**Содержание.**

АБСОЛЮТНАЯ РЕЛИГИЯ 3

I. Общее этой религии 3

1. Открывшая себя религия 3

2. Позитивная религия откровения 6

3. Религия истины и свободы 11

II. Метафизическое понятие идеи бога 12

III.Деление 17

# АБСОЛЮТНАЯ РЕЛИГИЯ

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

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

Это понятие составляет содержание религии. Быть богом — это значит отличать себя от самого себя, быть своим собственным предметом, но в этом отличении быть идентичным с самим собой, то есть быть духом. Это понятие теперь реализовано, сознание знает это содержание и знает себя включенным в это содержание: оно само является моментом в понятии, которое есть процесс бога. Конечное сознание знает бога лишь постольку, поскольку бог знает в нем себя; таким образом, бог есть дух, и именно дух своей общины, то есть тех, кто его почитает. Это — совершенная религия, понятие, ставшее для себя объективным. Здесь открылось, что такое бог; он больше не является чем-то потусторонним, неизвестным, ибо он возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании. Итак, здесь мы имеем религию явления бога, поскольку бог знает себя в конечном духе. Бог совершенно открыт. Таково здесь отношение. Переход состоял в том, что мы видели, как это знание бога в качестве свободного духа еще отягощено конечностью и непосредственностью; это конечное еще должно быть устранено посредством работы духа; оно является ничтожным; мы видели, как это ничтожество открылось сознанию. Несчастье, страдание мира было условием, подготовкой субъективной стороны к сознанию свободного духа как абсолютно свободного и тем самым бесконечного духа.

Мы остановимся вначале на всеобщем этой сферы.

## Общее этой религии

### 

### **Открывшая себя религия**

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

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

Они находятся в конечном отношении друг к другу, и поскольку обе для самих себя являются конечными, то сознание знает об абсолютной сущности как о чем-то конечном, а не истинном. Бог сам есть сознание, различие себя в себе, и в качестве сознания он дает себя как предмет для того, что мы называем стороной сознания. Таким образом, мы каждый раз имеем две стороны сознания, которые относятся друг к другу как конечные, внешние. Но если теперь религия постигает самое себя, то содержанием и предметом религии становится само это целое, сознание, относящееся к своей сущности, знание себя как сущности и сущности как самого себя, то есть Дух, таким образом, является в религии предметом. Итак, мы имеем две стороны: сознание и объект; но в религии, которая исполнена самой собой, которая открыта, постигла себя, предметом является религия, само содержание, и этот предмет, знающая себя сущность, есть дух. Здесь впервые дух как таковой становится предметом, содержанием религии и дух есть лишь для духа. Поскольку он является содержанием, предметом, он в качестве духа есть знание себя, различие, он дает самому себе другую сторону субъективного сознания, которое выступает как конечное. Это религия, исполненная самой собой. Это — абстрактное этой идеи, или религия в действительности есть идея. Ибо в философском смысле идея есть понятие, имеющее предметом само себя, то есть имеющее наличное бытие, реальность, объективность, которое не является больше внутренним или субъективным, а объективирует себя, но его объективность есть в то же время его возвращение в самого себя, или — поскольку мы называем понятие целью — исполненная, осуществленная цель, являющаяся в такой же мере объективной.

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

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

Обыкновенно теология имеет тот смысл, что в ней речь идет о познании бога в его предметности, совершенно оторванного от субъективного сознания, который тем самым является неким внешним предметом, подобно тому как предметом сознания является солнце, небо и т. д., где за предметом твердо сохраняется определение чего-то другого, внешнего. В противоположность этому понятие абсолютной религии можно установить так, что то, о чем [в ней] идет речь, является не внешним, а самой религией, то есть единством представления, которое мы называем богом, субъектом.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Позитивная религия откровения**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Однако следует различать позитивное как таковое, абстрактно-позитивное и позитивное в форме свободы и в качестве закона свободы. Закон свободы должен иметь силу не потому, что он есть, а потому что он есть определение самой нашей разумности; если он сознается как такое определение, то он не есть уже нечто позитивное просто значимое. Религия во всем содержании ее учения тоже выступает позитивно, но она не должна такой оставаться, она не должна быть делом простого представления, простой памяти.

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

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

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

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

Это даже высказано в истории религии: Моисей совершает чудо перед фараоном, египетские маги совершают то же; тем самым уже сказано, что чудо не имеет большого значения. Но самое главное, что Христос сам гово­рит: «придут многие, кто будет делать чудеса именем моим, я их не признал». Здесь он сам отвергает чудо в качестве истинного критерия истины. Это — главное, и этого следует держаться: нас не интересует ни удостоверение средством чуда, ни отрицание чуда и нападки на него - истинным является свидетельство духа.

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

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

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

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

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

Но свидетельство духа может существовать в многообразных, различных формах: нельзя требовать, чтобы все люди постигали истину с помощью философии. Потребности людей различаются в зависимости от их образования и свободного развития, а от различного уровня развития зависят и предъявляемые ими требования, их в авторитет, их доверие к нему.

