приводит отрывок из Вед, где речь идет о сотворении мира.

Брима существовал от века в форме неизмеримой протяженности; когда ему захотелось сотворить мир, он сказал: «Встань, о *Брима!*» Таким образом, первым было желание, страсть — он говорит это самому себе. Непосредственно за тем из его пупка вышел дух огненного пламени, у которого было четыре головы и четыре руки. *Брима* оглядывался во все стороны, но не видел ничего, кроме своего беспредельного образа; тысячу лет он странствовал, чтобы понять, постигнуть свою протяженность. Это пламя также он сам, и он сам может быть для себя предметом только в своей неизмеримости. После тысячелетних странствий *Брима* столь же мало знал о своей протяженности, как до того; объятый удивлением, он отказался от странствий и углубился в себя, вникая в то, что́ он видел. Тогда всемогущий — нечто отличное от *Бримы* — сказал: «Пойди, *Брима*, сотвори мир; себя ты понять не можешь, сделай нечто понятное». *Брима* спросил: «Как же мне сотворить мир?» Всемогущий ответил: «Обратись ко мне, и тебе будет дана сила». Тогда из *Бримы* изверглось пламя, и он узрел идею всех вещей, проносившихся перед его взором. Он сказал: «Сделай так, чтобы все то, что я вижу, стало реальным; но как мне сохранить эти вещи, спасти их от уничтожения?» Тогда из его рта вышел дух синего цвета, этот дух — тоже сам *Брима, Вишну, Кришна*, сохраняющий принцип; ему он приказал создать все живое и для сохранения его весь растительный мир. Нехватало только людей. Тогда

Брима приказал *Вишну* создать людей. Тот выполнил требуемое, но люди, созданные *Вишну,* оказались идиотами с большими животами без знаний; подобные животным на лугу, без страстей и воли, они обладали лишь чувственным вожделением; *Брима* разгневался и уничтожил их. Он сам сотворил из своего дыхания четырех человек и повелел им править всем живым; однако они отказались заниматься чем-либо, кроме восхваления бога, ибо в них полностью отсутствовало изменяющееся, доступное уничтожению качество, отсутствовала временна́я сущность. Это раздосадовало *Бриму,* в результате чего меж его глаз выступил коричневый дух. Он сел против Бримы, поджав ноги и скрестив руки, и заплакал. Дух спросил: «Кто я и где мне находиться?» Брима сказал ему: «Ты будешь *Рудрой*, местопребыванием твоим будет вся природа, иди и сотвори людей». Так дух и поступил. Созданные им люди были более дикими, чем тигры, ибо в них не было ничего, кроме способности уничтожать. Они уничтожили себя, так как единственной их страстью был гнев. Таким образом, мы видим, что три бога действуют обособленно друг от друга, и все, созданное ими, односторонне, лишено истины. В конечном итоге *Брима, Вишну* и *Рудра* объединились в своем могуществе и создали людей; их было десять.

c. Культ

Характеру божественного мира соответствует субъективная религия, самопостижение самосознания в отношении к его божественному миру.

Подобно тому как в субъективной религии идея достигла в своем развитии того, что из нее вышли ее основные определения, которые, однако, остались внеположными друг другу, и эмпирический мир также остался внешним и непонятным по отношению к ним и к самому себе, предоставленным поэтому произволу воображения,— так и развивающееся в разных направлениях сознание оказывается неспособным постигнуть себя как истинную субъективность. Вершина в этой сфере — *чистое равенство мышления,* которое одновременно определено как в себе сущая, творческая мощь. Однако эта основа носит чисто *теоретический* характер; она еще — субстанциальность, из которой, правда, все выходит и которая все содержит *в себе,* но *вне* которой все содержание высту-

пает самостоятельно, не становясь в своем *определенном* существовании и отношении посредством этого единства объективным и всеобщим.

Чисто теоретическое, формальное мышление обретает такое случайно определенное *содержание:* мышление может абстрагироваться от него, но не способно возвысить его до системы связей и тем самым до закономерного совместного бытия. Поэтому мышление здесь вообще не получает *практического* значения, т. е. деятельность и воля не дают определениям мышления всеобщего определения, а форма, развиваясь, правда, *в себе* в соответствии с природой понятия, не выступает в таком определении, где она была бы положена им, *содержалась бы в его единстве.* Поэтому действие воли не достигает свободы воли, содержания, которое, будучи определено единством понятия, именно поэтому было бы разумнее, объективнее, правомернее. Напротив, это единство остается единством, обособленным по своему существованию, лишь в себе сущей, субстанциальной мощью — Брахмой, который отпустил действительность как случайность, и теперь предоставляет полную свободу ее дикости и произволу.

Культ есть прежде всего отношение самосознания к *Брахме,* но затем и ко всему *остальному,* вне его сущему, *божественному миру.*

I. Что касается первого отношения, отношения *к Брахме,* то его отличие и своеобразие для себя также заключается в том, что оно изолируется от остального конкретного, религиозного и временно́го наполнения жизни.

1. *Брахман* есть мышление, человек мыслит, следовательно, *Брахман* существенно имеет свое существование в самосознании человека. Однако человек здесь вообще определен как мыслящий, или мышление как таковое, и прежде всего как чистая теория, имеет здесь всеобщее существование, так как само мышление определено как таковое, как мощь *в себе,* следовательно, содержит в себе форму вообще, т. е. абстрактно, или имеет в себе определение наличного бытия вообще.

Человек здесь вообще не только мыслящий, но есть мышление *для себя,* сознает себя как чистое мышление, ибо мы только что указали на то, что мышление как таковое достигает здесь существования, что человек имеет здесь *представление* о мышлении в себе самом. Или он есть мышление *для себя,* ибо мышление *в себе есть мощь;*

однако именно данная мощь есть эта бесконечная, относящаяся к самой себе негативность, которая есть *для-себя-бытие*. Для-себя-бытие, объятое всеобщностью мышления вообще, возвышенное в ней до свободного равенства самому себе, есть лишь душа живого, а не могучее, находящееся в плену у единичного вожделения самосознание, *знающая себя в своей всеобщности самость сознания,* которая, мысля себя, представляя себя таким образом, знает себя в качестве *Брахмана*.

Если мы будем исходить из определения, согласно которому Брахман есть сущность в качестве абстрактного единства, погружения в себя, то и в качестве такого *погружения в себя* он имеет свое существование в конечном субъекте, в особенном духе. К идее истинного принадлежит всеобщее, субстанциальное единство и равенство с собой, но так, чтобы оно было не только чем-то неопределенным, не только субстанциальным единством, но было бы определено в себе. Определение Брахмана находится вне его. Следовательно, наивысшей определенностью Брахмана, сознанием, знанием его реального существования, этой субъективностью единства может быть лишь субъективное сознание как таковое.

Подобное отношение не может быть названо культом, ибо оно не есть *отношение* к мыслящей субстанциальности как к некой *предметности,* но непосредственно осознается определенностью моей субъективности как *я сам*. В самом деле, «я» и есть это чистое мышление, и «я» — даже его выражение, ибо «я» как таковое есть это абстрактное, лишенное определений тождество меня со мной во мне; «я» как «я» есть мышление лишь как положенное с определением субъективного, рефлектированного в себя существования,— *мыслящее*. Вместе с тем поэтому следует допустить и обратное, что мышление в качестве этого абстрактного мышления имеет своим существованием именно эту субъективность, выражающую одновременно «я», так как истинное мышление, которое есть *бог,* не есть подобное абстрактное мышление или эта простая субстанциальность и всеобщность, но мышление только как конкретная, абсолютно наполненная идея. Мышление, которое есть лишь *в себе* идеи, есть абстрактное мышление, имеющее только это конечное существование, существование в субъективном самосознании, и не противопоставляющее ему объективность конкретного в-себе-и-для-

себя-бытия, поэтому субъективное самосознание с полным основанием не поклоняется ему.

