

Георг Гегель

# Лекции по истории философии



# Георг Вильгельм Фридрих Гегель

## Лекции по истории философии

[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=17146135](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17146135)

### Аннотация

«Лекции по истории философии» – трехтомное произведение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 – 1831) – немецкого философа, одного из создателей немецкой классической философии, последовательного теоретика философии романтизма.

В своем фундаментальном труде Гегель показывает неразрывную связь предмета науки с её историей. С философией сложнее всего: вечные разногласия о том, что это такое, приводят к неопределенности базовых понятий. Несмотря на это, философская мысль успешно развивалась на протяжении столетий. Вопрос об истинности учений стал важнейшим фактором ее прогресса.

Георг Гегель развил мощную философскую систему панлогизма, в которой движущая сила самосовершенствования – чистый, или абсолютный разум. Он выступает идеальной субстанцией. Превратить ее в абсолютный дух, по мнению Гегеля – задача мирового развития. Идеи великого немецкого философа воплотились в его трудах «Учение о бытии», «Учение о сущности», «Учение о понятии».

# Содержание

Вступительная речь, произнесенная в Гейдельберге 28 октября 1816 г.	6
Предварительные замечания об истории философии	11
Введение в историю философии	16
А. Понятие истории философии	26
1. Обычные представления об истории философии	30
а. История философии как перечень мнений	31
б. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии	38
с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем	41
2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии	44
а. Понятие развития	46
б. Понятие конкретного	51
с. Философия как познание развития конкретного	56
3. Выводы относительно понятия истории	58

философии	
а. Развитие различных систем философии во времени	62
б. Применение вышесказанного к рассмотрению истории философии	69
с. Более подробное сравнение истории философии с самой философией	74
В. Отношение философии к другим областям	89
1. Историческая сторона этой связи	90
а. Внешнее, историческое условие философствования	90
б. Историческое возникновение духовной потребности в философствовании	91
с. Философия как мысль своей эпохи	94
2. Отграничение философии от родственных ей областей	97
а. Отношение философии к научному образованию	98
б. Отношение философии к религии	106
с. Отделение философского знания от популярной философии	150
3. Начало философии и ее истории	153
а. Свобода мышления как условие появления философии	153
б. Исключение Востока и его философии	156

с. Начало философии в Греции	161
С. Деление на периоды, источники, способ рассмотрения истории философии	164
1. Разделение истории философии на периоды	164
2. Источники истории философии	177
3. Характер изложения в нашей Истории философии	184
Восточная философия	187
А. Китайская философия	191
В. Индусская философия	200
Часть первая	230
Введение в греческую философию	230
Конец ознакомительного фрагмента.	232

# Георг Гегель

# ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ

# ФИЛОСОФИИ

Вступительная речь,  
произнесенная в Гейдельберге  
28 октября 1816 г.

Милостивые государи!

Так как предметом наших лекций будет история философии, а я сегодня в первый раз выступаю в этом университете, то позвольте мне *предпослать* этим лекциям выражение особого удовольствия, доставляемого мне тем, что я именно в данный момент возобновляю свою философскую деятельность в высшем учебном заведении. Ибо наступило, по видимому, время, когда философия может снова рассчитывать на внимание и любовь, когда эта почти замолкшая наука получает возможность вновь возвысить свой голос и имеет право надеяться, что мир, ставший глухим к ее поучениям, снова преклонит к ней ухо. В недавно пережитое нами бедственное время мелкие будничные интересы повседневной жизни приобрели такое важное значение, а высокие ин-

требования действительности и борьба за них так поглотили все способности, всю силу духа, равно как и внешние средства, что для высшей внутренней жизни, для чистой духовности уже не могло оставаться понимания и досуга, и те, которые обладали более возвышенным характером, были остановлены в своем росте и частью пали жертвами этого положения вещей. Так как мировой дух был столь занят действительностью, то он не мог обратить свой взор внутрь и сосредоточиться в себе. Ныне же, когда этот поток действительности остановлен, когда немецкий народ своей борьбой покончил с прежним своим жалким положением, когда он спас свою национальность, эту основу всякой живой жизни, мы имеем право надеяться, что наряду с государством, которое дотоле поглощало все интересы, воспрянет также и церковь, что наряду с царством мира сего, на которое до сих пор были обращены все помыслы и усилия, вспомнят также и о царстве божием; другими словами, мы можем надеяться, что, наряду с политическими и другими связанными с будничной действительностью интересами, расцветет снова также и наука, свободный разумный мир духа.

Мы увидим при рассмотрении истории философии, что в других европейских странах, в которых ревностно занимаются науками и совершенствованием ума и где эти занятия пользуются уважением, философия, за исключением названия, исчезла до такой степени, что о ней не осталось даже воспоминания, не осталось даже смутного представления о

ее сущности; мы увидим, что она сохранилась лишь у немецкого народа, как некоторое его своеобразие. Мы получили от природы высокое призвание быть хранителями этого священного огня, подобно тому как некогда роду Евмолпидов в Афинах выпало на долю сохранение элевзинских мистерий или жителям острова Самофракии – сохранение и поддержание возвышенного религиозного культа; подобно тому как еще раньше мировой дух сохранил для еврейского народа высшее сознание, что он, этот дух, произойдет из этого народа как новый дух. Мы вообще теперь так далеко пошли вперед, достигли столь значительной серьезности и столь высокого сознания, что мы можем признавать лишь идеи и то, что получает оправдание перед нашим разумом; прусское государство, в особенности, построено на разумных началах. Однако бедствия пережитого нами времени, а также интерес к великим мировым событиям, о которых я уже говорил раньше, вытеснили также и у нас основательное и серьезное занятие философией и отвратили от нее всеобщее внимание. Вышло, благодаря этому, что дельные умы обратились к практическим занятиям, а плоские и поверхностные завладели ареной философии и чванливо на ней расположились. Можно сказать, что с того времени, как в Германии впервые зародилась философия, никогда так плохо не обстояло с этой наукой, как именно в наше время, никогда раньше пустое самомнение не выплывало так на поверхность, никогда оно не говорило и не действовало с такой заносчиво-



стью, как будто власть всецело в его руках. Противодействовать этой поверхностности, сотрудничать с представителями немецкой серьезности и честности, чтобы извлечь философию из того одиночества, в котором она искала себе убежище, — к этому, смеем надеяться, призывает нас более глубокий дух времени. Будем приветствовать вместе утреннюю зарю более прекрасного времени, когда дух, до сих пор насильно влекомый вовне, получит возможность возвратиться к себе, прийти в себя и сможет обрести место и почву для своего собственного царства, в котором умы и сердца поднимутся выше интересов сегодняшнего дня и будут восприимчивы к истинному, вечному и божественному, будут способны рассматривать и постигать то, что выше всего другого.

Мы, люди более старого поколения, достигшие зрелого возраста в бурное время, можем почитать счастливыми вас, молодость которых наступает в наши дни, в дни, которые вы можете беспрепятственно посвящать истине и науке. Я отдал свою жизнь науке, и мне радостно находиться теперь на месте, где я в большей мере и в более обширном круге деятельности могу способствовать распространению и оживлению высших научных интересов и, в частности, ввести вас в область этих высших интересов. Я надеюсь, что мне удастся заслужить и приобрести ваше доверие. Пока же я ничего другого не требую, кроме того, чтобы вы, главным образом, принесли с собою доверие к науке и доверие к себе. Смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа — вот первое условие

философии. Так как человек есть дух, то он смеет и должен считать самого себя достойным величайшего, и его оценка величия и силы своего духа не может быть слишком преувеличенной, как бы он ни думал высоко о них; вооруженный этой верой, он не встретит на своем пути ничего столь неподатливого и столь упорного, что не открылось бы перед ним. У скрытой и замкнутой вначале сущности вселенной нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию познания; она должна раскрыться перед ним, показать ему свои богатства и свои глубины и дать ему наслаждаться ими.

# Предварительные замечания об истории философии

Относительно *истории философии* нам невольно приходится в голову мысль, что хотя она, разумеется, представляет большой интерес, когда ее предмет рассматривается с достойной точки зрения, она, однако, все еще сохраняет свой интерес даже и в том случае, если понимают ее цель превратно. Может, пожалуй, даже казаться, что этот интерес возрастает в своем значении по мере того, как становится более превратным представление о философии и о том, что может дать для этого представления ее история, ибо преимущественно из истории философии черпают доказательство *ничтожности* этой науки.

Следует признать справедливым требование, чтобы история какого бы то ни было предмета сообщала факты без предвзятости, без стремления достичь осуществления частного интереса и частной цели. Но с этим требованием, представляющим собою общее место, мы далеко не продвинемся, ибо история предмета необходимо связана теснейшим образом с представлением, которое составляют себе о нем. Уже то, что мы считаем важным и целесообразным для истории этого предмета, определяется соответственно представлению, составляемому нами о нем, а связь между соверша-

ющим и целью влечет за собою выбор подлежащих обсуждению событий, а также определенный способ их понимания и определенные точки зрения, с которых они рассматриваются. Таким образом, может случиться, что, смотря по представлению, которое составляют себе, например, о том, что такое государство, читатель как раз не найдет в политической истории страны ничего из того, что он в ней ищет. Еще больше это может иметь место в истории философии, и можно указать такие изложения этой истории, в которых найдем все, но только не то, что мы считаем философией.

В историях других наук представление об их предмете, по крайней мере в главных его чертах, вполне ясно; мы знаем, что этим предметом является определенная страна, определенный народ или человеческий род вообще, или определенная наука: математика, физика и т. д., или определенное искусство, например живопись, и т. д. Но наука философии обладает той отличительной чертой, или, если угодно, ей присущ тот недостаток по сравнению с другими науками, что сразу же имеют место различные воззрения относительно ее понятия, относительно того, что она должна и может давать. Если эта первая предпосылка, представление о предмете философии, оказывается шаткой, то и сама история вообще необходимо окажется чем-то шатким, и лишь постольку сделается устойчивой и крепкой, поскольку она будет иметь своей предпосылкой определенное представление, но в таком случае она при сравнении представления, лежащего в ее

основании, с другими представлениями на тот же предмет легко может навлечь на себя упрек в односторонности.

Но указанное невыгодное положение истории философии касается только внешней ее стороны; с этим связан, однако, другой, более глубокий недостаток. Если существуют различные понятия о науке философии, то только истинное понятие делает для нас возможным понимание произведений тех философов, которые философствовали, исходя из последнего. Ибо по отношению к мыслям и, в особенности к спекулятивным мыслям, понимать означает нечто совершенно другое, чем лишь улавливать грамматический смысл слов; здесь понимать не может означать – воспринимать их в себя и все же давать им проникнуть лишь до области представления. Можно поэтому быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно понимания рассматриваемых положений. Нет поэтому недостатка в многотомных и, если угодно, ученых историях философии, в которых нет познания самого предмета, на изучение которого положено в них столько труда. Авторы таких историй можно сравнить с животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но до чувства которых не дошло только одно – гармония этих звуков.

По отношению к философии, более чем по отношению

к какой-либо другой науке, указанное обстоятельство делает необходимым предпослать ей *введение* и в нем правильно определить сначала предмет, история которого будет излагаться. Ибо каким образом начать обсуждать предмет, название которого нам, правда, привычно, но о котором мы еще не знаем, что он собою представляет? При таком способе обращаться с историей философии мы не могли бы руководствоваться ничем иным, как только стремлением отыскивать и вводить в состав этой истории все то, чему где-либо и когда-либо давалось название философии. Но на самом деле, если мы желаем установить понятие философии не произвольно, а научно, то такое исследование превращается в самую науку философии. Ибо своеобразная черта этой науки состоит в том, что в ней ее понятие лишь по-видимому составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения.

В нашем введении поэтому тоже приходится *предполагать* известным *понятие* науки философии, предмета ее истории. Но в целом, вместе с тем, мы должны сказать об этом введении, которое должно иметь дело лишь с историей философии, то же самое, что мы только что сказали о самой философии. То, что может быть сказано в этом введении, представляет собою не только то, что должно быть установлено заранее, а скорее то, что может быть оправдано и до-

казано изложением самой истории. Лишь потому эти предварительные объяснения не могут быть отнесены к разряду произвольных предпосылок. Поместить же вначале эти объяснения, которые по своему оправданию представляют собою по существу результат, можно лишь с той выгодой, какую вообще может иметь помещенный в самом начале перечень наиболее общего содержания данной науки. Они должны служить к тому, чтобы отклонить много вопросов и требований, которые, следуя обычным предрассудкам, можно было бы предъявлять к такого рода истории.

# Введение в историю философии

Можно находить интерес в истории философии с разных точек зрения. Если мы желаем найти сердцевину этого интереса, мы должны ее искать в существенной связи, существующей между тем, что кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время. Что сама эта связь не есть лишь одно из внешних соображений, которые могут быть приняты во внимание при изложении истории этой науки, а скорее выражает ее внутреннюю природу; что, хотя события этой истории, подобно всем другим событиям, находят свое продолжение в своих результатах, они вместе с тем обладают своеобразной творческой силой, – именно вот это мы намерены здесь точнее разъяснить.

История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания. События и деяния, составляющие предмет этой истории, поэтому суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представля-



ют собою составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект. Она в этом отношении противоположна политической истории, в которой индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенности своего характера, гения, своих страстей, силы или слабости своего характера и вообще со стороны того, благодаря чему он является именно *данным* индивидуумом.