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

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

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

Здесь, однако, возникает противоположная тенденция: говорят, что следует держаться только Библии. С одной стороны, это совершенно правильный принцип. Есть очень религиозные люди, которые читают только Библию и приводят из нее изречения, — люди высокого благочестия и религиозности, но не являющиеся теологами; тут еще нет научности, теологии. Гёце, лютеровский фанатик, имел знаменитое собрание священных книг; даже дьявол цитирует Библию, но это еще не делает его теологом.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Постижение не есть пассивное восприятие: поскольку дух постигает, это постижение есть в то же время его деятельность; только при механическом подходе одна сторона в восприятии ведет себя пассивно. Следовательно, здесь выступает дух, этот дух имеет свои представления, понятия, он есть логическая сущность, мыслящая деятельность, дух должен знать эту деятельность. Но это мышление может протекать также в тех или иных категориях конечности.

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

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

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

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

Рассматривая эту религию, мы подходим к ней не исторически — в соответствии с образом действия духа, который начинает с внешнего, а исходим из понятия. Та деятельность, которая начинает с внешнего, лишь с одной стороны выступает как постигающая, с другой же стороны она есть деятельность. Здесь мы выступаем по существу как такая деятельность, а именно с сознанием мышления о себе, о ходе мыслительных определений,— мышления, которое испытало, познало себя, которое знает, как оно мыслит, и знает, что представляют собой конечные и что — истинные определения мышления. То обстоятельство, что мы, с другой стороны, начинали с позитивного, относится к области воспитания и является необходимым, но здесь это должно остаться вне сферы нашего внимания, поскольку мы действуем научно.

### **Религия истины и свободы**

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

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

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

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

## Метафизическое понятие идеи бога

Под метафизическим понятием бога здесь понимается то, что мы должны говорить только о чистом понятии, которое является реальным через само себя. Следовательно, определение бога состоит здесь в том, что он есть абсолютная идея, то есть что он есть дух. Но дух, абсолютная идея, есть единство понятия и реальности, так что понятие есть в себе самом тотальность, а тем самым и реальность. Но эта реальность есть откровение, для себя сущее проявление. Поскольку это проявление себя имеет в себе момент различия, то в нем заключено и определение конечного духа, человеческой природы, которая в качестве конечной противостоит этому понятию; но поскольку мы называем абсолютное понятие божественной природой, то единство божественной и человеческой природы есть идея духа. Но божественная природа сама состоит лишь в том, чтобы быть абсолютным духом, следовательно, единство божественной и человеческой природы само и есть абсолютный дух. Однако в одном предложении невозможно высказать истину. Оба момента — абсолютное понятие и идея как абсолютное единство их реальности — различны. Поэтому дух есть живой процесс, в коем в-себе-сущее единство божественной и че­ловеческой природы порождается и становится для себя.

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

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

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

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

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

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

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

Ансельм Кентерберийский, теолог, обладавший большой ученостью, изложил доказательство следующим образом. Бог есть совершеннейшее, есть воплощение всереальности; если же бог есть просто представление, субъек­тивное представление, то он не есть совершеннейшее, ибо мы считаем совершенным только то, что не просто представляется, но имеет также и бытие. Это совершенно правильно и является предпосылкой, известной каждому человеку, а именно: то, что лишь представляется, несовершенно; совершенно только то, что обладает реальностью; истиной является лишь то, что соответствует тому, что мыслится. Бог есть совершеннейшее; следовательно, он должен быть в такой же степени реальным, сущим, в ка­ковой он является понятием. Далее, известно, что представление и понятие различны, что просто представляемое несовершенно; бог, однако же, есть совершеннейшее. Различия между понятием и бытием Кант не доказывает, оно просто принято, его значимость признана, но в человеческом здравом смысле имеется представление только о несовершенных вещах.

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

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

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

Бог, таким образом, есть совершеннейшее, положенное только в представлении; по сравнению с совершеннейшим понятие бога выступает как недостаточное. Понятие совершенства есть масштаб, и бог как просто понятие, мысль этому масштабу не соответствует.

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

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

Если мы сравним это с воззрением нашего времени, которое в особенности исходит от Канта, то здесь говорится следующее: человек мыслит, созерцает, желает, и его воление стоит рядом с его мышлением, он также и мыслит, также и постигает — является чувственно-конкретным и одновременно разумным. Понятие бога, идея, бесконечное, неограниченное, согласно этому воззрению, есть лишь понятие, которое мы себе создаем, но мы не имеем права забывать, что это только понятие, которое имеется в нашей голове. Почему говорят: это только понятие? Понятие есть нечто несовершенное, поскольку мышление есть лишь одно качество, одна деятельность в человеке наряду с другими, то есть мы измеряем понятие по той реальности, которую имеем перед собою,— по конкретному человеку. Человек, правда, не является только мыслящим существом, он есть также существо чувственное и может иметь чувственные предметы и в мышлении. Но на самом деле это лишь субъективная сторона понятия, мы находим его несовершенным из-за его масштаба, потому что таким масштабом является конкретный человек. Можно было бы объявить понятие только понятием, а чувственное — реальностью; то, что видят, чувствуют, ощущают, то, де, и есть реальность; можно было бы так утверждать, и это делают многие — те, кто не признают действительным ничего, кроме того, что они ощущают, пробуют на вкус; но дело обстоит все, же не столь плохо, чтобы существовали только те люди, которые приписывали бы действительность только чувственному, а не духовному. В качестве масштаба представляется конкретная, тотальная субъективность человека,— масштаба, в соответствии с которым постижение есть всего лишь постижение.