Каждый индус может сам на мгновение стать *Брахманом; Брахман* — это единое, абстракция мышления; поскольку человек направляет все свои усилия на то, чтобы сосредоточиться в себе, он есть *Брахман. Брахману* не поклоняются, единому богу не возводят храмы, не совершают служений, не возносят молитв. Некий англичанин, автор работы об идолопоклонстве у индусов, предается размышлениям по этому поводу и утверждает: если спросить индуса, поклоняется ли он идолам, то он без малейшего колебания ответит: «Да, поклоняюсь». Если же спросить любого индуса, образованного или необразованного: «Поклоняетесь ли вы высшей сущности, Парамешваре, молитесь ли вы ей, приносите ли ей жертвы?», то он ответит: «Нет, никогда». Если, далее, спросить: «Что же такое это молчаливое благоговение, эта медитация, которой всем надлежит предаваться?», он ответит: «Когда я совершаю молитву, сажусь со скрещенными ногами и сложенными руками, поднимаю взор к небу и молча погружаюсь в свой дух и свои мысли, то я говорю в самом себе: «Я — *Брахман*, высшая сущность»».

2. Поскольку вместе с этим первым отношением положен лишь *момент единичной молитвы*, благоговения, так что *Брахман* выступает лишь в мгновенном существовании и тем самым это существование не соответствует его содержанию и его всеобщности, то возникает требование, чтобы это существование было сделано *всеобщим*, каковым является его содержание. Абстрактное «я» как таковое есть всеобщее, только оно само — лишь момент в существовании абстракции; и следующее требование, следовательно, заключается в том, чтобы это абстрактное, это «я» было бы приведено в соответствие с содержанием. Это возвышение означает не что иное, как *отказ от перехода из момента тихой отъединенности* в *жизнь*, в конкретное наличествование, в конкретное самосознание. Тем самым отвергнуто все связанное с жизнью, отвергнуты все отношения конкретной действительной жизни к одному. Живое наличие в целом, будь то жизнь природы или духа, семьи, государства, искусства, религии, растворено в чистой негативности лишенной самости абстракции.

Высшее, что таким образом достигается в культе, есть это единение с богом, которое состоит в уничтожении и притуплении самосознания. Это не аффирмативное освобождение и примирение, но совершенно негативное, законченная абстракция. Это и есть то законченное опустошение, которое ведет к полному отказу от всякого сознания, воления, от страстей и потребностей. Пока человек пребывает в собственном сознании, он, по индуистским представлениям,— небожественное. Однако свобода человека состоит именно в том, чтобы он был у себя не в пустоте, а в воленин, знании, в действиях. Напротив, для индуса высшее есть полное погружение и притупление самосознания, и тот, кто пребывает в подобной абстракции и умирает для мира, называется йогом.

Это выражается у индусов в том, что многие из них, не принадлежащие к брахманам, направляют все свои усилия на то, чтобы превратиться в совершенно абстрактно ко всему относящееся «я», и достигают этого. Они отказываются от всякого движения, от всех интересов, склонностей и предаются в тиши абстракции; их почитают и кормят; они же пребывают в своем застывшем отупении, молча взирая на Солнце или закрыв глаза. Некоторые из них проводят в таком состоянии всю жизнь, другие — двадцать, тридцать лет. Об одном индусе рассказывают, что он странствовал в течение десяти лет, и за все это время ни разу не прилег, даже спал стоя; последующие десять лет он держал вытянутые руки над головой, а после этого он еще намеревался висеть $3^3/_4$ часа привязанным за ногу над огнем и, наконец, распорядиться, чтобы его на $3^3/_4$ часа закопали в землю. Тогда бы он достиг высшего совершенства; по мнению индусов, человек, достигший подобной неподвижности, подобной безжизненности, погрузился в сокровенные глубины и ведет существование *Брахмана.*

В Рамаяне содержится эпизод, вполне соответствующий этой точке зрения. В нем рассказывается история жизни *Вишвамитры,* спутника *Рамы* (воплощения Вишну). Он был могущественным царем и в качестве такового потребовал, чтобы брахман Васишта отдал ему корову (в Индии корова почитается как производящая сила земли), о чудодейственной силе которой он узнал. Васишта отказался, тогда царь взял ее силой; однако корова вернулась к Васиште и стала упрекать его в том, что он позволил увести ее, между тем как могущество

кшатрии (каковым был царь) не превышает могущества брахмана. Тогда Васишта поручает корове доставить ему армию против царя; тот в свою очередь двинул всю свою армию. Обе армии попеременно разбивают друг друга, и наконец Вишвамитра терпит окончательное поражение, после того как погибают его сто сыновей, убитые ураганом, который Васишта выпустил из своего пупка. Полный отчаяния Вишвамитра передает управление страной своему последнему оставшемуся в живых сыну и отправляется с женой в Гималаи, чтобы обрести там благосклонность Магадевы (Шивы). Тронутый трудными упражнениями Вишвамитры Магадева готов исполнить его просьбу: Вишвамитра просит даровать ему совершенство в умении стрелять из лука, что ему и даруется. Вооруженный этим даром Вишвамитра хочет подчинить себе Васишту, своими стрелами он уничтожает лес Васишты, но тот хватает свой посох, оружие Брахмы, и поднимает его; все боги ужасаются, ибо эта сила грозит гибелью всем. Они просят Брахмана отказаться. Вишвамитра признает его могущество и решает предаться самым трудным упражнениям, чтобы самому достигнуть подобного. Он отправляется в пустынную местность, где в одиночестве проводит 1000 лет, пребывая в абстракции, один со своей женой. Приходит Брахма и обращается к нему со словами: «Я признаю тебя *первым мудрецом среди царей*». Вишвамитра, не удовлетворенный этим, вновь возвращается к своим упражнениям. Между тем некий индийский царь обратился к Васиште с требованием, чтобы тот вознес его на небо во плоти. Однако его просьба была отклонена, так как он был кшатрия; поскольку же он упорно настаивал на своем, Васишта унизил его, приобщив его к касте чандала. Тогда он отправляется к Вишвамитре с той же просьбой. Тот готовит жертвоприношение, на которое приглашает богов; однако боги отказываются присутствовать при жертвоприношении, принесенном ради чандалы. Однако Вишвамитра возносит своей силой царя на небо, но по приказу Индры тот падает с неба, Вишвамитра удерживает его между небом и землей и создает другое небо, другие плеяды, другого Индру и другой круг богов. Боги преисполнились удивления, смиренно обращаются к Вишвамитре и приходят с ним к соглашению по поводу места, которое следует предоставить названному царю на небе. По истечении 1000 лет Вишвамитра был вознагражден, и Брахма назвал его

главою мудрецов, хотя еще и не провозгласил брахманом. Тогда Вишвамитра вновь возвращается к своим упражнениям; боги на небе ощутили страх, Индра пытается пробудить в нем страсть (совершенный мудрец и брахман должен уметь покорять свою страсть); он посылает ему прекрасную девушку, с которой Вишвамитра живет 25 лет; однако по истечении этого срока Вишвамитра уходит от нее, преодолев силу своей любви; напрасно боги пытаются возбудить в нем гнев. В конце концов ему даруется сила Брахмы.

Следует заметить, что здесь речь идет не о *покаянии,* связанном с преступлением, здесь ничто не исправляется. Подобное отречение не имеет в качестве своей предпосылки сознание вины. Об этом здесь нет речи, эти строгие правила (austereties) служат тому, чтобы достигнуть состояния *Брахмана.* Покаяние предпринято не для того, чтобы обрести прощение за какое-либо преступление, грех или оскорбление богов; это предполагает отношение между делом человека, его *конкретным* бытием, его действиями, и единым богом — полная содержания идея, которая служит человеку масштабом и законом его характера и поведения, к соответствию с которой он должен стремиться в своей воле и в своей жизни. Отношение же к *Брахману* еще не содержит ничего конкретного, так как он сам — лишь абстракция субстанциальной души; все последующее определение и содержание оказывается вне его; поэтому культ как наполненное, движущее конкретным человеком и управляющее им отношение не осуществляется в отношении к *Брахману,* и если бы культ вообще здесь существовал, то его следовало бы искать в поклонении другим богам. Подобно тому как *Брахман* представляется в виде одинокой, в себе замкнутой сущности, возвышение единичного самосознания, которое посредством названных строгостей стремится сделать себя непрестанно длящимся, в своей собственной абстракции, есть скорее *бегство* от конкретной действительности души и живой деятельности. В сознании «Я есмь Брахман» исчезают все добродетели и пороки, все боги и, наконец, сама Тримурти. Конкретное сознание самого себя и объективного содержания, от которого отказываются в христианском представлении о покаянии и изменении *всеобщей* чувственной жизни, не определено как нечто *греховное,* негативное, подобно тому как это имеет место в покаянной жизни христиан и христиан-

ских монахов или в идее обращения; напротив, это сознание отчасти охватывает, как мы только что показали, само (считающееся святым) содержание, отчасти же характерным для рассматриваемой нами точки зрения является именно то, что все моменты здесь распадаются, и высшее единство не отбрасывает отблеск на наполнение души и жизни.