На первый взгляд кажется, что эти акты мышления принадлежат истории, отошли в область прошлого и лежат по ту сторону нашей действительности. Но на самом деле то, что мы есть, являет собою вместе с тем нечто *историческое*, или, выражаясь точнее, подобно тому как в том, что лежит в этой области, в истории мысли, прошлое представляет собою лишь одну сторону, так и в том, что мы представляем собою, общее, непреходящее неразрывно связано с тем, что мы *представляем собою* как принадлежащие *истории*. Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода. Подобно тому как искусства, служащие устройству внешней жизни, масса средств и сноровок, учреждения и привычки общежития и политической жизни суть результат размышле-

ния, изобретательности, нужды и бедствий, находчивости и остроумия, стремления и свершения предшествовавшей нашей современности истории, точно так же и то, что мы представляем собою в науке и, ближе, в философии, тоже обязано своим существованием традиции, которая через все, что преходяще и что поэтому минуло, тянется, по сравнению Гердера<sup>1</sup>, словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения.

Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она – живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока. Содержанием этой традиции является то, что создал духовный мир, а всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении. Здесь же нас существенно интересует именно всеобщий дух.

С отдельным народом может, правда, случиться, что его образованность, искусство, наука, вообще его духовное состояние приходит в состояние застоя, как это, напр., произошло, по-видимому, с китайцами, которые две тысячи лет тому назад во всем, может быть, находились в том же состо-

---

<sup>1</sup> «Zur Phil. und Gesch.», V. S. 184–186 (изд. 1828 г.).

нии, в котором они находятся ныне. Но мировой дух не впадает в равнодушное спокойствие; это его свойство имеет своим основанием простое понятие духа, согласно которому его жизнью является его деяние. Это деяние имеет своей предпосылкой наличие известного материала, на который оно направлено и который оно не только умножает, не только расширяет, прибавляя к нему новый материал, но и существенно обрабатывает, преобразует. Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно и получение наследства, и вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; и вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень подлежащего материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.

Такова также позиция и деятельность нашей и всякой другой эпохи: мы постигаем уже существующую науку, усваива-

ем ее, приспособляемся к ней, и тем самым мы ее развиваем дальше и поднимаем ее на более высокий уровень; усваивая ее себе, мы делаем из нее нечто свое в противоположность тому, чем она была раньше. От этой природы творчества, заключающейся в том, что оно имеет своей предпосылкой наличный духовный мир и что, усваивая его себе, оно вместе с тем и преобразовывает его, — от этой природы творчества и зависит то, что наша философия может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки.

Природа указанного здесь отношения обуславливает характер представлений и вопросов, могущих у нас возникнуть относительно задачи истории философии. Понимание этого отношения выясняет нам вместе с тем субъективную цель изучения истории философии. Эта субъективная цель состоит в том, чтобы путем изучения истории этой науки быть введенным в самое эту науку. В вышеуказанном отношении между историей философии и самой философией заключается также указание на те принципы, которыми мы должны руководствоваться при трактовке этой истории, и более точное уяснение этого отношения должно быть поэтому одной из главных целей нашего введения. При этом мы, разумеется, должны также принять во внимание понятие той цели, которую ставит себе философия, и даже можно сказать, что

это понятие должно лечь в основу пояснения. И ввиду того, что, как мы уже упомянули, научный разбор этого понятия не может иметь здесь места, то разъяснения, которые мы должны здесь дать, могут лишь иметь своей целью не доказать посредством постижения в понятии природу становления философии, а скорее дать о ней предварительное представление.

Это становление не есть лишь бездеятельное *происхождение*, подобное тому, что мы представляем себе под происхождением, напр., солнца, луны и т. д.; оно не есть только движение в не оказывающей противодействия пространственной и временной среде. Нет, перед нашим представлением должны проходить деяния свободной мысли, мы должны изобразить историю мира мыслей, изобразить, как он возник и как он породил себя. Старинное вкоренившееся убеждение полагает, что в мысли состоит именно отличие человека от животного; мы не отказываемся от этого убеждения. Согласно последнему, все то, что человек имеет в себе более благородного, чем животная его природа, он имеет благодаря мысли; все, что человеческо, как бы оно ни выглядело, человеческо лишь благодаря тому, что в нем действует и действовала мысль. Но хотя мысль и есть, таким образом, существенное, субстанциальное, действительное, она все же имеет дело с многообразными вещами. Однако, строго говоря, наипревосходнейшей следует почитать ту деятельность мысли, которая исследует не другое и занята не другим, а кото-

рая занята самой собою – именно самым благородным, которая искала самое себя и самое себя открыла. История, раз-  
вертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собою работу двух с половиной тысячелетий.

Но если мысль, которая существенно есть мысль, есть вечная, сущая в себе и для себя, а все то, что истинно, содержится только в мысли, – то каким образом этот интеллектуальный мир доходит до того, чтобы иметь историю? В истории изображается то, что изменчиво, что минуло и ушло в ночь прошлого, то, чего уже нет; истинная же, необходимая мысль – а лишь о такой мысли здесь идет речь – не может подвергаться изменению. Этот вопрос должен быть рассмотрен нами в первую очередь. Но, во-вторых, нам непременно должно прийти в голову, что существует еще много других важнейших продуктов творчества, которые также представляют собою произведения мысли и которые мы, однако, исключаем из нашего рассмотрения. Таковы – религия, политическая история, государственное устройство, искусства и науки. Спрашивается: чем отличаются эти произведения мысли от тех, которые составляют наш предмет? И вместе с

тем спрашивается также: каково их отношение друг к другу в истории? Об этих двух вопросах следует сказать все необходимое для того, чтобы мы могли ориентироваться, в каком смысле здесь излагается история философии. Кроме того, нужно, в-третьих, иметь общий обзор, раньше чем перейти к частностям; в противном случае мы из-за частных не увидим целого, из-за деревьев – леса, из-за философских систем – философии. Дух требует, чтобы он получил общее представление о цели и назначении целого, дабы он знал, чего ему нужно ожидать; подобно тому как мы желаем обозреть ландшафт в целом, который исчезает, когда начинают останавливаться на отдельных его частях, так и дух хочет видеть отношение отдельных систем философии к всеобщему; ибо отдельные части обладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. Ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории. В истории, может казаться, это установление всеобщего несколько менее необходимо, чем в науке в собственном смысле слова. Ибо история кажется на первый взгляд последовательным рядом случайных событий, в котором каждый факт стоит сам по себе, совершенно изолированно от других, и она показывает нам лишь временную связь между ними. Но уже в политической истории мы этим не удовлетворяемся; мы познаем или, по крайней мере, чувствуем в ней необходимую связь, в которой отдельные события получают свое особенное место и свое отношение к некоторой цели,

приобретают, следовательно, значение. Ибо значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл.

Я буду поэтому заниматься в своем введении лишь следующими пунктами.

Первым нашим делом будет разъяснение *сущности истории философии*: рассмотрение ее значения, *понятия* и цели; и отсюда будут вытекать выводы относительно *способа ее трактовки*. В особенности отсюда получится ответ на наиболее интересный вопрос об отношении истории философии к самой науке философии, т. е. мы отсюда увидим, что она не только изображает лишь внешнее, происшедшее, события, составляющие содержание, а изображает, каким образом историческое содержание само входит в науку философии; что сама история философии научна и, скажем еще больше, становится в главном наукой философии.

*Во-вторых*, мы должны точнее установить *понятие самой философии*, и из этого понятия мы должны вывести, что должно быть выделено в качестве философии из бесконечного материала и многообразных сторон духовной культуры народов. Ведь независимо от всего прочего религия и мысли в ней и о ней, в особенности принявшие форму мифологии, столь близко соприкасаются с философией благодаря своему материалу, равно как и остальные науки, мысли греков о государстве, обязанностях, законах и т. д., столь близки



философии благодаря своей форме, что история этой науки должна, кажется, иметь совершенно неопределенный объем. Можно думать, что история философии должна рассматривать все эти мысли. Чтò, собственно говоря, не называли философией и философствованием? С одной стороны, нужно ближе рассмотреть *тесную связь*, в которой философия находится с родственными ей областями, с религией, искусством, остальными науками, а также с политической историей. С другой стороны, когда мы отграничим как следует область философии, мы, вместе с определением того, чтò такое философия и чтò входит в ее область, получим также *начальный пункт* ее истории, которую нужно отличать от начатков религиозных воззрений и богатых мыслью чаяний.

Само понятие предмета, которое получается после рассмотрения этих двух вопросов, должно наметить путь к выполнению третьей задачи, должно определить характер общего обзора хода этой истории и ее деление на необходимые периоды; это деление должно показать ее органически прогрессирующим целым, разумной связью, и благодаря единственно лишь этому сама история философии приобретает достоинство науки. Но я при этом не задержусь на всякого рода размышлениях о пользе истории философии и о других способах ее трактования. Польза и без того очевидна. Наконец, я еще буду говорить *об источниках* истории философии, так как это вошло в обычай.

# **А. Понятие истории философии**

Относительно истории философии нам раньше всего может прийти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное внутреннее противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель – истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то, так как история есть лишь изображение ряда минувших образов познания, в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее.

Можно было бы ответить: «Ведь это общее рассуждение с таким же правом применимо не только к другим наукам, но также и к самой христианской религии», ведь и относительно последней можно было бы находить противоречивым, «что существует история этой религии, как и история других наук. Значит, было бы излишне рассматривать это рассуждение, взятое само по себе; ибо оно непосредственно опровергается уже тем фактом, что существуют такие истории». Но для того, чтобы точнее уразуметь смысл вышеуказанного противоречия, мы должны провести различие между историей внешних судеб религии или науки и историей самой религии или науки. И, далее, нужно принять во внимание, что

с историей философии, вследствие особенного характера ее предмета, дело обстоит иначе, чем с историей других областей. Сразу ясно, что вышеуказанное противоречие может быть приписано не внешней истории, а лишь внутренней истории, истории самого содержания. Христианство имеет историю его распространения, судеб его исповедников и т. д.; и так как оно организовало свое существование и придало себе определенный строй в виде церкви, то последняя сама есть такое внешнее существование, приходящее в соприкосновение с многообразнейшими временными явлениями, переживающее многообразные судьбы и имеющее по существу своему историю. Что же касается самого христианского учения, то оно, правда, как таковое тоже имеет историю; но оно необходимо прошло в короткое время весь путь своего развития и получило свою определенную формулировку. И это древнее исповедание веры признавалось во все времена истинным и еще и ныне должно неизменно признаваться таковым, хотя бы это признание оказывалось теперь только видимостью, и слова этого исповедания – лишь произносимой устами пустой формулой. Дальнейшая же история этого учения содержит в себе двоякого рода вещи: во-первых, многообразные добавления и отступления от этой твердо установленной неизменной истины и, во-вторых, борьбу с этими заблуждениями, очищение оставшейся основы от добавлений и возвращение к ее первоначальной простоте.

Внешнюю историю имеют не только религия, но и другие

науки, и между прочим также и философия. Последняя имеет историю своего возникновения, распространения, расцвета, упадка, возрождения: историю ее учителей, покровителей, противников и гонителей, равно как и историю внешних отношений, чаще всего между нею и религией, а иногда также и отношений между нею и государством. Эта сторона ее истории также дает повод к интересным вопросам и, между прочим, к следующему: если философия есть учение об абсолютной истине, то в чем объяснение того явления, что она, как показывает ее история, представляет собою достояние весьма небольшого в общем числа отдельных лиц, особых народов, особых эпох? Подобным же образом и относительно христианства – представляющего собою истину в гораздо более всеобщей форме, чем эта же истина в философской форме, – выдвигалось такого рода затруднение: нет ли, спрашивали, противоречия в том, что эта религия возникла так поздно и оставалась так долго и даже еще и теперь остается ограниченной особыми народами? Но эти и подобные им вопросы носят уже гораздо более специальный характер и не зависят поэтому лишь от вышеуказанного общего противоречия. Лишь после того как мы ближе познакомимся со своеобразным характером философского познания, мы получим возможность заняться теми сторонами, которые больше связаны с внешним существованием и внешней историей философии.

Что же касается сравнения истории религии с историей

философии в отношении внутреннего содержания, то мы должны указать, что философии не приписывается, подобно религии, в качестве содержания твердо определенная с самого начала истина, которая, будучи неизменной, изъемлется из области истории. Содержание же христианства, которое есть истина, оставалось, как таковое, неизменным и не имеет поэтому дальше никакой или почти никакой истории<sup>2</sup>. Относительно религии вышеуказанное противоречие поэтому отпадает со стороны того основного определения, благодаря которому оно есть христианство. Заблуждения же и добавления не представляют затруднения; они являются чем-то изменчивым и суть по природе своей совершенно исторические явления.

Другие науки, правда, имеют историю также и со стороны содержания; эта история показывает изменение последнего, устранение положений, которые прежде пользовались признанием. Но большая и даже, может быть, большая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собою изменения приобретенного раньше, а прирост и умножение его. Эти науки прогрессируют посредством нарастания, добавлений. В развитии минералогии, ботаники и т. д. кое-что из приобретенного раньше, правда, подвергается исправлению, но наибольшая часть этих наук сохраняется и обога-

---

<sup>2</sup> См.: *Marheineke*, Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin, 1823. §§ 133–134.

щается лишь путем прибавления нового, не подвергаясь изменению. В такой науке, как математика, ее история в отношении содержания имеет преимущественно своей приятной задачей лишь сообщать о новых добавлениях; напр., элементарную геометрию в том объеме, в котором изложил ее Эвклид, можно рассматривать как ставшую с тех пор наукой, не имеющей истории.