Если мы сравним теперь мысль Ансельма и мысль нашего времени, то общим для них будет то, что и та и другая имеют предпосылки: Ансельм — неопределенное совершенство, современное воззрение — конкретную субъективность человека вообще; по отношению к совершенству, которое имеет в виду Ансельм, и, с другой стороны, по отношению к этому эмпирически конкретному понятие выступает как нечто одностороннее, неудовлетворяющее. В мышлении Ансельма определение совершенства в действительности имеет также тот смысл, что оно есть единство понятия и реальности. У Декарта и Спинозы бог тоже есть первое, он есть абсолютное единство мышления и бытия, cogito ergo sum, абсолютная субстанция, точно так же как и у Лейбница. Таким образом, на одной стороне мы имеем предпосылку, каковой конкретное является на самом деле, а именно единство субъекта и объекта, и по сравнению с ним понятие есть нечто недостаточное. Современное воззрение считает, что на этом мы должны остановиться, что понятие есть только понятие, что оно не соответствует конкретному. Ансельм же, напротив, говорит, что мы должны отказаться от мысли, что субъективное понятие существует как нечто прочное и самостоятельное, мы должны отказаться от такой его односторонности. Общим у обоих этих воззрений является то, что они имеют предпосылки; различие же между ними состоит в том, что современный мир кладет в основу конкретное, в основе же метафизической точки зрения Ансельма лежит абсолютная мысль, абсолютная идея, которая есть единство понятия и реальности. Это старое воззрение постольку стоит выше, поскольку оно берет конкретное не как эмпирического человека, эмпирическую действительность, но как мысль; оно выше также и в том, что не держится за несовершенное. В современном воз­зрении не преодолено противоречие конкретного и только понятия; существует, имеет значимость субъективное понятие, понятие должно рассматриваться как субъективное, субъективное понятие есть действительное. Более старое воззрение имеет то важное преимущество, что оно делает ударение на идее; современное воззрение в одном определении ушло дальше него, поскольку оно полагает конкретное как единство понятия и реальности, тогда как более старое воззрение остается при абстракции совершенства.

## Деление

**Абсолютная, вечная идея есть:**

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

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

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

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

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

Вот эти три формы:

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

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

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

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

Можно также определить эти три элемента как различные по времени. В первом элементе бог выступает вне времени, как вечная идея, в элементе вечности, поскольку она противопоставляется времени. Это в себе и для себя сущее время эксплицируется и разлагается на прошлое, настоящее и будущее. Таким образом, божественная история — и это ее второй элемент — выступает как явление, как прошлое; она есть, имеет бытие, но такое бытие, которое низведено до видимости, в качестве явления она есть непосредственное наличное бытие, одновременно также подлежащее отрицанию; это — прошлое. Божественная история выступает, таким образом, как прошлое, как собственно историческое. Третьим элементом является настоящее, но лишь ограниченное настоящее, не вечное, а такое, которое отличает от себя прошлое и будущее, которое есть стихия души, непосредственной субъективности духовного теперь-бытия. Но настоящее должно также быть третьим, община ведь поднимается к небу, и, таким образом, это третье есть настоящее, которое возвышается, существенно примиряется, посредством отрицания своей непосредственности завершается во всеобщность,— завершение, которого, однако, еще нет и которое, таким обра­зом, следует постигать как будущее. «Теперь» настоящего имеет перед собой завершение, но последнее отлично от этого «теперь», которое является еще непосредственно­стью, и положено как будущее.

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

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

Второе определение — это царство Сына, в котором бог выступает для представления в элементе представления вообще; это момент обособления вообще. То, что на пер­вой точке зрения было другим бога, еще не имея, однако, этого определения, на этой точке зрения получает определение другого. На первой точке зрения бог как Сын еще не отличен от Отца, но выражен только в виде ощуще­ния; во втором элементе, однако, Сын получает определение другого, и таким образом совершается переход от чистой идеальности мышления к представлению. Если, согласно первому определению, бог порождает только Сына, то здесь он создает природу; здесь другое есть природа; различие, таким образом, вступает в свои права; различенное есть природа, мир вообще, и дух, который отнесен к ней, есть природный дух. Здесь то, что мы называли субъектом, само предстает как содержание; человек здесь сплетен с содержанием.

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

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

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

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

**Литература.**

1. Гегель «Философия религии». В двух томах. Т.2. Общ. Ред. А.В. Гулыгин. Пер. с нем. П.П. Гайденко и др. М., «Мысль», 1977. 573с.