Если абсолютное постигнуто в себе как духовно-свободное, конкретное, то самосознание существенно в религиозном сознании лишь постольку, поскольку оно сохраняет в себе *конкретное движение,* представление, полное содержания, и чувство. Если же абсолютное есть абстрактность потустороннего или высшей сущности, то и самосознание, поскольку оно есть от *природы мыслящее,* поскольку *оно от природы доброе,* есть то, чем оно должно быть.

Человек, сделавший себя таким образом длящимся *Брахманом,* получает теперь такое значение, с которым мы познакомились раньше на примере колдунов; считается, что такой человек завоевал *абсолютное могущество над природой и что он есть это могущество.* Представляется, что бог неба и земли — *Индра* — испугался, пришел в ужас от действий такого человека. В хрестоматии *Боппа*[32] в одном эпизоде упоминается история двух великанов, которые обратились к всевышнему с просьбой даровать им бессмертие; поскольку, однако, они совершали упражнения лишь для того, чтобы достигнуть подобного могущества, то всевышний выполняет их просьбу только частично, сказав, что каждый из них умрет лишь от руки другого. Они осуществляют разного рода власть над природой, *Индра* испытывает страх перед ними и использует испытанное средство для того, чтобы отвратить человека от подобных упражнений: он создает прекрасную женщину. Оба великана хотят получить ее в жены, в борьбе за нее они убивают друг друга, и природа таким образом освобождается от их власти.

3. Своеобразным определением служит и то, что *каждый брахман,* каждый представитель этой касты, считается *Брахмой,* и для каждого индуса другой касты он — бог. Эта особенность связана с предшествующими определениями. Действительно, две рассмотренные нами формы суть как бы некое абстрактное, отделившееся отношение самосознания к *Брахману,* первое — лишь мгновенное, второе — лишь *бегство из жизни,* непрекращаю-

щаяся жизнь в Брахмане, непрекращающаяся смерть индивидуальности. Поэтому третье требование состоит в том, чтобы это отношение было не только бегством, отказом от жизни, но чтобы оно было положено и *в форме утверждения*. Вопрос состоит в том, какова должна быть по своему характеру аффирмативная форма этого отношения. Она может быть только формой *непосредственного существования*. Этот переход труден. То, что есть только внутренне, только абстрактно, есть лишь внешне; следовательно, это *только абстрактное* есть непосредственно *чувственное*, чувственное внешнее проявление; поскольку же здесь отношение совершенно абстрактно и с совершенно абстрактной субстанцией, то и аффирмативное отношение также совершенно абстрактно, следовательно, непосредственно; тем самым положено конкретное явление, в силу которого отношение к *Брахману*, отношение к нему самосознания, непосредственно, естественно, следовательно, *врожденное*, рождением положенное отношение.

Человек мыслит, и это дано ему от природы, это естественное качество человека, но то, что он, мысля, *вообще* есть, это отличается от определения, о котором здесь идет речь, от *сознания мышления* вообще как абсолютно сущего. В этой форме мы имеем вообще *сознание мышления*, и оно положено как абсолютное. Сознание абсолютного бытия есть то, что здесь положено естественным способом как существующее, или утверждается и мнится как врожденное, и то обстоятельство, что оно низведено до этой формы, проистекает из характера всего отношения в целом, ибо, хотя это сознание есть знание, оно все-таки должно быть *непосредственным* образом.

Поскольку человек мыслит и от этого отличается сознание мышления как всеобщего, в-себе-сущего, и оба суть врожденное, то из этого следует, что существует два типа людей. Одни — мыслящие люди, люди вообще; другие — те, в ком олицетворяется сознание человека в качестве абсолютного бытия. Это — *брахманы*, рожденные вторично, дважды рожденные, сначала естественным образом, затем в мысли. Это глубокое утверждение. Мышление человека рассматривается здесь как источник его второго существования, корень его истинного существования, которого он достигает посредством свободы.

Брахманы по своей природе — дважды рожденные, и им оказывают невероятные почести; по сравнению с ними

все остальные люди ничего не стоят. Вся жизнь брахманов выражает существование Брахмана; их деятельность заключается в том, чтобы создать Брахмана; более того, они от рождения обладают привилегией быть существованием Брахмана. Если какой-либо человек низшей касты коснется брахмана, то он заслуживает смерти. В законах *Ману* содержатся многочисленные наказания за преступления против брахманов. Если, например, *шудра* словесно оскорбит брахмана, ему засовывают в рот раскаленную железную штангу длиной в десять дюймов; а если он осмелится поучать брахмана, то ему в рот и в уши вливают кипящее масло. Брахманам приписывается чудодейственная сила; в законах *Ману* говорится: пусть царь никогда не сердит брахманов, ибо в гневе брахман может уничтожить все его царство со всеми его укреплениями, все его войско, слонов и т. д.

Вершиной остается обособленное мышление в качестве *Брахмана,* мышление, которое существует полностью для себя; оно достигается в этом погружении в ничто, в этом совершенном пустом сознании, созерцании. Этот Брахман, это высшее сознание мышления, есть, однако, для себя, оно оторвано и не обнаруживает себя как конкретный, действенный дух; поэтому в субъекте и нет живой связи с этим единством, а конкретность самосознания отделена от этой сферы, *связь прервана;* это — главный пункт данной сферы, которая, правда, обладает развитием моментов, но таким образом, что они остаются внеположными друг другу. Ввиду того что самосознание так оторвано, сфера его лишена духовности, т. е. существует по природе как нечто врожденное; поскольку же это врожденное самосознание отлично от всеобщего, то оно — привилегия немногих. Единичный «этот» есть непосредственно всеобщее, божественное; так, дух *существует,* однако то, что есть только сущее, лишено духовности. Тем самым жизнь этого как *этого* и его жизнь *во всеобщности* распадается без опосредствующего звена. В тех религиях, где это свойство отсутствует, где, следовательно, сознание всеобщего, сущности, проникает в особенное, действует в нем, возникает свобода духа, с этим связано, что особенное здесь детерминируется всеобщим, связана справедливость, нравственность. В частном праве, например, существует свобода индивидуума по отношению к собственности на какую-либо вещь, я в этой особенности существования

свободен, вещь считается моей, вещью свободного субъекта, и таким образом особенное существование детерминировано всеобщим, мое особенное существование связано с этой всеобщностью. Так же обстоит дело в семейных отношениях. Нравственность есть лишь постольку, поскольку единство детерминирует особенное, всякая особенность детерминируется субстанциальным единством. Если же это не положено, сознание всеобщего по существу есть сознание отрезанное, не оказывающее воздействия, лишенное духовности. Следовательно, посредством подобной изоляции высшее превращается в несвободное, лишь естественным образом рожденное.

II. Собственно культ есть здесь отношение самосознания к сущности, к тому, что есть в себе и для себя, сознание единого в этой сущности, сознание своего единства с ним. *Следующее* — отношение сознания к самим многочисленным предметам, они суть здесь *многочисленные боги.*

Брахман не имеет богослужения, храмов и алтарей; единство *Брахмана* не полагается как связь *с реальностью, с действующим самосознанием.* Из сказанного, т. е. из того, что сознание единого изолируется, следует: здесь в этом отношении к божественному ничто не определено разумом, ибо это означало бы, что особенные действия, символы и т. п. детерминированы единством; здесь же область особенного не определена этим единством и поэтому носит характер неразумности, несвободы. Существует лишь отношение к особенным божествам, которые являют собой выпущенные на волю силы природы; правда, самые абстрактные моменты определены в себе понятием, но они не возвращены в единство таким образом, чтобы Тримурти стала духом; поэтому их значение не что иное, как форма особенной материи. Главное определение есть жизненная сила, созидающее и погибающее, обретение большей жизненности и изменение; к этому присоединяются в качестве предметов поклонения силы природы, животные и т. п. Культ здесь — отношение к этим особенным, односторонним, обособленным, следовательно, отношение к *несущественным вещам в природной форме.* Религиозные действия, т. е. существенные действия, в которых представляется, совершается всеобщая форма жизни, здесь сознаются, осуществляются упомянутым способом; здесь и религиозные действия суть содержание, лишенное существенности, разума.