Напротив, история философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого, которые в конечном результате уже больше не имеют своей общей связью даже единую цель; напротив, исчезает сам абстрактный предмет, разумное познание, и здание науки должно, наконец, конкурировать с оставшимся пустым местом и делить с ним превратившееся в ничего не означающий звук название философии.

## **1. Обычные представления об истории философии**

Здесь раньше всего приходят на ум обычные поверхностные представления об истории философии, которые мы здесь должны изложить, подвергнуть критике и исправить. Об этих очень широко распространенных взглядах, кото-

рые вам, милостивые государи, без сомнения, также знакомы (ибо они на самом деле представляют собою ближайшие соображения, которые могут прийти в голову при первой только мысли об истории философии), я кратко скажу все необходимое, а объяснение различия философских систем введет нас в самую суть вопроса.

## **а. История философии как перечень мнений**

На первый взгляд история по самому своему смыслу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, — случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. О случайности в следовании во времени мы будем говорить после. Пока мы намерены рассмотреть в первую очередь случайность содержания, т. е. понятие случайных действий. Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениями называются мнения об определенном содержании и своеобразных предметах философии — о божестве, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших

философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. Когда выражаются вежливо, тогда называют этот материал истории философии *мнениями*; а те, которые считают себя способными высказать этот же самый взгляд с большей основательностью, даже называют историю философии галереей нелепиц или, по крайней мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в голые понятия. Такой взгляд приходится выслушивать не только от людей, признающих свое невежество в философии (они признаются в нем, ибо по ходячему представлению это невежество не мешает высказывать суждения о том, что, собственно, представляет собою философия, – каждый, напротив, уверен, что он может вполне судить о ее значении и сущности, ничего не понимая в ней), но и от людей, которые сами пишут или даже написали историю философии. История философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает.

Полагают, однако, что можно также извлечь пользу из ознакомления с различными мнениями и мыслями других: это стимулирует мыслительную способность, наводит также



на отдельные хорошие мысли, т. е. вызывает, в свою очередь, появление *мнения*, и наука состоит в том, что ткуются мнения из мнений.

Если бы история философии представляла собою лишь *галерею мнений*, хотя бы и о бoге, о сущности естественных и духовных вещей, то она была бы излишней и изрядно скучной наукой, сколько бы ни указывали на пользу, извлекаемую из таких движений мысли и учености. Чтò может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых *мнений*! Чтò может быть более безразличным? Стоит только бегло заглянуть в произведения, представляющие собою историю философии в том смысле, что они излагают и трактуют философские идеи на манер мнений, – стоит только, говорим мы, заглянуть в эти произведения, чтобы убедиться, как все это скучно и неинтересно.

*Мнение* есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. *Мнение* принадлежит *мне*; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не *мнение* и не

*тканье* паутины мнений.

Дальнейший, собственный смысл такого представления об истории философии заключается в том, что мы узнаем в ней *лишь* о мнениях, причем слово «мнение» именно и подчеркивается. Но что противостоит мнению? Истина; перед истиной бледнеет мнение. Но истина – это то слово, услышав которое отворачивают голову те, которые ищут в истории философии лишь мнений или полагают вообще, что в ней можно найти лишь эти последние. Философия встречает здесь враждебное отношение с двух сторон. С одной стороны, благочестие, как известно, объявило, что разум, т. е. мышление, не способен познать истину; разум ведет, напротив, лишь к бездне сомнения; чтобы достигнуть истины, нужно поэтому отказаться от самостоятельного мышления и подчинить разум слепой вере в авторитет. Об отношении между религией и философией и ее историей мы будем говорить дальше. С другой стороны, столь же известно, что так называемый разум предъявил, напротив, свои права, отверг веру, основанную на авторитете, и хотел сделать христианство разумным, так что согласно этому притязанию лишь собственное усмотрение, собственное убеждение обязывает меня признавать то или другое. Но и эта защита прав разума удивительным образом привела к неожиданному и прямо обратному выводу, к утверждению, что разум не в состоянии познать какую бы то ни было истину. Этот так называемый разум выступал, с одной стороны, против религии-

озной веры во имя и в силу мыслящего разума, и, вместе с тем, он обратился против разума и стал врагом истинного разума. Он отстаивает в противовес последнему внутреннее чаяние, чувство, и делает, таким образом, субъективное масштабом, указывающим, что именно должно быть признано, делает именно этим масштабом собственное убеждение в том виде, в каком каждый составляет его себе в своей субъективности. Такое собственное убеждение есть не что иное, как мнение, которое тем самым стало чем-то окончательным для людей.

Если мы желаем начать наше рассуждение с того представления, которое сразу приходит нам на ум, то мы не можем не упомянуть в истории философии об этом взгляде. Последний представляет собою вывод, проникший во всеобщее образование; он является одновременно и укоренившимся мнением, и подлинным признаком нашего времени; он является тем принципом, на котором люди объединяются и познают друг друга, той предпосылкой, которая предполагается окончательно установленной и кладется в основание всех других научных исследований. В теологии учением христианства признается не столько церковное исповедание веры, сколько то более или менее собственное христианское учение, которое каждый изготавливает для своего употребления, причем один руководится одним убеждением, а другой – другим. Или мы часто видим, что теологическим исследованиям придается исторический характер, так

как полагают, что интерес теологической науки заключается в том, что она знакомит нас с различными мнениями; и одним из первых плодов этого знакомства должно быть уважение ко всем убеждениям, отношение к ним как к чему-то такому, что каждый должен решать сам для себя. От цели познания истины тогда, разумеется, отказываются. Этот разум и его философия требуют, правда, со стороны субъективности, как первейшего и абсолютно существенного условия наличия в познании собственного убеждения познающего. Но не одно и то же, основывается ли убеждение на чувствах, чаяниях, созерцаниях и т. д., на субъективных основаниях и вообще на особенности субъекта, или оно основывается на мысли и вытекает из проникновенного усмотрения понятия и природы предмета. Убеждение, полученное первым способом, есть *мнение*.

Эту резко определившуюся для нас теперь противоположность между *мнением* и *истиной* мы встречаем уже в образованности сократо-платоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни; там мы встречаем ее в виде платоновского противопоставления мнения (δόξα) науке (ἐπιστήμη). Это – та же противоположность, которую мы видим в эпоху упадка римской общественной и политической жизни, при Августе и позже, когда распространились эпикуреизм и равнодушие к философии; в этом смысле Пилат на слова Христа: «Я пришел в мир, чтобы возвестить истину», ответил: «Что есть истина?» Это было сказано высокомерно-пре-

небрежительно и означало: «Это понятие, понятие истины, есть нечто устарелое, с чем мы покончили; мы ушли вперед, мы знаем, что не может быть больше и речи о том, чтобы познать истину, мы отошли от такой точки зрения». Кто высказывается таким образом, тот действительно отошел от познания истины. Если исходить из такой точки зрения по отношению к истории философии, то весь ее смысл ограничился бы тем, что она знакомила бы нас с индивидуальными мнениями других людей, из которых у каждого – особый взгляд; она, таким образом, знакомила бы меня с индивидуальными взглядами, представляющими для меня нечто чуждое, со взглядами, в которых мой мыслящий разум не свободен, не присутствует, со взглядами, представляющими для меня внешний, мертвый, исторический материал, массу самого по себе суетного содержания. Удовлетворение, получаемое от такого суетного содержания, само порождается лишь субъективной суетностью.

Для непредубежденного человека «истина» всегда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее. Что же касается утверждения, что познание истины недоступно, то оно встречается в самой истории философии, и там в своем месте мы его рассмотрим ближе. Здесь нужно только упомянуть, что, если мы признаем эту предпосылку, как это делает, напр., Теннеман, то станет непонятным, почему еще уделяют внимание философии; ибо в таком случае ведь каждое мнение ложно утверждает, что оно есть истина.

Я сошлюсь при этом пока на старый, издавна укоренившийся предрассудок, согласно которому в знании заключается истина; но мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду истина познается не в непосредственном *восприятии* и *созерцании*, – ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно), – а лишь посредством работы мысли.

## **в. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии**

Но, с другой стороны, с вышеуказанным представлением об истории философии связан еще один вывод, который можно, смотря по вкусу, считать вредным или полезным. А именно, при взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высоких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела доставить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. «Если это случилось с такими великими умами, то как могу его *homuncio* (я, маленький человечек) желать дать свое решение?» Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален

по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать себя за людей, интересующихся философией, обычным оправданием в том, что они, при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку, все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для них оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. «Но если даже и допустим», гласит далее это определение, «что философия есть подлинная наука и какая-либо из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она — истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них».

В этом, как полагают рассуждающие таким образом, и состоит дальнейший интерес философии. Цицерон (*De natura deorum*, I, 8 и сл.) дает в высшей степени неряшливую историю философских мыслей о боге, написанную с намерением привести нас к этому выводу. Он вкладывает ее в уста одно-

го эпикурейца, но не находит сказать по ее поводу ничего лучшего: это, следовательно, его собственный взгляд. Эпикурец говорит, что философы не пришли ни к какому определенному понятию. Доказательство тщетности стремлений философии черпается им затем непосредственно из общераспространенного, поверхностного воззрения на ее историю: в результате этой истории мы имеем возникновение многообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философских учений. Этот факт, который мы не можем отрицать, оправдывает, по-видимому, и даже требует применения также и к философским учениям следующих слов Христа: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною». Вся история философии была бы согласно этому взгляду полем битвы, сплошь усеянным мертвыми костями, – царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо «следуй за мною» нужно было бы, скорее, сказать в этом смысле: «следуй за самим собою», т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?

Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты предшествующие, но и устранены их недостатки и теперь, наконец, най-



дено истинное учение. Но, согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые апостол Петр сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем.

### **с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем**

Во всяком случае, совершенно верно и является достаточно установленным фактом, что существуют и существовали различные философские учения; но истина ведь одна, – таково непреодолимое чувство или непреодолимая вера разума. «Следовательно, только одно философское учение может быть истинным, а так как их много, то остальные, заключают отсюда, должны быть заблуждениями. Но ведь каждое из них утверждает, обосновывает и доказывает, что оно-то и есть это единственно истинное учение». Таково обычное и как будто правильное рассуждение трезвой мысли. Но что касается трезвости мысли, этого ходячего словечка, то относительно нее мы знаем из повседневного опыта, что, когда мы трезвы, мы одновременно с этим или же скоро после

этого испытываем чувство голода. Вышеуказанная же мысль обладает особым талантом и ловкостью, и она от своей трезвости не переходит к голоду и к стремлению принять пищу, а чувствует себя и остается сытой<sup>3</sup>. Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает этим, что она является мертвым рассудком, ибо лишь мертвое воздерживается от еды и питья и вместе с тем сыто и таковым остается. Физически же живое, подобно духовно живому, не удовлетворяется воздержанием и является влечением, переходит в алкание и жажду истины, познания последней, непреодолимо стремится к удовлетворению этого влечения и не насыщается рассуждениями, подобно вышеприведенному.

По существу же мы по поводу этого рассуждения должны были бы сказать раньше всего то, что, как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются *философскими* учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему философии или придерживается таковой, во всяком случае философствует, если только это учение вообще является философским. Вышеприведенное, носящее характер отговорки рассуждение, цепляющееся лишь за факт различия этих учений и из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое всеобщее, не желающее пости-

---

<sup>3</sup> Здесь у Гегеля непереводаемая игра слов: «Nüchternheit» означает на немецком языке: трезвость и пустой желудок.

гать или признавать этой всеобщности, я в другом месте<sup>4</sup> сравнил с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой – слива, третий – виноград.

Но существенно важно еще глубже понять, что означает это различие философских систем. Философское познание того, что такое истина и философия, позволяет нам опознать само это различие как таковое еще в совершенно другом смысле, чем в том, в каком его понимают, исходя из абстрактного противопоставления истины и заблуждения. Разъяснение этого пункта раскроет перед нами значение всей истории философии. Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии – возможности философии, – а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой.

В этом размышлении мы исходим, разумеется, из того воззрения, что философия имеет своей целью постигать истину посредством мысли, в понятиях, а не познавать то, что нечего познавать, или что по крайней мере подлинная истина недоступна познанию, а доступна последнему лишь временная, конечная истина (т. е. истина, которая вместе с тем

---

<sup>4</sup> Ср. Hegels Werke, т. VI, § 13, стр. 21–22.

есть также и нечто не истинное). Мы исходим, далее, из того взгляда, что мы в истории философии имеем дело с самой философией. Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собою приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другой – другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

## **2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии**

Указанное уже выше положение, что существует лишь одна истина, еще абстрактно и формально. В более же глубоком смысле исходным пунктом, конечной целью философии является познание, что эта единая истина вместе с тем есть источник, только из которого истекает все другое, все законы природы, все явления жизни и сознания, представляющие собою лишь отражение этого источника; или, выражая это иначе, цель философии состоит в том, чтобы свести все

эти законы и явления, обратным на внешний взгляд путем, к этому единому источнику, но сделать это лишь для того, чтобы постигнуть их из него, т. е. для того, чтобы познать, как они из него выводятся. Самым существенным, следовательно, является, скорее, познание, что эта единая истина не есть лишь простая, пустая мысль, а представляет собою мысль, определенную в себе. Чтобы достигнуть этого познания, мы должны войти в рассмотрение некоторых абстрактных понятий, которые, как таковые, совершенно общи и пусты, а именно в рассмотрение двух понятий – понятия *развития* и понятия *конкретного*. Мы можем даже свести то, что здесь для нас важно, к одному-единственному понятию, к понятию развития; когда последнее сделается для нас ясным, то все остальное будет вытекать само собою. Продуктом мышления является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, – состоит в том, что она *становится* тем, что она есть. Что идея должна еще сделать себя тем, что она есть, кажется на первый взгляд противоречием; нам могли бы сказать: она есть то, что она есть.

## а. Понятие развития

Развитие есть всем знакомое представление; но в том-то и состоит характерная черта философии, что она исследует то, что обыкновенно считается известным. То, что мы употребляем, не задумываясь, чем мы пользуемся в повседневной жизни, является как раз неизвестным, если мы не обладаем философским образованием. Дальнейшее более точное и строгое уяснение этих понятий есть задача науки логики.

Чтобы понять, что такое развитие, мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia*, *δυνάμις*, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus*, *ἐνεργεια*). Если мы, например, говорим, что человек от природы разумен, то он обладает разумом лишь в потенции, в зародыше; в этом смысле человек обладает от рождения и даже во чреве матери разумом, рассудком, фантазией, волей. Но так как дитя обладает, таким образом, лишь способностью или *реальной возможностью* разума, то выходит то же самое, как если бы оно совсем не обладало разумом; последний еще не существует в нем (*ap ihm*), ибо дитя еще не способно совершать что-либо разумное и не обладает разумным сознанием. Лишь тогда, когда то, что человек, таким образом, есть *в себе*, становится для него, следовательно, когда оно становится разумом для себя,

человек обладает *действительностью* в каком-нибудь отношении; лишь тогда человек действительно разумен, лишь тогда он существует для разума.

Что это, собственно, означает? То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека. То, что для него стало предметом, есть то же самое, что он есть *в себе*; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится. Человек, например, мыслит, а затем он мыслит об этой мысли; таким образом, в мышлении предметом является лишь мышление, разумность производит разумное, разум является своим собственным предметом. Что мышление может затем впасть в неразумие, это — дальнейший вопрос, который нас здесь не касается. Но если на первый взгляд человек, разумный в себе, не продвинулся ни на шаг вперед после того, как он стал разумным для себя, так как то, что было в нем в себе, лишь сохранилось, то разница все же огромная; никакого нового содержания не получается, и все же эта форма для-себя-бытия есть нечто совершенно отличное. На этом различии зиждутся все различия ступеней развития всемирной истории. Этим одним только и объясняется, почему у многих народов существовало и частью еще существует рабство, и эти народы были им довольны, несмотря на то что все люди от природы разумны, а формальная сущность этой разумности именно и состоит

в том, чтобы быть свободным. Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны *для себя*, первые же лишь *суть* свободные, *не зная*, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные. В этом заключается огромное изменение состояния. Всякое познание и изучение, наука и даже действование имеют своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом.

То, что находится в себе, вступая в существование, хотя и изменяется, все же вместе с тем остается одним и тем же, ибо оно управляет всем ходом изменения. Растение, например, не теряет себя в непрестанном изменении. Из его зародыша, в котором сначала ничего нельзя разглядеть, возникают разнообразные вещи, но все они содержатся в нем, правда, не в развитом, а в свернутом и идеализованном виде. Причиной того, что он полагает себя в существование, является то, что зародыш не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в-себе-бытием, а влечется к развитию, так как он представляет собой противоречие: он существует лишь в себе и вместе с тем не должен существовать в себе. Но этот выход за свои пределы ставит себе определенную цель, и высшим его свершением, предопределенным конечным пунктом его развития, является плод, т. е. порождение зародыша – возвра-



щение к первому состоянию. Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он вышел. В царстве природы дело, разумеется, происходит так, что субъект, который выступает как начало, и существующее, которое представляет собою конец – семя и плод, являются двумя особыми индивидуумами; удвоение по внешности имеет своим кажущимся результатом распадение на два индивидуума, которые, однако, по своему содержанию представляют собою одно и то же. Точно так же в области животной жизни родители и дети суть различные индивидуумы, хотя природа их одна и та же.

В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство. Однако существующее в себе становится существующим для духа, и таким образом он становится для самого себя. Плод и новое содержащееся в нем семя становится существующим, напротив, не для первого зародыша, а лишь для нас; в духе же плод и зародыш не только суть одной и той же природы *в себе*, но здесь есть еще, кроме того, бытие друг для друга, и именно вследствие этого здесь есть для-себя-бытие. То, для чего есть другое, есть то же самое, что и само другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом. Развитие духа состоит,

следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе.

Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается – вечно совершается – на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе. Лишь посредством этого дух достигает своей свободы, ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него. Лишь здесь появляется подлинная собственность, подлинное собственное убеждение; во всем другом, кроме мышления, дух не достигает этой свободы. В созерцании, например, в чувствах я нахожу себя определяемым чем-то другим; я в них не свободен, я *есмь* таков, хотя я и сознаю это мое ощущение. Даже в воле у нас есть определенные цели, определенный интерес. Я, правда, свободен, так как этот интерес есть мой интерес, но все же эти цели всегда содержат в себе еще нечто другое или нечто такое, что для меня есть нечто другое, как, например, влечения, склонности и т. д. Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии.

## **в. Понятие конкретного**

Относительно развития можно задать вопрос: что именно развивается? в чем состоит абсолютное содержание? Развитие обыкновенно мы представляем себе формальной деятельностью, лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное. Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, который начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось *для нее* то, что она есть в себе.

Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями, а созерцание, наше эмпирическое самосо-

знание, наше чувство своего «я», чувство жизни, есть, напротив, внутри себя конкретное, внутри себя определенное, богатое. И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина абстрактна, то она – не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная *теория*, она не истина – она правильна лишь в голове – и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному.

Сочетая понятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже налично, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как «в себе» или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положе-

но как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия. Но и различие точно так же получает свое возмездие, которое состоит в том, что оно берется обратно и снова упраздняется; ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом полагается жизнь как природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь *высшим* существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой *бог* есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом же движении – покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство.

Для дальнейшего пояснения понятия конкретного мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же – единый цветок: ни одного из этих качеств не должно недоставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотре-

нии духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном оба определения – непрерывность и дискретность – определения, которые рассудок считает взаимно исключающими друг друга. «Материя либо непрерывна, либо дискретна»; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае – необходимость. «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое». Здесь различие принимается как исключающее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух – конкретен, и его определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит

в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости, эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: «Оформленное всегда само снова превращается в материю». Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него, и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развитее и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять

себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития.

## **с. Философия как познание развития конкретного**

Разъяснив, таким образом, природу конкретного вообще, я прибавлю по поводу его значения лишь то, что истинное, как определенное в себе самом, влечется к развитию; лишь живое, духовное движется внутри себя, развивается. Идея, как конкретная в себе и развивающаяся, есть, таким образом, органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше подвинулось это развитие, тем совершеннее философская система.

Это развитие, далее, не направлено вовне как в нечто внешнее; расхождение же развития в разные стороны есть столь же направленность вовнутрь, т. е. всеобщая идея лежит в основании этого развития и остается всеобъемлющей и неизменной. Так как выход вовне философской идеи в ее развитии не есть изменение, превращение в другое, а пред-



ставляет собою столь же и вхождение в себя, самоуглубление, то поступательное движение делает более определенной внутри себя дотоле всеобщую, неопределенную идею; дальнейшее развитие идеи есть то же самое, что ее бóльшая определенность. Выражение «глубина» означает, по-видимому, напряженность, но здесь наиболее экстенсивное есть также и наиболее интенсивное; чем интенсивнее стал дух, тем он экстенсивнее, тем шире он развернулся. Экстенсивность, как развитие, не есть рассеяние и распад, а объединение, которое тем сильнее и интенсивнее, чем богаче и многообразнее расширение, соединение. Большей является здесь интенсивность противоположности и разделения, – и бóльшая сила преодолевает большее разделение.

Таковы абстрактные положения о природе идеи и ее развитии, таков характер зрелой философии: в целом и во всех своих членах она представляет собою одну идею, подобно тому как в живом индивидууме трепетание единой жизни, биение одного пульса проходит через все члены. Все выступающие в ней части и их систематизация происходят из единой идеи; все эти особые части суть лишь зеркала и отображения этой единой жизни; они имеют свою действительность лишь в этом единстве, и их различия, все их различные определенности суть сами лишь выражения идеи и содержащаяся в ней форма. Таким образом, идея есть центр, который вместе с тем является и периферией; она есть источник света, который как бы он ни распространялся, все же не выходит за

свои пределы, а остается наличным и имманентным внутри себя. Таким образом, она представляет собою систему необходимости, а именно своей собственной необходимости, которая, следовательно, есть в такой же мере и ее свобода.

### **3. Выводы относительно понятия истории философии**

Философия, таким образом, есть развивающаяся система, и такова также история философии; это – тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит нам даваемое мною изложение этой истории. Чтобы пояснить это положение, мы должны сначала показать могущие иметь место различия в способе проявления этого развития. Возникновение различных ступеней в поступательном движении мысли может выступать либо с сознанием необходимости, по которой каждая следующая ступень вытекает из предшествующей и по которой может выступать именно лишь данное определение, данная форма; либо может совершаться без такого сознания, наподобие процесса возникновения явления природы, кажущегося случайным, так что, хотя понятие и действует внутренне согласно своей последовательности, эта последовательность все же не явно выражена. Так, в природе, на ступени развития ветвей, листьев, цветов, плода, каждое из них появляется само по себе, но руководит этими последовательными проявлениями и их определяет внутренняя идея;

или, чтобы указать другой пример, у ребенка появляются один за другим телесные навыки и, в особенности, духовные деятельности просто и не осознанно, так что родители, впервые встречающиеся с таковыми, видят перед собою как бы чудо и, когда все, что есть внутри, выступает наружу, удивляются, откуда это все произошло, так как весь ряд этих явлений носит лишь форму временной последовательности.

Первый способ возникновения ступеней мысли – выведение последовательных форм, изображение мыслимой, познанной необходимости определений, является задачей и делом самой философии; а так как здесь для нас еще не важны дальнейшие особенные формы чистой идеи, как природы и как духа, а имеет значение лишь чистая идея, то это изложение является преимущественно задачей и делом философии как логики. Но другой способ развития, выступление различных ступеней и моментов развития во времени в виде события в таком-то и таком-то определенном месте, среди такого-то и такого-то народа, при таких-то и таких-то политических обстоятельствах и в такой-то и такой-то связи с ними, короче, в данной определенной эмпирической форме, – этот способ развития представляет собою зрелище, которое являет нам история философии. Это воззрение на нашу науку есть единственно достойное ее; оно истинно внутри себя в силу понятия самого предмета, а изучение этой истории покажет и подтвердит, что оно истинно также и в действительности.

Согласно этой идее я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако, в общем и целом, этот порядок одинаков. Разумеется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи.

Здесь я замечу лишь следующее: из сказанного ясно, что изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе. Кто изучает историю физики, математики, тот знакомится ведь также с самой физикой, математикой и т. д. Но для того, чтобы в эмпирической

форме и явлении, в которых исторически выступает философия, познать ее поступательное шествие как развитие идеи, мы должны, разумеется, уже обладать познанием идеи, точно так же, как верно то, что при оценке человеческих поступков мы заранее должны уже обладать понятиями о справедливом и должном. В противном случае, как мы это видим в столь многих историях философии, глазу, лишенному руководящей идеи, она представляется лишь беспорядочным собранием мнений. Доказать вам наличие этой идеи и соответственно этому объяснить явления – такова задача читающего историю философии; она и есть побудительная причина, заставляющая меня читать эти лекции. Так как наблюдатель должен обладать заранее понятием предмета для того, чтобы иметь возможность разглядеть это понятие в явлениях предмета и дать истинное истолкование его, то мы не должны удивляться тому, что существует столько бессодержательных историй философии, где ряд философских систем изображается как ряд одних лишь мнений, заблуждений, проявлений игры мысли, – хотя и таких проявлений игры мысли, которые придуманы с большой затратой остроумия, умственного напряжения, словом, таких проявлений, относительно формальной стороны которых можно наговорить массу комплиментов. Но могут ли такие историки при отличающем их отсутствии философского ума понять и изложить то, что представляет собою разумное мышление, содержание?

Из того, что мы сказали о формальной природе идеи, явствует, что лишь та история философии заслуживает название науки, которая понимается как система развития идеи; собрание разрозненных знаний не составляет науки. Лишь как обоснованная разумом последовательность явлений, которые сами имеют своим содержанием разум, эта история сама обнаруживает себя чем-то разумным, показывает, что она представляет собой разумное событие. Как может все то, что совершается в области разума, не быть само по себе разумным? Мы должны уже заранее разумно верить, что не случай распоряжается человеческими делами, и дело философии как раз и состоит в том, чтобы познать, что хотя ее собственное явление и составляет именно историю, все же сама она определяется только идеей.

Этими предпосланными общими понятиями определяют категории, более конкретное применение которых к истории философии нам предстоит рассматривать. Это же применение выяснит нам также наиболее значительные аспекты этой истории.

## **а. Развитие различных систем философии во времени**

Первый вопрос, который можно задать по поводу истории философии, касается того различия в явлении самой идеи, на которое было указано выше, а именно вопрос, в чем при-

чина того, что философия выступает как развитие во времени и имеет историю. Ответ на этот вопрос затрагивает метафизику времени; и мы отвлеклись бы от нашего предмета, если бы здесь стали давать больше, чем только отрывочные указания на те моменты, которые имеют значение для ответа на поставленный вопрос.