Поскольку все эти предметы поклонения отчасти объективно выражают вообще созерцание бога, отчасти же субъективно то, что существенно необходимо делать, так как главное становится несущественным, то культ обретает *бесконечные размеры,* в него входит все; дело совсем не в содержании, в культе нет внутренней границы, религиозные действия неразумны в себе и определены только внешним образом. Существенное должно быть устойчиво, свободно в своей форме от субъективного мнения, произвола. Здесь же содержание — эта *чувственная случайность,* а действия — только действия чувственного характера, привычки, которые не могут быть поняты, поскольку в них не участвует рассудок; напротив, в них содержится разнузданность, положенная всесторонне. Поскольку из этого необходимо выйти и поскольку в религиозных действиях должно заключаться также умиротворение, то это достигается чувственным одурманиванием. Одна крайность — *бегство* в абстракцию, среднее — рабство бессмысленного бытия и бессмысленных действий, другая крайность — произвольная разнузданность, самый печальный вид религии. Поскольку в этом культе положено бегство, то совершаемые действия носят чисто внешний характер; это — *простое выполнение обряда,* к которому присоединяется самое *дикое одурманивание,* ужасающие оргии. Таковы неизбежные свойства подобного культа, основанные на том, что сознание единого оторвано от остального конкретного, связь с ним тем самым нарушается, и все распадается. В воображение положены дикость и свобода, здесь фантазии предоставляется широкое поле действия. Мы обнаруживаем у индусов прекраснейшую поэзию, однако всегда на самой безумной основе; нас притягивает прелесть этой поэзии и отталкивает ее запутанность и нелепость.

В условиях, свойственных подобной точке зрения, мягкость и прелесть *самых нежных чувств* и способность *человека* к *бесконечной жертвенности* неизбежно обретают наивысшую красоту, ибо на столь неразумной основе только *это* чувство может достигнуть в своем развитии исключительной красоты. Однако, поскольку чувство жертвенности лишено *правовой основы,* оно именно поэтому часто сменяется самой страшной *жестокостью,* и момент для-себя-бытия личности переходит в

дикость, пренебрежение всеми прочными узами и в уничтожение самой любви.

Все содержание духа и природы вообще распадается в дикости. Единство, возвышающееся над всем, есть, правда, мощь, из которой все выходит, в которую все возвращается; однако она не становится конкретной, не превращается в узы, связывающие многообразные силы природы, не становится и конкретной в духе — узами многообразной духовной деятельности, ощущений.

В первом случае, когда единство становится *узами природных вещей,* мы называем его *необходимостью;* она образует узы сил, явлений природы. Мы рассматриваем явления природы, вещи существенно связанными в своей самостоятельности друг с другом; законы, рассудок существуют в природе, и в соответствии с ними явления связаны друг с другом.

Однако единство в индуистской религии остается одиноким и пустым для себя, поэтому и наполнение там составляет дикий, разнузданный беспорядок. Так же и в духовной сфере всеобщее, мышление не становится конкретным, *себя в себе определяющим.* Определение мышления в себе и снятие определенного в этой всеобщности, т. е. чистое мышление в его конкретности, есть разум.

Долг, право существуют только в мышлении: эти определения, положенные в форме всеобщности, разумны в аспекте осознанной истины, единства и в такой же степени в аспекте воли. Указанное единое, одинокое единство не становится и подобным конкретным единством, разумом, разумностью.

Поэтому-то здесь и нет ни *права,* ни *долга,* ибо свобода воли, духа состоит именно в определенности быть у себя; здесь же это у-себя-бытие, это единство абстрактно, лишено определений. В этом отчасти причина фантастического политеизма индусов.

Уже указывалось на то, что здесь отсутствует категория бытия. Для того, что мы называем в вещах самостоятельностью, или когда мы говорим: они суть, существуют, у индусов нет категории; напротив, в качестве самостоятельного человек прежде всего знает себя, поэтому самостоятельное в природе он представляет себе как обладающее его самостоятельностью, в форме той самостоятельности, которую он имеет в себе, в своем бытии, в своем человеческом образе, сознании.

Фантазия здесь все превращает в бога. Отчасти это напоминает то, что мы видим у греков, где все деревья, источники превращены в нимф и дриад. Мы утверждаем: прекрасная фантазия человека одушевляет, оживляет все, представляет себе все одухотворенным, для того чтобы человек жил среди себе подобных, антропоморфизировал все и, придав всему силой своей симпатии ту прекрасную форму, которая дана ему, мог бы прижать к своей груди всю одухотворенную природу.

Если же индусы столь щедры в своей дикой разнузданности, что придают свою форму бытия окружающему, то причина этой щедрости с ее *плохим представлением о себе* заключается в том, что человек еще не имеет в себе содержания свободы вечного, истинного в-себе-и-для-себя-сущего, что он еще не знает своего определения, более высокого, чем содержание источника, дерева. Здесь все расточается в сфере воображения и для жизни не остается ничего.

У греков это скорее игра фантазии, у индусов же вообще нет более высокого ощущения себя самих: они имеют о бытии только то представление, которое они имеют о себе, они ставят себя на одну ступень со всеми образами природы. Это — следствие полного погружения мышления в абстракцию.

Силы природы, бытие которых представляется как антропоморфное и осознанное, возвышаются над конкретным человеком, зависимым от них в своем физическом существовании и еще не различающим свою свободу по отношению к этой своей природной стороне.

С этим связано, что жизнь человека не имеет здесь большей ценности, чем бытие природных предметов, *жизнь природного*. Жизнь человека имеет ценность лишь в том случае, если она сама возвышается над собой, человеческая жизнь для индусов — нечто презренное, ничтожное. Ценность человек может придать себе не утверждением, а отрицанием.

Жизнь обретает ценность лишь посредством *отрицания* самой себя. Все конкретное — лишь негативно по отношению к абстракции, которая здесь господствует. С этим связана та сторона культа индусов, которая находит свое выражение в том, что люди приносят себя в жертву, что родители приносят в жертву своих детей; сюда же относится и сожжение жен после смерти их мужей. Эти жертвы обретают большое значение, если ука-

зывается, что они принесены *Брахману* или какому-либо другому богу, ибо он ведь тоже *Брахман*.

Высокой жертвой считается, если человек, поднявшись на снежные вершины Гималаев к истокам Ганга, бросается в воды Ганга. Это — не покаяние, вызванное преступлением, не принесение жертвы ради исправления зла, а жертва, цель которой — придать себе ценность, и эта ценность может быть достигнута лишь путем отрицания.

С положением, которое дано здесь человеку, связан и *культ животных* у индусов. Животное не есть сознающий дух, но ведь и человек с его *концентрацией бессознательности* не далеко ушел от животного. Действия индусы представляют себе не как определенную деятельность, а как простую, всепроникающую силу. Особенной деятельности придается ничтожное значение, важным считается лишь притупление сознания, при котором речь, собственно говоря, только и может идти *о жизни животного*. Если же нет ни свободы, ни морали, ни нравственности, то сила осознается лишь как внутренняя, притупленная сила, которая есть и у животного, причем в самой совершенной притупленности.

Там, где человек указанным образом лишен свободы и не имеет в себе ценности, это ведет в конкретной действительности к несказанному, *безграничному суеверию*, к невероятным преградам и ограничениям. Отношение к внешним природным вещам, не имеющее значения для европейца, здесь превращается в зависимость, устойчивую и прочную; суеверие коренится именно в том, что человек не безучастен к внешним вещам, и происходит это тогда, когда он не имеет в себе ни свободы, ни истинной самостоятельности духа. Все безразличное устойчиво, тогда как все небезразличное, правовое и нравственное отдано произволу. Сюда относятся предписания брахманов, которым они обязаны следовать,— достаточно вспомнить рассказ Наля из Махабхараты. Отсутствием свободы объясняется необозримость суеверия, а также то, что здесь нет ни нравственности, ни определения свободы, ни прав и что народ Индии погряз в полнейшей безнравственности. Поскольку ни одно разумное определение не могло достигнуть в своем развитии достаточной прочности, общее состояние этого народа не могло стать правовым и *правомочным* в себе; оно всегда было *дозволенным*, случайным и запутанным.