Относительно сущности духа мы указали выше, что его бытие есть его деяние. Природа же, напротив, *существует* так, как она *существует*; ее изменения суть поэтому лишь повторения, ее движение – лишь круговорот. Говоря более строго, деяние духа состоит в познании себя. Я существую, есмь непосредственно, но я существую так, лишь как живой организм; но как дух я емь лишь постольку, поскольку я себя знаю. Γνωθὶ σεαυτὸν – «познай самого себя», эта надпись на храме ведающего бога в Дельфах есть абсолютная заповедь, выражающая природу духа. Но сознание по своему существу содержит в себе определение, согласно которому я емь для себя предмет. Этим абсолютным суждением, отличием меня от меня самого дух дает себе существование, полагает себя как внешнего самому себе; он помещает себя в сферу внешнего, которое именно и есть всеобщий, отличительный способ существования природы. Но один из видов внешнего существования есть время: эта форма должна найти более точное свое разъяснение как в философии природы, так и в философии конечного духа.

Это наличное бытие и, следовательно, бытие во времени

есть момент не только отдельного сознания вообще, которое, как таковое, по существу своему конечно, но также и развития философской идеи в элементе мышления. Ибо идея, мыслимая в ее покое, разумеется, безвременна; мыслить ее в ее покое означает закрепить ее в форме непосредственности, равнозначно внутреннему созерцанию ее; но идея, как конкретное, как единство различных определений, не есть, как мы указали выше, по существу своему покой, и ее наличное бытие не есть по своему существу созерцание, но, как различение внутри себя и, следовательно, развитие, она внутри самой себя вступает в существование и во внешнюю сферу в элементе мышления; таким образом, в мышлении чистая философия выступает как существование, движущееся вперед во времени. Однако сам этот элемент мышления абстрактен, есть деятельность единичного сознания. Но дух существует не только как единичное, конечное сознание, а как внутри себя всеобщий конкретный дух; но эта конкретная всеобщность объемлет собою все те развитые виды и стороны, в которых он соответственно идее является и становится для себя предметом. Таким образом, его мыслящее постижение себя есть вместе с тем поступательное движение, наполненное целостно развитою действительностью, – такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной ис-



тории. В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и *данное* время выражают лишь *данную* форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа.

Если мы, таким образом, не будем упускать из виду этих определений *конкретного* и *развития*, то природа многообразного получит для нас совершенно другой смысл, и сразу болтовня о различии философских систем, представляющая себе дело так, как будто многообразное есть нечто неподвижное, негибкое, остающееся внеположным, – вся эта болтовня будет вынуждена стушеваться и будет поставлена на свое место. Спесиво относящиеся к философии полагают, что эта болтовня дает им в руки прямо-таки непреодолимое оружие против нее, и, гордясь такими жалкими определениями (поистине нищенская гордость!), вместе с тем невежественны даже в отношении того немногого, чем они обладают и что они должны были бы знать, как, например, здесь, в отношении *многообразия*, *различия*. Ведь это такая категория, – так полагают выступающие против философии, – которую каждый понимает; каждый думает, что здесь нет ничего подозрительного, что она ему знакома, и полагает, что он может пользоваться ею и употреблять ее как нечто, вполне понятное: ведь само собою разумеется, что он знает, что это такое.

Но те, которые считают многообразие абсолютно неподвижным определением, не знают его природы и его диалектики; многообразие течет, должно по своему существу быть понимаемо как находящееся в движении, развивающееся, как *преходящий момент*. Конкретная идея философии есть деятельность развития, раскрытие различий, которые она в себе в скрытом виде содержит; эти различия суть вообще мысли, ибо мы говорим здесь о развитии в мышлении. Первое, что мы должны иметь в виду, это то, что различия, заключающиеся в идее, полагаются как мысли. Эти различия, во-вторых, должны получить существование — одно в одном месте, а другое в другом; чтобы быть способными получить существование, они должны быть целыми, т. е. должны содержать в себе целостность идеи. Лишь конкретное есть действительное, являющееся носителем различий, и лишь выступая так, различия выступают как целые образы.

Такое полное *оформление мысли* представляет собою некую систему философии. Но каждая отдельная система философии содержит в себе идею в своеобразной форме. Можно было бы сказать: форма безразлична, главным является содержание, идея; и говорящие так склонны думать, что они сохраняют полное беспристрастие, соглашаясь с тем, что различные системы философии содержат в себе идею лишь в различных формах, причем понимают это в том смысле, что эти формы случайны. В действительности, однако, эти формы именно и важны: они суть не что иное, как коренные раз-

личия самой идеи, которая лишь в них представляет собою то, что она есть; они, следовательно, существенны для нее и составляют содержание идеи, которое, развернувшись, тем самым стало формой. Являющееся же здесь многообразие определений не неопределенно, а необходимо; формы восполняют друг друга, соединяются в цельную форму. Именно определения первоначальной идеи совместно составляют образ целого; но так как они находятся вне друг друга, то их совместность оказывается не в них, а в нас, в размышляющих. Каждая система пребывает в пределах одного определения, но дело на этом не останавливается, и различия не навсегда остаются друг вне друга. Должна свершиться судьба этих определений, которая именно и состоит в том, что они объединяются и низводятся на степень моментов. Способ, сообразно которому каждый момент полагал себя как нечто самостоятельное, снова снимается; после расширения наступает сжатие, восстанавливается то единство, из которого они изошли. Это третье само, в свою очередь, может быть лишь началом дальнейшего развития. Может показаться, что это поступательное движение продолжается до бесконечности; на самом деле, однако, оно имеет абсолютный конечный пункт, что нам станет ясным в дальнейшем. Но требуются многие повороты, раньше чем дух, достигнув осознания себя, освободится.

Согласно этому единственно достойному воззрению на историю философии мы должны рассматривать святилище

самосознательного разума; он построен разумно внутренним мастером, а не так, например, как масоны строят соломонов храм. Великая предпосылка, что также и с этой стороны в мире все шло разумно, предпосылка, которая единственно только и придает истории философии подлинный интерес, есть не что иное, как вера в провидение, принявшее лишь другой вид. Если наилучшим в мире является то, что порождается мыслью, то было бы несообразно думать, что разум существует лишь в природе, а не в царстве духовного. Те, которые считают события, совершающиеся в области духа – а таковыми событиями являются системы философии – случайностями, не серьезно верят в божественное миродержавие, и все, что они говорят о последнем, представляет собою лишь пустую болтовню.

Дух нуждается, правда, в длительном сроке для полного развития философии, и поверхностно мыслящим людям эта длительность срока может показаться несколько удивительной, подобно тому как нас поражают те расстояния, о которых говорится в астрономии. Но что касается медлительности мирового духа, то надо принять во внимание, что ему нечего спешить – «тысяча лет суть перед тобою как один день» – у него достаточно времени именно потому, что он сам вне времени, именно потому, что он сам вечен. У эфемерид-однодневок нехватает времени для достижения столь многочисленных своих целей. Кто из людей не умирает раньше, чем он достигнет своих целей? У мирового духа не толь-

ко достаточно времени: ведь не только время приходится тратить на приобретение понятия; последнее стоит еще много другого. Мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты. Тривиальное суждение гласит: природа достигает своей цели кратчайшим путем. Это правильно, но путь духа есть опосредствование, окольный путь; время, труд, затрата, все такого рода определения конечной жизни здесь не имеют места. Мы не должны также терять терпения по поводу того, что частные правильные усмотрения не могут осуществляться уже теперь, что то или иное не существует уже теперь; во всемирной истории прогресс совершается медленно.

## **в. Применение вышесказанного к рассмотрению истории философии**

Первым выводом из всего сказанного является то, что вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей а priori; история философии должна подтвердить это на своем

примере. От *случайности* мы должны отказаться при вступлении в область философии. Подобно тому как необходимо развитие понятия в философии, точно так же необходима и ее история; движущим же началом является внутренняя диалектика форм. Конечное еще не истинно и не таково, каковым оно должно быть; для того, чтобы оно существовало, требуется определенность. Но внутренняя идея разрушает эти конечные формы; философия, не обладающая абсолютной, тождественной с содержанием формой, должна прейти, так как ее форма не есть истинная форма.

Второй вывод, вытекающий из вышесказанного, заключается в том, что каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого. Но мы должны различать между частным принципом этих систем философии, взятым как частный принцип, и проведением этого принципа через все мировоззрение.

*Принципы* сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение. Атомистическая философия, например, пришла к утверждению, что атом есть абсолютное: он есть неделимая единица, что с более глубокой точки зрения

означает индивидуальное, субъективное; далее, так как голая единица есть абстрактное для-себя-бытие, то абсолютное понималось как бесконечное множество единиц. Этот атомистический принцип *опровергнут*: мы теперь уже не атомисты. Дух, правда, есть также самостоятельная единица – *атом*; это, однако, скудное определение, не могущее выразить глубины духа. Но столь же верно и то, что этот принцип *сохранился*; он только не представляет собою всего определения абсолюта. Такое *опровержение* встречается во всех процессах развития. Развитие дерева есть *опровержение* зародыша, цветы *опровергают* листья и показывают, что последние не представляют собою высшего, истинного существования дерева; цветок, наконец, опровергается плодом. Но последний не может получить существование, если ему не будут предшествовать все предыдущие ступени. Отношение к системе философии должно, следовательно, заключать в себе утвердительную и отрицательную сторону; лишь в том случае, если мы примем во внимание обе эти стороны, мы будем к ней справедливы. Утвердительное познается позднее как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание.

В-третьих, подчеркнем в особенности, что мы будем ограничиваться рассмотрением только принципов. Каждый принцип господствовал в продолжение определенного времени; построение в этой форме мировоззрения в целом называется философской системой. С этим построением в це-

лом мы также должны знакомиться; но если принцип еще абстрактен, то он недостаточен для понимания образований, входящих в состав нашей картины мира. Определения Декарта, например, суть такого рода, что они вполне удовлетворительны в области механического, но не дальше; изображения других сторон картины мира, например растительной и животной природы, неудовлетворительны и поэтому неинтересны. Мы рассматриваем поэтому лишь принципы этих систем философии; в более конкретных системах философии мы должны, однако, принимать во внимание также и главные выводы и применения. Системы философии, в основании которых лежит второстепенный принцип, непоследовательны; в них встречаются глубокие прозрения, но эти прозрения лежат вне области их принципов. Так, например, в «Тимее» Платона мы имеем перед собою натурфилософию, развитие которой также и с эмпирической стороны очень скудно, так как принцип Платона был неудовлетворителен для создания натурфилософского учения; а глубокими прозрениями, в которых нет недостатка в этом произведении, мы обязаны не принципу.

В-четвертых, мы неизбежно приходим к воззрению на историю философии, согласно которому, хотя она и является *историей*, мы тем не менее в ней не имеем дела с тем, что *пришло* и *исчезло*. Содержание этой истории представляет собою научные продукты разума, а последние не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а



последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало одно время и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна. Тела духов, являющихся героями этой истории, земная жизнь и внешние судьбы философов действительно отошли в прошлое; но их творения, мысли, не последовали за ними, ибо разумное содержание их творений не является плодом их воображения, не выдуманно ими. Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание; и подвиг тех героев состоит лишь в том, что они из глубин духа извлекают то, что само по себе разумно, и переносят его в сознание, в знание, в которых оно сначала содержалось лишь как субстанция, как внутренняя сущность, – их подвиг есть процесс последовательного пробуждения. Эти подвиги не только помещены поэтому в храме воспоминаний, как образы прошлого, а они еще и теперь столь же наличны, столь же живы, как во время своего первого появления. Эти действия и творения не были упразднены и разрушены последующими, и мы еще теперь пребываем в их сфере. Элементом, в котором они сохраняются, не являются ни холст, ни мрамор, ни бумага, ни представления и воспоминания (это все – элементы, которые сами преходящи или представляют собою почву для преходящего), а мысль, понятие, непреходящая сущность духа, куда не проникают ни моль, ни воры. Приобретения мышления, как впечатленные в мышлении, составля-

ют само бытие духа. Эти познания именно поэтому не представляют собою *многоученость*, познание умершего, похороненного и истлевшего. История философии имеет своим предметом нестареющее, продолжающее свою жизнь.

## **с. Более подробное сравнение истории философии с самой философией**

Мы можем усвоить себе все распределенное во времени богатство; рассматривая ряд философских учений, мы должны указать, каким образом он представляет собою систематизацию самой философской науки. Но при этом мы должны отметить еще одно различие: начальным является то, что есть в себе, непосредственное, абстрактное, всеобщее, то, что еще не подвинулось вперед; более конкретное и богатое есть позднейшее явление, начальное же есть наибеднейшее определениями. Это может показаться на первый взгляд противоположным действительному положению вещей, но философские представления очень часто являются прямой противоположностью воззрению обычного представления; последнее предполагает то, чего первые никак не хотят находить. Можно было бы думать, что конкретное представляет собою первоначальное: ребенок, например, обладающий всей первобытной целостностью своей природы, конкретнее зрелого мужа, который по нашему представлению, ограниченнее, не является таким целостным, а живет

более абстрактную жизнью. И, разумеется, верно, что зрелый человек действует, руководясь определенными целями, действует не всей душою и всем сердцем, а расщепляется на массу абстрактных частных; ребенок же или юноша действуют, напротив, всем своим существом. Чувство и созерцание являются начальной стадией, мышление – последней, и чувство кажется нам более конкретным, чем мышление – эта деятельность отвлечения, всеобщего; но на самом деле верно как раз обратное. Чувственное сознание, разумеется, вообще конкретнее, и хотя оно наиболее бедно мыслями, оно, однако, наиболее богато содержанием. Мы должны, следовательно, различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами. Ребенок и есть наиболее абстрактное, наиболее бедное мыслью; в сравнении с природным, с ребенком, зрелый муж абстрактен, но в своем мышлении он конкретнее ребенка. Цель зрелого мужа, правда, абстрактна, так как она носит *общий* характер; он стремится, например, прокормить свою семью или исполнить свои служебные дела; но он вносит свой вклад в большое объективное, органическое целое, содействует его процветанию, способствует его продвижению, тогда как в действиях ребенка главной целью является ребяческое «я», и именно «я» данного момента, а в действиях юноши – его субъективная культура или бесцельное самопроявление. Таким образом, наука конкретнее, чем созерцание.

В применении к различным системам философии из этого вытекает, *во-первых*, тот вывод, что ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными; идея в них наименее определена. Они остаются лишь в пределах еще не наполненных общностей. Мы должны это знать, чтобы не искать в древних философских учениях больше того, что мы вправе там находить; мы не должны поэтому требовать от них определений, соответствующих более глубокому сознанию. Так, например, некоторые авторы ставили вопросы, была ли философия Фалеса теизмом или атеизмом<sup>5</sup>, признавал ли он личного бога или только безличное всеобщее существо. Здесь дело идет об определении субъективности высшей идеи, о понятии личности бога; такая субъективность, как мы ее понимаем, есть более богатое, более интенсивное и поэтому позднейшее понятие, которого не следует вообще искать в учениях древнейших эпох. В фантазии и представлении греков их боги обладали, правда, личностью, подобно единому богу в иудейской религии; но одно дело – представление, созданное фантазией, и нечто совершенно другое – постижение чистой мысли и понятия. Если мы положим в основание наше представление, то по масштабу этого более глубокого представления можно справедливо назвать какую-нибудь древнюю систему философии атеизмом. Но это название будет столь же ложно, сколь и истинно, так как мысли, выдвигаемые этими системами в качестве

---

<sup>5</sup> *Flatt*, De theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785.

мыслей, принадлежащих начальной стадии философствования, не могли еще обладать тем развитым характером, которого они достигли у нас.

К этому выводу непосредственно примыкает другой, а именно тот, что так как процесс развития есть процесс все большего и большего определения, а последнее есть углубление идеи в самое себя и ее самопостижение, то, следовательно, позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой. В ней должно сохраняться и содержаться все то, что на первый взгляд кажется отошедшим в прошлое; сама она должна быть зеркалом всей истории. Начальное есть наиболее абстрактное, потому что оно есть начальное и еще не двигалось вперед; последний образ, возникший из этого поступательного движения, представляющего собою процесс развития определений, является наиболее конкретным образом. Этот вывод, как мы можем указать уже здесь, не есть плод высокомерия современной философии; ибо в том именно и состоит дух всего нашего изложения, что более развитая философия позднейшего времени есть по существу своему результат предшествовавших трудов мыслящего духа, что она требовалась и была вызвана этими предшествовавшими точками зрения и не выросла из почвы изолированно, сама по себе. Мы должны здесь, во-вторых, еще раз подчеркнуть, что мы не должны бояться высказать то, что лежит в природе вещей, а именно высказать, что идея, как она понимает-

ся и изображается в новейшей философии, является наиболее развитой, наиболее богатой, наиболее глубокой. Я делаю это напоминание потому, что новая, новейшая, наиновейшая философия стала очень ходячим названием. Те, которые полагают, что они что-то сказали этим названием, могут тем легче проклинать или благословлять многие философские учения, чем больше они склонны смотреть, как на свет солнца, не только на каждое скопище звезд, но и на каждое мигание свечки, или, иначе говоря, готовы провозглашать *философией* всякую популяризаторскую болтовню и воспользоваться этим, по крайней мере, для доказательства того, что существует так много систем философии и ежедневно одна вытесняет другую. Они этим нашли также ту рубрику, в которую они могут поместить систему философии, начинающую, видимо, приобретать значение и посредством которой они разом же могут покончить с ней; они скрещивают ее названием *модной философии*.

Моду ты видишь, чудак, в постоянно новых порывах,  
Что человеческий дух к образованию влекут.

*Второй* вывод касается способа трактовки древних систем философии. Из вышесказанного вытекает как то, что мы не должны ставить им в вину, если не находим у них определения, которого на ступени их образования вовсе еще и не существовало, так и то, что мы не должны приписы-

вать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение. В большей части историй философии мы встречаем такого рода неправильные утверждения; мы видим, что они приписывают философу многочисленные метафизические положения и притом не как вывод, сделанный автором истории философии, а как исторические сообщения об утверждениях, сделанных им, древним философом, хотя этот философ и не думал, не сказал ни слова об этих положениях и мы не находим ни малейшего исторического следа приписываемых ему суждений. В большой истории философии Бруккера (т. I, стр. 465–478 и сл.), например, сообщается около тридцати, сорока, ста философем Фалеса и других, – философем, о которых исторически эти философы не думали, приводятся суждения и еще цитаты, которые мы можем долго и напрасно искать. Дело в том, что Бруккер действует следующим образом: простое философское положение древнего философа он снабжает всеми теми выводами и предпосылками, которые, согласно представлению вольфовой метафизики, должны были бы быть предпосылками этого философского положения и выводами из него, и такой плод чистого домысла он приводит без дальнейших околичностей в качестве действительного историческо-

го факта. Так, например, Фалес сказал, согласно Бруккеру: *ex nihilo nihil fit*, ибо Фалес говорит, что вода вечна. Таким образом, мы должны были бы причислить его к философам, отрицавшим творение из ничего; но об этом Фалес, по крайней мере исторически, ничего не знал. Господин профессор Риттер, «История ионической философии» которого хорошо написана и который в целом придерживается в ней умеренности и не привносит чуждого в излагаемые им системы философов, все же, как кажется, приписал Фалесу больше, чем это исторически на самом деле было. Он говорит (стр. 12–13): «Поэтому мы должны признать безусловно *динамическим* то воззрение на природу, которое мы находим у Фалеса. Он рассматривал вселенную как всеобъемлющее животное, которое развилось из семени, подобно всем животным, и это семя, как у всех животных, было влажным, или водой. Основное воззрение Фалеса заключается, следовательно, в том, что вселенная есть живое целое, развившееся из семени и, подобно животным, поддерживающее свою жизнь пищей, соответствующей его первоначальной сущности». Это – нечто совершенно другое, чем то, что говорит Аристотель; обо всем этом в писаниях древних о Фалесе ничего нет. Этот вывод напрашивается, но он не оправдывается исторически. Мы не должны посредством таких выводов превращать древнюю систему философии в нечто совершенно другое, чем она была первоначально.

Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу



форму рефлексии. Но вот что составляет прогресс в ходе развития: различие эпох, ступеней образования и философских систем состоит именно в том, что в одних из них такие рефлексии, такие определения мысли и отношения понятия появились в сознании, а в других этого не было, что одно сознание достигло такого развития, а другое не достигло его. В истории философии дело идет лишь об этом развитии и обнаружении мыслей. Определение правильно вытекает из данного суждения; но совсем не одно и то же, выявлены ли уже эти определения, или нет: важно только выявление того, что содержится в скрытом виде. Мы должны поэтому употреблять лишь наиболее подлинные выражения; развитие же данных положений представляет собою дальнейшие определения, еще не входившие в сознание излагаемого философа. Так, например, Аристотель говорит, что Фалес сказал, что первоначалом (αρχη) всех вещей была вода. Но в действительности Анаксимандр был первым, употребившим выражение αρχη, так что Фалес еще не обладал этим определением мысли; он знал αρχη как начало во времени, но не как начало, лежащее в основании вещей. Фалес не ввел в свою философию даже понятия причины, а первопричина есть еще дальнейшее определение. Так, например, существуют целые народы, которые вовсе еще не обладают этим понятием; оно требует высокой ступени развития. И если и вообще различие в степени образованности состоит в различии выявленных понятий, то это должно быть еще более верно относи-

тельно философских систем.

*В-третьих*, точно так же, как в логической системе мысли каждое образование этой системы имеет свое определенное место, лишь в пределах которого оно значимо, и дальнейший ход развития низводит его на степень подчиненного момента, так и каждая система в ходе всей истории философии представляет собою особую ступень развития и имеет свое определенное место, в котором она обладает своей истинной ценностью и значением. Мы должны существенно понять ее особенность в согласии с этим положением и признать ее в соответствии данному месту, ибо только таким образом мы воздадим ей должное. Именно поэтому мы не должны от нее требовать и ожидать большего, чем она дает; мы не должны в ней искать удовлетворения, которое может нам доставлять лишь более развитое познание. Мы не должны надеяться, что найдем ответы у древних на вопросы, которые ставятся нашим сознанием, на интересы современного мира; такие вопросы предполагают известную высоту развития мысли. Но каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность. Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме: отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из сво-

ей кожи; ибо он принадлежит единому всеобщему духу, составляющему его субстанцию и его собственную сущность. Каким же образом он мог бы выйти за его пределы? Философия постигает в мысли этот всеобщий дух; она представляет собою его мышление самого себя и, следовательно, его определенное субстанциальное содержание. Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответствуют ее эпохе.

Но по этой же причине более ранняя система философии не удовлетворяет духа, в котором живет глубокое определенное понятие; он хочет найти в ней именно это понятие, уже составляющее его внутреннее определение и корень его существования; он хочет найти в ней это понятие, схваченное как предмет мышления, хочет познать самого себя. Но в такой определенности идея еще не существует в более ранних системах философии. Поэтому платоновская, аристотелевская и другие системы философии, все системы философии, хотя ныне и живут еще в своих принципах, но в той форме, в которую они были облечены и которая соответствует данной ступени развития, их системы уже не существуют. Мы не можем остановиться на них, нельзя также возродить их; не могут поэтому в наши дни существовать платоники, аристотелики, стоики, эпикурейцы. Возрождение этих систем означало бы возвращение более образованного, глубже в се-

бя проникшего духа вспять, к более ранней системе; но этого он не позволяет делать с собою, это было бы нечто невозможное, такая же нелепица, как если бы зрелый муж старался возвратиться к точке зрения юноши или юноша захотел бы снова стать ребенком, хотя зрелый муж, юноша и ребенок являются одним и тем же индивидуумом. Эпоха возрождения наук, новая эпоха знания, начавшаяся в XV и XVI столетиях, начала не только с возрождения изучения древних систем философии, но и хотела снова вызвать их к жизни. Марсилио Фичино был платоником, Козимо Медичи учредил даже академию платоновской философии и поставил во главе ее Фичино. Существовали также чистые аристотелики, как, например, Помпонаций; Гассенди позднее возродил эпикурейскую философию и философствовал по Эпикуру в физике; Липсий хотел быть стоиком. Тогда вообще смотрели на древнюю философию и на христианство – оно тогда еще не развилось в своеобразную систему философии – как на противоположности и думали, что в христианстве не может развиваться своеобразная философия и что системой философии, которая в прошлом и настоящем могла бы быть принята в пользу или против христианства, является одна из тех древних систем, которые в этом смысле вновь возрождались. Но мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться. Дух давно обладал в себе субстанциальной жизнью, давно носил в себе более глубокое понятие себя самого и испытывал поэтому в отношении своего мышления более

высокую потребность, чем та, которую могли удовлетворить эти системы философии. Такое разогревание старых систем нужно поэтому рассматривать лишь как переходный момент упражнения в обусловливающих предварительных формах, как повторительное странствие по необходимым ступеням развития. Такое подражание принципам более отдаленного времени, ставшим чуждыми духу, такое повторение выступало в истории лишь как мимолетное явление, и притом эти попытки делались на мертвом языке. Такого рода попытки лишь переводы, а не оригиналы, дух же удовлетворяется лишь познанием своей собственной, подлинной природы.

Если в новейшее время снова раздаются призывы, приглашающие нас возвратиться к точке зрения той или другой системы древней философии, причем в особенности рекомендуется платоновская философия как средство спасения, которое поможет нам выбраться из всех тупиков позднейших эпох, то подобное возвращение не представляет собою такого немудрствующего, непосредственного повторительного курса, каким было возвращение к древним философам в эпоху возрождения. Этот совет быть скромным имеет тот же источник, как и предложение образованному обществу возвратиться к дикарям северо-американских лесов, к их нравам и существующим представлениям или как рекомендация религии Мелхиседека, которую Фихте<sup>6</sup> считал

---

<sup>6</sup> «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters», S. 211–212. (См. «Anweisung zum seligen Leben», S. 178, 348.)

наиболее чистой и простой и к которой, следовательно, мы должны возвратиться. В таком попятном движении нельзя не узнать тоски по основному началу, по твердому исходному пункту, но этого исходного пункта мы должны искать в мысли и самой идее, а не в форме веры в авторитет. С другой стороны, возвращение развитого, обогащенного духа к такого рода простоте, т. е. к абстракции, к абстрактному состоянию мысли, мы можем рассматривать лишь как прибежище бессилия, чувствующего, что оно не может справиться с богатым материалом развития, которое оно видит перед собою и которое представляет собою предъявляемое мышлению требование овладеть им, объединить и углубить его; это бессилие ищет спасения в скудости и бегстве от богатства этого материала.