3. Религия в-самом-себе-бытия (des Insichseins)

а. Ее понятие

Общая основа здесь та же, что и в индуистской религии; прогресс заключается лишь в *необходимости* того, что здесь определения индуистской религии *сведены* в *единое* из состояния дикой, необузданной внеположности и естественного распада, что они перемещены во *внутреннее отношение* и *успокоено* их лишенное опоры блуждание. Эта религия в-самом-себе-бытия есть концентрация и успокоение духа, который из страшного беспорядка индуистской религии возвращается *в самое себя* и в существенное единство.

До сих пор существенное единство и различения настолько распадались, что последние были для себя самих *самостоятельны* и исчезали в единстве лишь с тем, чтобы вновь сразу же выступить во всей своей самостоятельности. Отношение единства и различений было *бесконечным движением,* постоянным чередованием исчезновения различений в единстве и их для себя сущей самостоятельности. Это чередование теперь *прерывается,* и то, что в нем содержится в себе, становится действительно положенным: *различия объединяются в категории единства.*

В качестве такого *в-самом-себе-бытия,* для которого *отношение к другому* отрезано, сущность есть *в себе сущая существенность,* рефлексия негативности в себя, и тем самым *покоящееся* в себе и устойчивое.

Как ни недостаточно подобное определение, ибо в-самом-себе-бытие еще не конкретно, есть еще лишь *исчезновение* самостоятельных различий, здесь основу, безусловно, составляет нечто прочное, истинное определение бога.

Если мы сравним это представление с предрассудком, согласно которому о боге ничего нельзя знать, то эта религия при всех ее недостатках и всей ее неразвитости окажется выше религии, утверждающей, что бог не может быть познан, ибо в последнем случае вообще не может быть никакого почитания бога, так как чтить можно только то, что доступно знанию, познанию. Is colit Deum, qui eum novit[33] — фраза, которая обычно приводится в качестве примера в латинской грамматике. В рассматриваемой религии самосознание имеет по крайней мере аффирмативное отношение к этому предмету, ибо именно

сущностность в-самом-себе-бытия есть *само мышление,* и это есть собственно *существенное в самосознании,* следовательно, в нем нет ничего незнакомого, потустороннего. Оно имеет перед собой свою собственную сущность в ее аффирмативности, поскольку оно знает эту сущность и как свою существенность, однако вместе с тем оно представляет ее себе как *предмет,* отличая таким образом это в-самом-себе-бытие, эту чистую свободу от себя, от *этого самосознания,* ибо оно есть случайное, эмпирическое, многообразно определенное для-себя-бытие. Таково основное определение.

Субстанция есть *всеобщая наличность настоящего* (Gegenwärtigkeit), однако в качестве в себе сущей существенности она должна быть конкретно познанной в *индивидуальной концентрации.* Этот образ и эта определенность в соответствии с точкой зрения естественной религии есть еще непосредственный образ духовного и имеет форму *этого* самое себя осознающего. По сравнению с предшествующей ступенью здесь, следовательно, наступил переход от персонификации, фантастически распадающейся на бесчисленное количество, к персонификации, которая четко определена и налична в настоящем (gegenwärtig). Человек почитается, и в качестве такового он — бог, который принял индивидуальный образ и позволил себя почитать. Субстанция в этом индивидуальном существовании есть мощь, господство, сотворение и сохранение мира, природы и всех вещей, абсолютная мощь.

b. Историческое существование этой религии

Исторически эта религия существует как религия *Фо;* это — религия монголов, тибетцев Северного и Западного Китая, затем бирманцев и *цейлонцев,* однако то, что в других местах называется Фо, именуется здесь *Буддой*[34]. В целом это — та религия, которая нам известна под названием *ламаизма.* Это — самая распространенная религия, имеющая наибольшее количество последователей; число их превышает число сторонников магометанства, которое в свою очередь имеет больше последователей, чем христианская религия[35]. Здесь дело обстоит так же, как в магометанстве: нечто просто вечное составляет основное воззрение и определение внутренней глубины, и эта *простота принципа* сама по себе способна подчинить себе различные народы.

Исторически эта религия возникла позже, чем та форма, где абсолютная мощь есть господствующее начало. Французские миссионеры перевели эдикт императора Ся, в котором он закрывает множество монастырей, аргументируя это тем, что живущие в этих монастырях люди не возделывают землю и не платят налогов. В начале эдикта император говорит, что за время правления трех знаменитых династий не было и речи о секте Фо. Она появилась лишь при династии Хань.

Представление этой религии в ее наиболее определенных чертах следующее:

1. Абсолютная основа есть *тишина в-самом-себе-бытия,* в котором *снимаются все различия,* все определения природности духа, все особенные силы. Тем самым абсолютное как в-самом-себе-бытие есть неопределенное, уничтоженность всего особенного, в результате чего все особенные существования, вся действительность превращаются в нечто акцидентальное, в безразличную форму.

2. Поскольку *рефлексия в себя* в качестве неопределенного (также в соответствии с точкой зрения естественной религии) лишь *непосредственна,* она в этой форме выражена как принцип, согласно которому *ничто* и небытие есть последнее и наивысшее. Только ничто обладает истинной самостоятельностью, всякая другая действительность, все особенное не имеет ее. Из ничто произошло все, в ничто все возвращается. Ничто есть единое, начало и конец всего. Сколь ни различны люди и вещи, принципом является единое, ничто, из которого они происходят, и только форма образует качество, различие.

На первый взгляд представляется, что человек мыслит бога как ничто, и это неизбежно вызывает крайнее недоумение; однако при более пристальном рассмотрении данное определение означает: бог есть просто то, что *никак не определено,* неопределенное; нет такого определения, которое было бы применимо к богу, он есть бесконечное, что равносильно следующему: бог есть отрицание всего особенного.

Если мы рассмотрим те формы выражения, которые мы постоянно слышим в наши дни и которые у всех на устах: бог есть бесконечное, сущность, чистая, простая сущность, сущность сущностей и только сущность,— то это либо полностью, либо в значительной степени соответствует по своему значению тому, что бог есть ничто.

И когда говорят, что познать бога нельзя, то бог для нас — нечто пустое, неопределенное.

Таким образом, наш современный образ мысли — лишь более мягкое выражение того, что бог есть ничто. Между тем эта ступень, на которой бог есть неопределенное, некая неопределенность, в которой снято и исчезло непосредственное бытие и его иллюзорная самостоятельность,— ступень определенная и необходимая.

3. Хотя бог и постигнут как ничто, как сущность вообще, он познается как *этот непосредственный человек*, как *Фо, Будда, Далай-лама*. С нашей точки зрения, такое совмещение, при котором человек со всеми его чувственными потребностями считается богом, тем, кто на веки веков сотворил, сохранил и создал мир, легко может показаться отвратительным, возмутительным, невероятным.

Если в христианской религии бог почитается в образе человека, то это нечто совершенно иное, ибо божественная сущность созерцается здесь в человеке, который страдал, *умер,* воскрес и вознесся на небо. Это — не человек в его чувственном, *непосредственном наличном бытии,* а человек, который несет в себе *образ духа*. Если же абсолютное почитается в непосредственной конечности человека, то это являет собой невероятное в своей противоречивости сочетание — еще более невозможное, чем бог в образе животного. Человеческий образ заключает в себе самом *требование возвышения,* и поэтому нас особенно возмущает, когда это требование подавляется, низводится до пребывания в обычной конечности.

Однако это представление надо понять, а поняв его, мы оправдаем его. Мы покажем, в чем состоит его основа, его разумность, укажем на его место в разуме; однако для подлинного понимания необходимо также выявить недостатки этого представления. Изучая различные религии, необходимо исходить из того, что они не просто бессмысленны, неразумны; значительно важнее познать в явлении истинное, показать, как оно связано с разумом, а это сложнее, чем просто назвать его бессмысленным.