Сказанным объясняется, почему нередко обращающиеся к древним, чтобы черпать свою собственную философию из первоисточников, — все равно побуждает ли их к этому особая рекомендация или их привлекает слава Платона, либо слава древней философии вообще, — остаются неудовлетворенными таким изучением и оставляют его, не найдя искомого ими оправдания. В этих системах можно найти удовлетворение лишь до известной степени. Нужно знать, чего мы должны искать у древних философов или в философии всякой другой определенной эпохи, или, по крайней мере, нужно знать, что в такой философии мы имеем перед собою определенную ступень развития мысли и в ней осо-

знаны лишь те формы и потребности духа, которые лежат в пределах такой ступени. В духе нового времени дремлют более глубокие идеи, нуждающиеся для своего пробуждения в другой среде и других условиях, чем те абстрактные, неясные, тусклые мысли древности. У Платона, например, вопросы о природе свободы, о происхождении зла в природе и нравственном мире, о провидении и т. д. не находят своего философского решения. Можно из его прекрасного изложения почерпнуть частью ходячие благочестивые воззрения, частью же решение оставить в области философии эти вопросы совершенно в стороне или же рассматривать зло, свободу лишь как нечто отрицательное. Но ни та, ни другая точка зрения не удовлетворяет духа, если такие вопросы уже возникли в нем, если антагонизм самосознания достиг в нем такой силы, которая заставляет его углубляться в такие проблемы. Так же обстоит дело с вопросами о способности познания, о противоположности между субъективностью и объективностью, ибо эти вопросы еще не существовали в эпоху Платона. Самостоятельность «я» внутри себя, его для-себя-бытие были ему неизвестны; таким образом, человек еще не возвратился к себе, еще не положил себя для себя. Субъект был, правда, свободным индивидуумом, но он знал себя лишь в единстве со своей сущностью; афинянин знал себя свободным в качестве афинянина, и точно так же римский гражданин знал себя свободным в качестве *ingenius* (родившегося от свободных). Но что человек свободен сам

по себе, по своей субстанции, что человек рожден свободным, этого не знали ни Платон, ни Аристотель, ни Цицерон, ни римские юристы, хотя лишь это понятие есть источник права. Лишь в принципе христианства индивидуальный, личный дух обладает по своему существу бесконечной абсолютной ценностью; бог хочет спасти всех людей. В христианской религии выступило учение, что перед богом все люди равны, ибо Христос определил их к христианской свободе. Эти определения делают свободу независимой от происхождения, сословия, образования и т. д. И этим был сделан необычайно огромный шаг; но эти определения еще отличны от определения, согласно которому быть свободным составляет *понятие* человека. Смутное чувство последнего определения было движущим побуждением веков и тысячелетий; это чувство вызывало гигантские перевороты, но понятие, познание, что человек от природы свободен, это знание самого себя – недавнего происхождения.



## **В. Отношение философии к другим областям**

История философии должна излагать эту науку в связи с образами эпохи и индивидуальностей, которые создали одну из ее форм. Но такое изложение не должно включать в себя внешнюю историю эпохи, а должно лишь напомнить об общем характере народа, эпохи и об общем состоянии вещей. Но на самом деле сама история философии воплощает в себе этот характер и как раз высочайшую его вершину; она находится с ним в теснейшей связи, и определенная форма философии известной эпохи есть сама лишь одна из его сторон, один из его моментов. Имея в виду такое тесное соприкосновение, мы должны ближе выяснить частью ту связь, в которой система философии находилась с ее исторической средой, частью же и преимущественно ее своеобразие, то, следовательно, на что единственно лишь и следует обращать внимание, отбрасывая все другое, как бы оно ни было ему близко, родственно. В этой не только внешней, но и существенной связи имеются поэтому две подлежащие нашему рассмотрению стороны. Первую представляет собою историческая сторона этой связи, а вторую – связь философии с религией и т. д. Рассмотрение этих двух сторон дает нам вместе с тем более точные определения самой философии.

# 1. Историческая сторона этой связи

Обыкновенно говорят, что мы должны рассматривать политические отношения, религию и т. д., так как они оказывали большое влияние на эпоху, а она, в свою очередь, оказывала влияние на них. Но если мы будем удовлетворяться такими категориями, как *«большое влияние»*, то мы, в сущности, будем приводить их во внешнюю связь и исходить из той точки зрения, что обе стороны самостоятельны. Здесь, однако, мы должны рассматривать это отношение соответственно *другой категории*, а не соответственно их *влиянию* или *действию* друг на друга. Существенной категорией здесь является единство всех этих различных образований, так что в этих различных моментах проявляется и запечатлевается лишь единый дух.

## а. Внешнее, историческое условие философствования

Раньше всего следует заметить, что всякое философствование требует наличия известной ступени духовной культуры народа. «Лишь после того, как озаботились об удовлетворении жизненных нужд, начали философствовать», – говорит Аристотель (Metaph., I, 2); ибо так как философия есть свободная, бескорыстная деятельность, то раньше дол-

жен исчезнуть напор вожделений, должно наступить укрепление, возвышение, утверждение духа внутри себя, должны быть изжиты страсти, и сознание должно далеко продвинуться, чтобы думать об общих предметах. Философию можно поэтому назвать чем-то вроде роскоши постольку, поскольку именно «роскошь» обозначает те удовольствия и занятия, которые не входят в область внешней необходимости как таковой. Философия в этом отношении кажется во всяком случае чем-то, без чего можно обойтись, но весь вопрос в том, что мы называем необходимым. Со стороны духа мы можем философию признать как раз более всего необходимой.

## **в. Историческое возникновение духовной потребности в философствовании**

Хотя философия, как мышление и постижение духа времени, и априорна, она, однако, есть вместе с тем существенным образом результат, так как мысль есть порождение и даже, можно сказать, живая сила, деятельность, сама себя порождающая. Эта деятельность содержит в себе существенный момент отрицания, так как порождение есть также и уничтожение, ибо философия, дабы она порождала себя, имеет своей исходной точкой природное, чтобы затем снять его. Философия выступает, следовательно, в эпоху, когда дух народа уже освободился как от состояния безразличного прозябания первобытной естественной жизни, так и от

точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное изжила себя. Но подобно тому как дух выходит за пределы своего природного образа, так он переходит и от своей реальной нравственности и силы жизни к рефлексированию и пониманию. Следствием такого перехода является то, что он подвергает нападкам этот субстанциальный способ существования, эту нравственность, эту веру и расшатывает ее, благодаря чему наступает период порчи нравов. Дальнейший ход развития состоит в том, что мысль сосредоточивается в себе. Можно сказать, что там, где народ выходит вообще из пределов своей конкретной жизни, где возникает разделение и различие сословий и народ идет навстречу своей гибели, там, где наступает разрыв между внутренним стремлением и внешней действительностью, где прежняя форма религии и т. д. уже больше не удовлетворяет, где дух высказывает равнодушие ко всему живому существованию или пребывает в нем неудовлетворенным и нравственная жизнь разлагается, — лишь там философствуют. Именно в такие эпохи дух ищет прибежища в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли, и философия есть примирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира. Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уж миновала свежесть и живость юности, и даваемое ею примирение есть примирение не в действительности, а в идеальном мире. Фи-

лософы в Греции держались поэтому вдали от государственных дел, и народ называл их праздношатающимися, ибо они уходили в мир мысли.

Это явление подтверждается всей историей философии. Так, например, ионийская философия появилась одновременно с падением ионийских государств в Малой Азии. Сократ и Платон уже не находили удовольствия в афинской государственной жизни, которая переживает в их время процесс разложения. Платон стремился создать лучшее государство у Дионисия; таким образом, в Афинах вместе с падением афинского народа наступает время пробуждения философии. В Риме философия распространилась лишь после гибели подлинно римской жизни, республики, под деспотизмом римских императоров; она распространилась в эпоху бедствия мира и гибели политической жизни, когда прежняя религиозная жизнь зашаталась и все разлагалось, было охвачено стремлением к новому. С гибелью Римской империи, которая была такой великой, богатой и великолепной, но внутренне мертвой, связана высочайшая ступень развития древней философии, достигнутая в лице неоплатоновских философов в Александрии. Точно так же в XV и XVI веках, когда германская средневековая жизнь получила другую форму и наступил разрыв между государством и церковью (раньше политическая жизнь еще находилась в единстве с религией, или, если государство и боролось против церкви, последняя все же оставалась господствующей), – лишь тогда

философия стала сначала предметом учебы, а затем выступила самостоятельно в новейшее время. Философия, таким образом, появляется лишь в определенную эпоху развития всей культуры народа.

### **с. Философия как мысль своей эпохи**

Не только наступает время, когда вообще начинают философствовать, но у данного народа появляется определенная философия, и эта определенность, эта точка зрения мысли, есть та же самая определенность, которая проникает все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу. Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сноровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие. Дух каждый раз разрабатывал и распространял достигнутый им принцип определенной ступени своего самосознания во всем его многогранном богатстве. Этот богатый

дух народа есть организация, собор, в котором имеются своды, залы, ряды колонн, разнообразные части, и все это произошло, как целое, по одному плану. Философия есть одна из форм этих многообразных сторон. Какова же эта форма? Она есть высший цвет, она есть понятие всего образа духа, сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий себя дух. Многообразное целое отражается в ней, как в простом фокусе, как в своем знающем себя понятии.

Философия, необходимо существующая в пределах христианского мира, не могла иметь места в Риме, так как все стороны целого суть лишь выражения одной и той же определенности. Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией поэтому не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени. Определенная сущность, определенный характер проникает все стороны и воплощается, как в различных элементах, в политической, религиозной и научной жизни. Это – единое состояние, связанное внутри себя во всех своих частях, и различные его стороны, как бы они ни выглядели многообразными и случайными, как бы даже они ни казались противоречивыми, не содержат ничего чужеродного в своей основе. Данная определенная степень произошла из предыдущей. Здесь, однако, мы не мо-

жем показать, как дух эпохи куёт, согласно своему принципу, всю свою действительность и ее судьбы; изображать в понятиях все это строение в целом здесь не место, это является предметом философской всемирной истории. Нас же касаются лишь те образования, которые принцип духа выковывает в родственном с философией духовном элементе.

Таково положение философии среди других областей; следствием такого положения является то, что она совершенно тождественна со своей эпохой. Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она, как мышление и знание того, что представляет собою субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом. Поскольку она мыслит в духе своего времени, он является ее определенным отображающим мир содержанием; но вместе с тем она в качестве знания также и выходит за его пределы, так как она противопоставляет его себе; но это противопоставление лишь формально, ибо она поистине не обладает никаким другим содержанием. Само это знание есть, во всяком случае, действительность духа, то знание духом самого себя, которого раньше еще не существовало; таким образом, формальное различие есть также и реальное, действительное различие. Посредством знания дух выявляет различие между знанием и существующим. Это же знание порождает затем новую форму развития. Новые формы суть сначала лишь способы знания, и, таким образом, появляется новая философия; но



так как она представляет собою уже дальнейший характер духа, то она является внутренней колыбелью духа, который позднее приступит к созданию действительной формации. О конкретной картине этого развития мы будем говорить ниже; мы там увидим, что то, чем была греческая философия, получило действительность в христианском мире.

## **2. Отграничение философии от родственных ей областей**

Частью по своим элементам, частью по своему предмету наиболее родственной с историей философии является история других наук и культуры, главным образом история искусств и религии. Эта родственность затрудняет изложение истории философии. Если оно будет входить в рассмотрение богатств культуры вообще и научной культуры в особенности, если оно к тому же будет входить в рассмотрение мифов и скрыто содержащихся в них философем, в рассмотрение самих религиозных мыслей, которые уже являются мыслями спекулятивного содержания, обнаруживающегося в них, то оно сделается безбрежным, частью вследствие подавляющей массы самого материала и труда, который должен быть положен на его обработку и препарирование, частью же вследствие того, что этот материал непосредственно связан со многими другими материалами. Но выделение материала, подлежащего рассмотрению истории философии, не

должно быть произвольным, не должно совершаться как бы на глаз, а должно обуславливаться основательными определениями. Если мы будем держаться лишь названия философии, то весь вышеуказанный материал должен входить в ее историю.

Я буду говорить об этом материале, исходя из трех точек зрения, так как нужно точнее выявить троякого рода родственные стороны и отделить их от философии. Первой стороной является то, что, вообще говоря, причисляется к научному образованию, а именно начатки *рассудочного* мышления. Второй областью является мифология и религия; отношение философии к ним является часто враждебным как в древнегреческую, так и в христианскую эпоху. Третьей областью является резонирующее философствование, рассудочная метафизика. Выделяя то, что родственно философии, мы должны вместе с тем обратить внимание на те содержащиеся в этом родственном моменты, которые входят в состав понятия философии, но встречаются частью отдельно; поступая таким образом, мы получим возможность познать понятие философии.

## **а. Отношение философии к научному образованию**

Что касается частных наук, то, хотя познание и мышление составляют, правда, также и их сферу, как и сферу фи-

лософии, однако их предметы составляют ближайшим образом конечные предметы и явления. Агрегат сведений об этом содержании само собою исключается из области философии; ни это содержание, ни такая его форма не имеют к ней отношения; но даже в тех случаях, когда эти частные науки являются систематическими науками, содержат в себе общие принципы и законы и исходят из них, то все же последние относятся лишь к ограниченному кругу предметов. Последнее основание, как и сами предметы, предполагаются данными, – безразлично, будет ли источником, из которого они черпаются, внешний опыт или чувство, почерпаемое из сердца, прирожденное или развитое чувство права и долга. В своем методе они предполагают, как нечто уже наличное, логику и вообще определения и основоположения мысли.