В-самом-себе-бытие — существенная ступень; на этой ступени происходит переход от непосредственной эмпирической единичности к определению сущности, существенности, к осознанию субстанции, *субстанциальной* мощи, которая правит миром и способствует тому, что происхо-

дит возникновение, становление всего в разумной связи. Поскольку это — субстанциальная и в себе сущая мощь, она есть *бессознательно действующая* мощь; тем самым она есть безраздельная деятельность, содержит в себе определение всеобщего, есть *всеобщая мощь*. Здесь для лучшего понимания сказанного следует вспомнить о деятельности природы, духе природы, ее душе: ведь мы не считаем, что дух природы есть сознающий дух, не мыслим его как нечто обладающее сознанием. Естественные законы растений, животных, законы их организации и действие этих законов лишены сознания: эти законы суть в них субстанциальное, их природа, их понятие; это — они в себе, имманентный им разум, но действующий бессознательно.

Человек есть дух, и его дух определяет себя как душа, как единство живущего. Эта его жизнь, которая единственно объясняет его организацию, проникает во все и все сохраняет, эта *деятельность* свойственна человеку, пока он жив, *без того, чтобы он об этом знал или это* желал, и все-таки его живая душа есть причина, изначальная суть, субстанция, осуществляющая все. Человек, сама эта живая душа, ничего не знает об этом, он не хочет, чтобы было это кровообращение, не приписывает ему определенные функции; тем не менее он совершает это, это его действия, человек есть действующая, действенная сила того, что происходит в его организме. Подобная бессознательно действующая разумность, или бессознательно разумная деятельность, и есть тот νοῦς[36], который правит миром, у древних это — νοῦς *Анаксагора*. Он не есть сознательный разум. В новой философии эту разумную деятельность называли также *созерцанием;* так, *Шеллинг* определяет бога как созерцающий интеллект. Бог, интеллект, разум в его созерцании есть вечное созидание природы, то, что называется сохранением природы, ибо созидание и сохранение нераздельно связаны. В созерцании мы *погружаемся* в предметы, они наполняют нас. Подобная погруженность в предметы — относительно низкая ступень сознания. Если же мы рассуждаем о них, создаем о них представления, устанавливаем свои точки зрения, сопоставляем определения с предметами, выносим свои суждения о них, то это уже не созерцание как таковое.

Такова, следовательно, точка зрения *субстанциальности,* или *созерцания*. Эта точка зрения — восточное зна-

ние, сознание, мышление об абсолютном единстве, об абсолютной субстанции и действии этой субстанции в себе — действии, где все особенное, единичное есть только преходящее, исчезающее, но не истинная самостоятельность,— эта точка зрения и есть пантеизм в его правильном понимании.

Восточное представление противоположно западному, где человек уходит в себя, в свою субъективность, подобно заходящему солнцу: в последнем главное определение — единичность, главное заключается в том, что единичное самостоятельно. Подобно тому как в восточном сознании всеобщее есть истинно самостоятельное, в западном сознании основное — единичность вещей, людей; более того, западное представление доходит даже до утверждения того, что конечные вещи самостоятельны, т. е. абсолютны.

Выражение «пантеизм» двойственно, подобно *всеобщности* вообще. "Εν καὶ Πᾶν[37] называется *одно всеединое* (das Eine All), все, которое остается одним, но Πᾶν[38] называется и *все,* что есть в мире, таким образом, представление о всеедином переходит в лишенное мысли, дурное, нефилософское представление.

Так, под пантеизмом понимают обожествление всего, а не всеединое божество, ибо если бог — всеединое, то есть лишь один бог; во всеединстве растворены единичные вещи, они — лишь тени, схемы: они приходят и уходят, смысл их бытия в том, что оно исчезает.

Философии приписывают пантеизм именно в первом значении, и прежде всего теологи.

В этом-то и заключена двойственность понимания всеобщности: если понимать ее как *всеобщность рефлексии,* то она есть совокупность (die Allheit); тогда ее прежде всего представляют себе так, что единичность остается самостоятельной. Однако если говорить о *всеобщности мышления,* о субстанциальной всеобщности, то она есть единство с собой, единство, в котором все единичное, особенное имеет только идеальное, а не истинное бытие.

Субстанциальность есть основное определение, но вместе с тем только основное определение — основа еще не есть истинное; таково и *наше* знание о боге. Бог есть абсолютная мощь, только мощь — мы должны это сказать; все, утверждающее о себе, что оно есть, что оно имеет действительность, все это снято, оно — лишь момент аб-

солютного бога, абсолютной мощи, только бог есть, только бог — всеединая истинная действительность.

Это и в нашей религии лежит в основе представления о боге. Вездесущность бога, если видеть в этом не просто слово, выражает субстанциальность, есть здесь основа. Однако при тупом восприятии этих глубоких религиозных истин они механически сохраняются в памяти, безустанно повторяются и отнюдь не принимаются всерьез. Если конечному приписывается истинное бытие, если вещи самостоятельны и бог исключен из них, то бог перестает быть вездесущим. Если же бог вездесущ, то из этого следует, что *бог* есть действительно, а не вещи.

Следовательно, бог есть не рядом с вещами, в порах [39], подобно богу *Эпикура,* но действительно в вещах: тогда вещи не действительны, и его присутствие в них есть идеальность вещей; однако вещи неодолимо сохраняются, составляют неодолимую действительность в этом слабом мышлении. Вездесущность должна быть истиной для духа, для души и мысли, дух должен быть заинтересован в ней. Бог есть устойчивое существование всех вещей.

«Пантеизм» — неудачное выражение, ибо оно допускает возможность толковать слово πᾶν как совокупность всего, а не как всеобщность. Учение Спинозы было философией субстанциальности, а не пантеизмом.

Во всех высших религиях, особенно в христианской, бог есть абсолютная единая субстанция, вместе с тем он — субъект, и это уже ведет к дальнейшему. Подобно тому как человек обладает личностью, в боге выступает определение субъективности, индивидуальности, дух, абсолютный дух. Это — более высокое определение, но дух, несмотря на это, все-таки остается субстанцией, всеединой субстанцией.

Эта абстрактная субстанция, основная идея философии Спинозы, эта созданная мыслью субстанция, существующая *только для мышления,* не может составить содержание *народной религии,* не может быть верой конкретного духа. Дух *конкретен;* лишь абстрактное мышление может остаться в подобной односторонней определенности, в субстанции.

Конкретный дух *восполняет* этот недостаток, который заключается в отсутствии субъективности, т. е. духовности; однако здесь, на ступени естественной религии, эта

духовность еще не есть духовность как таковая, еще не есть созданная мыслью, *всеобщая духовность*, но чувственная, *непосредственная;* здесь субъективность воплощена в человеке, в чувственной, внешней, непосредственной духовности, следовательно, в духовности *этого* человека, эмпирического, единичного сознания. Если же этот человек остается для нас отличным от субстанции, от всеобщей субстанции в себе, то следует вспомнить, что человек в качестве живой субстанциальности есть вообще эта *субстанциальная действительность в себе,* которая определена его телесностью; следует помыслить о том, что его жизненная сила есть субстанциально действующая в нем жизнь. Такая точка зрения содержит всеобщую субстанциальность в ее действительной форме.

В рассматриваемой нами религии содержится представление, что человек в своей медитации, в своем погружении в самого себя, в углублении в себя есть всеобщая субстанция, однако не только в своей жизненности, но в этом погружении в себя, в центре νοῦς, когда νοῦς положен как центр, причем так, что νοῦς не осознает себя в нем в своем определении, в своем развитии.

Эта субстанциальность νοῦς, это углубление, представленное в индивидууме, не есть медитация правителя, перед сознанием которого встают проблемы управления государством, но это углубление в себя как абстрактное мышление *в себе* есть действующая субстанциальность, сотворение и сохранение мира.

Субъективный образ здесь еще *не исключает* всего остального; лишь во всепроникновении духовности, субъективности и субстанции бог существенно един. Таким образом, субстанция, правда, одна, но субъективность, формообразования множественны, и в них самих непосредственно заключена причина этой множественности, ибо само это формообразование представлено *в отношении к субстанциальности* как нечто сущностное и вместе с тем как *акцидентальное.* Ибо *противоположность,* противоречие появляются лишь в *сознании,* в *воле,* в *особенном воззрении,* поэтому в одной стране и не могут быть одновременно несколько правителей, но эта духовная деятельность, обретающая, правда, в своем наличном бытии образ, духовную форму, есть тем не менее лишь деятельность субстанции, а не осознанная деятельность, не осознанная воля.

Существует несколько, вернее, *три* главных Далай-ламы; первый Далай-лама находится в Лхасе, к северу от Гималаев. Второй лама находится в Малом Тибете, Даших-Лумбо, в Непале. И наконец, в Монголии есть еще третий лама.

Дух, правда, может иметь лишь один образ, и это — образ человека, чувственное явление духа; однако если внутреннее не определено как дух, то образ становится случайным, безразличным. Вечная жизнь христиан есть сам дух божий, а дух божий заключается именно в том, чтобы быть самосознанием себя как божественного духа. На данной ступени, напротив, в-самом-себе-бытие еще лишено определений, еще не есть дух. Это — непосредственное в-самом-себе-бытие; вечное в качестве этого в-самом-себе-бытия еще не имеет содержания, поэтому не может быть и речи о том, чтобы образ соответствовал внутренней определенности. *Безразличие образа* распространяется здесь, следовательно, и на объективно вечное. Сама смерть не вносит перерыва в воплощение субстанциальной сущности; как только умирает лама, его место занимает другой; сущность в том и другом одна, и новый лама может быть легко обнаружен по определенным признакам. Мы располагаем описанием ламы в Малом Тибете, принадлежащим перу английского посла *Тернера*. Ламой был ребенок двух- или трехлетнего возраста, предшественник которого умер на пути в Пекин, куда его вызвал китайский император. В делах правления этого ребенка заменял регент, министр предыдущего Далай-ламы; его называют носителем кубка.

Между буддизмом и ламаизмом есть различие. Общим, как уже было указано, является то, что те, кто почитают Фо и Будду, почитают и Далай-ламу. Однако Будда выступает чаще в форме умершего, хотя присутствует и среди своих потомков. Так и о Фо рассказывают, что он 8000 раз воплощался, присутствовал в действительном существовании человека.

Таковы основные определения, которые проистекают из того, что здесь есть божественная природа, и проистекают только из этого, так как сама эта природа еще полностью находится в стадии неразвитой абстракции спокойного, лишенного определений в-самом-себе-бытия. Поэтому все дальнейшие образования и представления даны

либо в виде эмпирически-исторической, либо в виде воображаемой *случайности.* Для характеристики дальнейших деталей следовало бы обратиться к описанию бесчисленных, спутанных фантазий, связанных с событиями, судьбами этих божеств, их друзей и учеников; содержание всего этого не имеет большого интереса и значения и вообще по указанной выше причине не связано с тем, что интересно с точки зрения понятия.

В области культа мы также не будем останавливаться на церемониях и обычаях внешнего характера и сразу перейдем к описанию существенного, а именно того, как в-самом-себе-бытие — принцип этой ступени — проявляется в *действительном самосознании.*

c. Культ

Эта религия субстанциальности влияла на характер исповедовавших ее народов особенно в том смысле, что непреложно требовала возвышения над непосредственным единичным сознанием.

1. Поскольку единое постигается как субстанциальное, то в этом непосредственно заключено *возвышение над вожделением,* над единичной волей, дикостью — погружение в эту внутреннюю сущность, в единство. Будда изображается в позе мыслящего со скрещенными ногами и руками, один палец ноги он держит во рту; это символизирует возвращение к себе, всасывание самого себя. Народы этой религии отличаются тихой кротостью и покорностью, возвышающей их над дикостью и страстями.

Прежде всего *олицетворяет* собой *совершенное, умиротворенное* в-самом-себе-бытие Далай-лама. Основная черта его характера — спокойная кротость, которая сочетается в нем с проницательностью и высоким благородством. Народы чтят его, считая, что он живет в сфере мысли и что в нем присутствует абсолютное и вечное. Когда лама бывает вынужден обратить свое внимание на внешние вещи, то его назначение заключается только в том, чтобы даровать *утешение* и *помощь,* его главное свойство — *забывать* и *сострадать.* Ребенок, который был ламой в Малом Тибете, когда туда прибыло упомянутое английское посольство, был еще таким маленьким, что его кормили грудью, но уже производил впечатление живого, умного ребенка; он вел себя с большим достоинством и приличием

и как будто уже понимал все свое значение. Не переставали послы превозносить и регента, всячески подчеркивая его благородство, его *бесстрастное спокойствие*. Предыдущий лама был также понимающим, достойным и благородным человеком. То обстоятельство, что индивидуум, в котором концентрируется субстанция, принимает такой достойный, благородный внешний облик, внутренне обосновано.

Поскольку тишина в-самом-себе-бытия, уничтожение всего особенного есть ничто, то это *состояние уничтожения* есть высшая цель человека; его определение состоит в том, чтобы углубиться в это ничто, в этот вечный покой, в ничто вообще, в субстанциальное, где исчезают все определения, где нет ни воли, ни интеллекта. Посредством постоянного углубления в себя и постоянных размышлений человек должен отождествиться с этим принципом; он должен быть свободен от страстей, склонностей, действий и достигнуть такого состояния, когда он ничего не желает и ничего не совершает.

Здесь не может быть и речи о добродетели, пороке, примирении или бессмертии: святость человека состоит в том, что он в этом уничтожении, в этом молчании соединяется с богом, с ничто, с абсолютным. Высшая цель — в отсутствии всякого побуждения плоти, всякого движения души. Когда эта ступень достигнута, нет более переходов, чередований, и человеку нечего более опасаться переселений души после смерти; тогда он тождествен богу. Здесь, таким образом, выражен *теоретический* момент, согласно которому человек субстанциален, есть для себя. *Практическая* сторона состоит в том, чтобы он этого желал: если он пожелает, тогда то, что есть, станет для него предметом, который он видоизменяет, на который он накладывает свою форму. Практическое значение религиозного чувства определяется содержанием того, что считается истинным. В этой религии, однако, еще содержится тот *теоретический* момент, что это единство, эта чистота, это ничто абсолютно самостоятельны по отношению к сознанию, что его назначение состоит в том, чтобы не противодействовать предметному, не формировать его, а *предоставить ему самому* обрести в себе покой. Это и есть абсолютное: человек ничего не создает из себя. Значение человека в том, чтобы его самосознание обрело *аффирмативное* отношение к упомянутой теоретической субстанциальности — обратное тому отношению, которое

(поскольку предмет не имеет для него определения) только *негативно* по своей природе, и именно поэтому *только* аффирмативно в качестве отношения субъекта к своей собственной внутренней сущности, которая есть мощь, превращающая все объективное в негативное, т. е. аффирмативна только в своей *тщете*. Тишина и мягкость на мгновение создают в культе ощущение вечного покоя как существенного, божественного бытия; эта определенность окрашивает и всю жизнь вне культа. Однако самосознание может по своему желанию превратить всю свою жизнь в *длящееся состояние* подобной тишины и лишенного существования размышления, и этот действительный уход из жизни с ее внешними проявлениями, потребностями и деятельностью в тихие глубины духа, а следовательно, единение с теоретической субстанциальностью считается наивысшим совершенством. У этих народов возникают большие религиозные ассоциации, члены которых живут в спокойствии духа и тихом созерцании вечного вдали от мирских интересов и дел.

Если человек сохраняет в своих помыслах эту негативную направленность, ограждает себя не от внешнего мира, а от самого себя и соединяется с ничто, освобождается от всякого сознания и всех страстей, тогда он возвышается до того состояния, которое у буддистов называется нирваной. Тогда человек освобождается от бремени, не подвержен более воздействию гнета, болезни, возраста и смерти; его следует считать самим богом, он стал Буддой.

2. Если человек, перейдя в эту абстракцию, полное одиночество, в это отречение, в ничто, достигает того, что он становится неразличимым от бога, вечным, тождественным с богом, то здесь в учении Фо, Будды в качестве существенного момента выступает представление о *бессмертии* и *переселении души*. Эта точка зрения, собственно говоря, выше той, согласно которой сторонники Дао должны стать бессмертными шэнами.

Когда высшим определением человека считается достижение бессмертия посредством медитации, *погружения в самое себя*, то этим не сказано, что душа, *в себе* пребывающая в качестве таковой, в своей сущности бессмертна, что бессмертен дух, но лишь то, что человек может сделать себя, *должен сделать* себя бессмертным только с помощью этой *абстракции*, этого возвышения. Идея бессмертия заключается *в том*, что человек *мыслит*, что

в своей свободе он у самого себя, поэтому он независим, ничто другое не может вторгнуться в его свободу, он соотносится лишь с самим собой, другое не может обрести для него значимость.

Это равенство с собой, «я», это у-себя-самого-сущее, истинно бесконечное, это, говорится далее, бессмертно, не подвержено никаким изменениям; оно само есть неизменное, только в себе сущее, только в себе движущееся. «Я» есть не мертвый покой, а движение, но такое, которое не называется изменением, а есть вечный покой, вечная ясность в себе самом.

Поскольку бог осознается как существенное, мыслится в своей существенности и есть в-самом-себе-бытие, у-себя-бытие, истинное определение, то это в-самом-себе-бытие, эта существенность осознается по отношению к субъекту как природа субъекта, духовного в себе. Эта существенность принадлежит и субъекту души; сознается, что она бессмертна, что ей присуще чистое существование, но в собственном смысле еще не существование в качестве этой чистоты, т. е. еще не *в качестве духовности*, так как с этой существенностью еще связано, что форма существования еще обладает *чувственной непосредственностью,* которая, однако, только акцидентальна.

Бессмертие состоит, следовательно, в том, что у себя сущая душа, будучи сущностной, в то же время существует. Сущность без существования — лишь абстракция; существенность, понятие должны быть мыслимы существующими. Следовательно, существенность также должна реализоваться, но форма реализации есть чувственное существование, чувственная непосредственность. *Переселение души* заключается в том, что душа *продолжает свое существование* после смерти, но в ином чувственном образе. Так как душа еще постигается абстрактно как в-самом-себе-бытие, то эта форма ее пребывания *безразлична,* дух познается не как нечто конкретное, он — лишь абстрактная сущностность, и поэтому наличное бытие, явление есть только непосредственный, чувственный образ, образ случайный, который может быть человеком или животным. Человек, животное, весь мир живого становится пестрым облачением бесцветной индивидуальности. В-самом-себе-бытие, вечное еще не обрело содержания, а следовательно, не обрело и масштаб для образа.

Переход человека в различные подобные образы ста-

вится в связь с *моралью,* с заслугами. Так, в отношении человека к принципу, к ничто важно, чтобы он, если он хочет быть счастливым, стремился посредством непрекращающейся спекуляции, медитации, размышления о себе стать равным этому принципу; святость человека состоит в том, чтобы в этом молчании соединиться с богом. Весь шум, все отзвуки мирской жизни должны утихнуть. Тишина могилы — стихия вечности и святости. В прекращении всякого движения, волнения тела, движения души, в этом уничтожении самого себя и состоит счастье, и если человек достиг этой ступени совершенства, то больше нет изменений, его душе больше не грозят переселения, ибо этот человек тождествен с богом Фо. Его душа вознесена в область ничто и освобождена от причастности внешним, чувственным формам.

Если же человек на протяжении своей жизни не достиг этого счастья посредством отречения, погружения в себя, то это счастье сохраняется в нем, поскольку его дух есть это *в-себе-бытие* (Ansichsein), но ему для этого еще нужно время, нужна телесность; так возникает представление о переселении души.

3. Здесь это представление вновь сочетается с мощью и *колдовством,* и религия в-самом-себе-бытия сочетается с самым диким суеверием. Теоретическое отношение, будучи в себе по существу пустым, *практически* оборачивается колдовством. Священнослужители начинают играть роль посредников, они олицетворяют в себе одновременно высшее и мощь над формообразованиями, которым подвластен человек. В этом отношении сторонники религии Фо весьма суеверны. Они полагают, что человек принимает самые различные образы и что священнослужители суть живущие в сверхчувственном мире *владыки* образа, который должна принять душа, и могут поэтому избавить ее от тех перевоплощений, которые грозят ей несчастьем. Один миссионер рассказывает историю об умирающем китайце, который вызвал его и пожаловался, что бонза (т. е. священнослужитель, знающий; бонзам известно, что происходит в мире ином) сказал ему: подобно тому как он теперь находится на службе императора, он будет служить ему и после смерти. Его душа переселится в почтовую лошадь императора; ему надлежит верно служить, не лягаться, не кусаться, не спотыкаться и удовлетворяться небольшим количеством корма.

Догмат переселения души — тот пункт, где простой культ в-самом-себе-бытия переходит в самое многообразное *идолопоклонство.* В этом догмате — основа и источник бесконечного множества идолов, изображений, которые почитаются повсюду, где господствует Фо. Четвероногим животным, птицам, пресмыкающимся, короче говоря, всем самым низким видам животных сооружаются храмы, где им поклоняются, ибо бог в своих возрождениях поселяется в любом теле, и каждое животное может стать вместилищем человеческой души.

СОДЕРЖАНИЕ

А. В. Гулыга. Философия религии Гегеля 5

РАННИЕ РАБОТЫ

Жизнь Иисуса 35
Дух христианства и его судьба 101
Фрагмент системы 1800 г. 195

ЛЕКЦИИ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Введение в философию религии 205
А. Отношение философии религии к ее предпосылкам и принципам эпохи 209
I. Раздвоение религии и свободного мирского сознания —
II. Отношение философии религии к философии и религии 219
1. Отношение философии к религии вообще . . . . —
2. Отношение философии религии к философской системе 223
3. Отношение философии религии к позитивной религии 225
III. Отношение философии религии к принципам эпохи в религиозном сознании 232
1. Философия и безразличие современности к определенным догматам 234
2. Рассмотрение догматов с исторической точки зрения 236
3. Философия и непосредственное знание 237
В. Предварительные вопросы 242
С. Деление 251
I. Общее понятие религии 252
1. Момент всеобщности 253
2. Момент особенности, или сфера различенности . . 254
3. Снятие различенности, или культ 256
II. Суждение, или определенная религия 262
III. Религия откровения 270

Часть первая. **Понятие религии** 272

A. О боге 273
B. Религиозное отношение 281
I. Необходимость религиозной точки зрения 285
II. Формы религиозного сознания 293
1. Форма чувства 295
2. Созерцание 311
3. Представление 314
III. Необходимость религиозного отношения в форме мышления и его опосредствование 325
1. Диалектика представления 326
2. Опосредствование религиозного сознания в нем самом 329
a. Непосредственное знание и опосредствование . . —
b. Опосредствованное знание как наблюдение и рефлексия 339
α) *конечность в чувственном существовании* . . 346
β) *конечность с точки зрения рефлексии* 347
αα) *внеположность конечности и всеобщности* . . 348
ββ) *противоположность конечного и бесконечного* 349
γγ) *абсолютное утверждение конечного в рефлексии* 351
γ) *разумное рассмотрение конечности* 356
c. Переход к спекулятивному понятию религии . . 362
3. Спекулятивное понятие религии 366
C. Культ 371
I. Вера 372
II. Определенность и особенные формы культа 386
III. Отношение религии к государству 400
Переход к следующей части 409

Часть вторая. **Определенная религия** 410

Деление . . . . . —

Раздел первый. **Естественная религия** 417

I. Непосредственная религия . . . . . —
a. Колдовство 433
b. Объективные определения религии колдовства 439
c. Культ в религии колдовства 453
II. Раздвоение сознания в себе 454
Метафизическое понятие 456
1. Китайская религия, или религия меры 468
a. Ее всеобщая определенность . . . . . —
b. Историческое существование этой религии . . . 469
c. Культ 477
2. Религия фантазии 479
a. Ее понятие . . . . . —
b. Представление об объективном содержании этой ступени 486
c. Культ 501
3. Религия в-самом-себе-бытия 516
a. Ее понятие . . . . . —
b. Историческое существование этой религии . . . 517
c. Культ 525

Гегель

Г27 Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. М., «Мысль», 1975.

532 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

В первый том настоящего издания вошли ранние работы Гегеля («Жизнь Иисуса», «Дух христианства и его судьба», «Фрагмент системы 1800 г.») и первая часть его «Лекций по философии религии». В ранних работах разбираются проблемы разума и веры. Ранние работы знакомят с некоторыми важными аспектами формирования гегелевской диалектики. Первая часть «Лекций...» посвящена в основном теоретическим вопросам религиозного мышления и истории религиозных верований на начальных ступенях развития. Все работы публикуются на русском языке впервые.

Г $\frac{10501\text{-}127}{004(01)\text{-}75}$ **подписное** **1Ф**

2 р. 13 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»