Формы мысли и, далее, точки зрения и основоположения, обладающие значимостью в науках и составляющие последнюю опору их остального содержания, не являются, однако, их своеобразным достоянием, а вообще общи им с духовной культурой данной эпохи и данного народа. Духовная культура состоит вообще в всеобщих представлениях и целях, в совокупности определенных духовных сил, управляющих сознанием и жизнью. Наше сознание обладает этими представлениями, признает их не подлежащими дальнейшему обоснованию, двигается вперед, направляясь по ним как по своим руководящим связям; но оно их не знает, оно ими не интересуется и не делает их самих предметами своего рассмот-

рения. Чтобы дать абстрактный пример, мы укажем на то, что каждое сознание обладает и пользуется совершенно абстрактным определением мысли — «*бытием*»: солнце *есть* на небе, виноград *есть* зрелый и т. д., или на высшей ступени духовной культуры сознание переходит к рассмотрению отношений между *причиной* и *действием*, между *силой* и ее *проявлением* и т. д. Все его представления и сведения на этой ступени пропитаны и управляются такой метафизикой. Она есть та сеть, в которую улавливается весь конкретный материал, занимающий человека в его деятельности. Но эта ткань и ее узлы погружены в нашем обычном сознании в многосложный материал; в последнем содержатся наши известные интересы и предметы, которые мы имеем перед собою, и указанные общие нити не выделяются и не делаются нами предметом нашей рефлексии.

Общую научную культуру мы, немцы, редко причисляем к философии. Однако и у нас находятся следы такого словоупотребления; так, например, философский факультет включает в себя все те науки, которые не служат непосредственно целям государства и церкви. В связи с этим находится то значение термина «философии», которое еще и теперь преимущественно встречается у англичан. Естественные науки называются в Англии философией. «Философский журнал», издаваемый в Англии Томсоном, пишет, подобно журналу Гермбштета, о химии, о земледелии, о навозе, о товарождении и сообщает об изобретениях в этой области. Ан-

гличане называют физические инструменты, как, например, барометр, термометр, *философскими* инструментами. Теории, в особенности мораль и науки о морали, почерпаемые из чувств человеческого сердца или из опыта, также называются *философией*, и, наконец, философией они называют также и теории, основоположения политической экономии; таким образом, в Англии пользуется почетом по крайней мере название философии. Под председательством лорда Ливерпуля недавно имел место банкет, на котором присутствовал также министр Каннинг. В своем благодарственном ответе он, между прочим, сказал, что поздравляет Англию с тем, что в ней применяются на практике философские основы государственного управления. Таким образом, там, по крайней мере, философия не является ругательным словом.

Но в начальные периоды духовной культуры мы чаще встречаем это смешение философии с общим образованием. У народа наступает время, когда дух набрасывается на общие предметы, стараясь, например, подвести естественные явления под общие рассудочные определения, познать их причины и т. д. Тогда говорят: «народ начинает философствовать», ибо мышление сродни как философии, так и этому содержанию. В такую эпоху мы встречаем как *изречения* об общем ходе событий в природе, так и *изречения* о нравственных явлениях, моральные сентенции, афоризмы об общих основоположениях нравственности, об обязанностях и т. п. И высказывавшие эти сентенции получали назва-

ние *мудрецов* или *философов*. Так, например, в пору зарождения греческой философии мы встречаем семь мудрецов и ионийских философов. Нам сообщают о множестве принадлежащих им представлений и открытий, выступающих наряду с философскими положениями. Так, например, Фалес, а согласно иным авторам, другой ионийский философ, объяснил солнечное и лунное затмения тем, что их свет заслоняется луной или землей. Такое объяснение также называли философией. Пифагор открыл принцип гармонии звуков. Другие составляли себе представление о звездах; небесный свод есть, согласно им, продырявленный металл, через который мы видим эмпирию, окружающую вселенную, вечный огонь. Такие положения, представляющие собою продукты рассудка, не должны входить в историю философии, хотя они и свидетельствуют, что люди уже не ограничиваются только чувственным глазением или представлением себе таких предметов лишь с помощью воображения. Земля и небо, таким образом, освобождаются от богов, так как рассудок противопоставляет духу вещи в их внешней, естественной определенности.

В позднейшее время также интересна в этом отношении эпоха возрождения наук. Тогда были высказаны общие основоположения о государстве и т. д., и нельзя не признать в них наличия философской стороны. Таковы, например, философские учения Гоббса и Декарта; в сочинениях последнего содержатся философские принципы, но его натурфилосо-

софия также эмпирична. Гуго Гроций написал сочинение о *международном праве*, причем главным образом видит это право в том, что исторически считалось правом у разных народов, *consensus gentium*. Если раньше медицина была собранием частных сведений и притом являлась мешаниной теософии, астрологии и т. д. (мощи тоже служили средством исцеления; при таком понимании медицины это легко должно было прийти на ум), то теперь, напротив, выступило на первый план наблюдение над природой, целью которого было познание естественных законов и сил. Априорные рассуждения об естественных явлениях, основанные на метафизике, на схоластической философии или исходящие из религии, были оставлены. Ньютонская *философия* не включает в себе ничего другого, кроме естествознания, т. е. познания законов, сил, всеобщих свойств природы, почерпаемого из восприятия, из опыта. Как бы такой принцип рассмотрения ни казался противоположным принципу философии, он все же имеет то общее с философией, что основоположения здесь всеобщие, и, говоря строже, общим между этими способами рассмотрения является то, что и здесь, и там я это познал, что и здесь, и там познание основывается на моем разумении и лишь благодаря этому обстоятельству признается мною истинным.

Эта форма в общем антагонистична положительному, и она выступила в особенности враждебно против религии и содержащегося в ней положительного. Если в средние века

церковь установила догматы в качестве всеобщих истин, то теперь человек, опираясь на свидетельство своей *собственной мысли*, своего собственного чувства и представления, стал относиться к ним недоверчиво; при этом нужно лишь заметить, что мое «*собственное мышление*» есть, в сущности говоря, плеоназм, так как каждый должен сам мыслить, и никто не может этого делать за другого. Этот принцип обратился также против существующего государственного строя и стал искать других принципов, чтобы исправить этот строй в согласии с последними. Теперь начали устанавливать всеобщие основоположения о государстве, между тем как раньше, когда религия была *положительной*, были положительными также основания подчинения подданных верховной власти; признавалось, что короли – божьи помазанники в том смысле, в котором помазанниками божьими были иудейские цари, что они получили свою власть от бога и лишь перед ним должны держать ответ, так как начальники поставлены богом. Теология и юриспруденция постольку и были вообще твердо установленными *положительными* науками, каков бы ни был источник этого положительного. Против этого внешнего авторитета обратилось теперь размышление; таким образом, источником государственного и гражданского права перестал быть, в особенности в Англии, только божественный авторитет. Для авторитета королей стали искать других оправданий, например имманентную цель государства, благо народа. Это – совершенно другой источник исти-



ны, противопоставляющий себя откровенной, данной и позитивной истине. Эту подстановку другого основания, чем основание авторитета, называли *философствованием*.

Это знание было, таким образом, знанием конечного, а содержанием знания был мир. Так как это содержание получалось из человеческого разума посредством *самостоятельного видения*, то люди, таким образом, были самодеятельными. Эта самодеятельность духа есть здесь тот совершенно правильный момент, который на самом деле присущ философии, хотя понятие философии еще не исчерпывается этим формальным определением, ограничивающимся конечными предметами. Это самостоятельное мышление почиталось и называлось человеческой или также *земной мудростью*, так как оно имело своим предметом земное, а также возникло в пределах нашего мира. Таково было значение философии, и постольку имели право называть ее *земной мудростью*. Фридрих фон Шлегель снова ввел в употребление это прозвище философии и хотел им сказать, что она не должна вмешиваться там, где речь идет о высшем, например о религии; он нашел многих последователей. Против этого мы должны возразить, что хотя философия, правда, занимается конечными вещами, но она занимается ими, согласно Спинозе, пребывая в лоне божественной идеи; она имеет, следовательно, ту же цель, что и религия. Конечные же науки, которые мы и теперь отличаем от философии, уже церковь упрекала в том, что они отвращают от бога именно потому, что имеют сво-

им предметом лишь конечное. Этот их недостаток со стороны содержания приводит нас ко второй родственной философии области, к религии.

## **в. Отношение философии к религии**

Первая область была родственна философии благодаря вообще своему формальному свойству самостоятельности познания; религия же по своему содержанию представляет собою, правда, противоположность этому первому способу и сфере мышления, но именно этим своим содержанием она родственна философии. Ее предметом является не земное, мирское, а бесконечное. С искусством и, главным образом, с религией философия имеет то общее, что ее содержанием служат совершенно всеобщие предметы. Искусство и религия суть те формы, в которых высшая идея существует для нефилософского, для чувствующего, созерцающего, представляющего сознания. Так как по времени, в последовательности хода развития, религия появляется раньше философии, то мы должны указать на это обстоятельство, и оно должно служить нам отправным пунктом, исходя из которого мы определим, где начинается история философии, так как мы должны именно показать, насколько религиозный элемент должен быть исключен из нее и что история философии не должна начинать с него.

В религиях народы, несомненно, выразили свои представ-

ления о сущности вселенной, о субстанции природы и духа и об отношении человека к ним. Абсолютное существо является здесь для их сознания предметом, и, как таковой, он сначала представляет собою для них *другое*, потустороннее, близкое или далекое, дружественное или страшное и враждебное. В благоговейном преклонении и в культе человек снимает эту противоположность и возвышается до сознания своего единства с абсолютным существом, до чувства божьего милосердия или до упования на него, до уверенности в том, что бог принял людей, чтобы примирить их с собою. Если в представлении это существо, как, например, у греков, уже само по себе дружественно человеку, то культ представляет собою лишь наслаждение этим единством. Это существо есть вообще в себе и для себя сущий разум, всеобщая конкретная субстанция, дух, изначальная основа которого в сознании является для себя предметом. Это, следовательно, представление, в котором есть не только разумность вообще, но и всеобщая бесконечная разумность. Мы должны поэтому главным образом постигать, т. е. познавать и признавать разумными как философию, так и религию, ибо последняя есть создание открывающего себя разума, то, что в нем есть наивысшего, наиразумнейшего. Нелепы поэтому представления, что жрецы выдумали религию, чтоб обманывать народ и получать выгоду и т. д. Столь же поверхностно, сколь и превратно, рассматривать религию как продукт произвола и обмана. Жрецы часто злоупотребляли религией. Эта воз-

возможность является последствием внешнего положения религии и ее существования во времени. Кое-где она может вовлекаться в эту внешнюю связь, но так как она является религией, то она-то в сущности скорее противодействует конечным целям и порождаемым ими усложнениям, она-то и является возвышающейся над ними сферой. Эта сфера духа есть скорее святилище самой истины, в котором рассеиваются и исчезают все обманы чувственного мира, конечных представлений и целей – этого царства мнения и произвола.

Может казаться, что следует выделить разумное, составляющее существенное содержание религии, и излагать его в виде исторического ряда философов. Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум. Дух хочет усвоить себе этот предмет, подобно тому как это происходит в религии через благоговейность и культ. Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии необходимо отлична от истории религии. Благоговейность является лишь соприкосновением мышления с предметом; философия же хочет свершить это примирение посредством мыслящего познания, так как дух хочет принять *в себя* свою сущность. Отношение философии к своему предмету принимает форму мыслящего сознания, отношение же религии не таково. Но это различие двух сфер не должно быть понимаемо так абстрактно, как будто мыс-

лят лишь в философии, а не в религии; в последней также имеются представления, общие мысли. Так как эти две сферы столь близко родственны между собою, то в истории философии установилась старинная традиция говорить о персидской, индусской и т. д. философиях; эта привычка отчасти еще соблюдается во многих курсах истории философии. Существует, кроме того, легенда, переходящая от поколения к поколению, согласно которой Пифагор, например, получил свою философию от индусов и египтян; старинная слава, слава мудрости, которой пользуются эти народы, заставляет полагать, что в последнюю входила также и философия. Да и помимо этого, восточные представления и культы, проникшие в западные страны в эпоху Римской империи, носят название восточной философии. Если в христианском мире христианская религия и христианская философия трактуются отдельно и эта раздельность проводится более определенно, чем в античном мире, то в вышеуказанной, проникшей в античный мир восточной философии религия и философия рассматриваются, напротив, преимущественно как нераздельные, в том именно смысле, что содержание существовало в той форме, в которой оно является философией. Принимая во внимание распространенность этих представлений, будет целесообразно сделать еще некоторые замечания о форме, отличающей религиозные представления от философских положений, так как это даст нам возможность провести более определенную грань между историей

философии и историей религиозных представлений.

В своих мифах, в фантастических представлениях и положительных рассказах в собственном смысле этого слова религия *implicite* обладает всеобщими мыслями как внутренним содержанием, так что мы должны лишь выщелушить это содержание из мифов в форме философов. Но религия обладает не только скрытым философским содержанием; она частью обладает таким содержанием в форме мысли также и *explicite*. В персидской и индусской религиях высказаны очень глубокие, возвышенные спекулятивные мысли. Мы даже встречаем в области религии явные философские учения, как, например, философию отцов церкви. Схоластическая философия представляет собой по существу теологию; мы находим здесь соединение или, если угодно, смесь теологии и философии, которая может привести в смущение. Здесь возникают два вопроса, а именно: 1) чем отличается философия от теологии, знания религии, или, иначе говоря, от религии как сознания, и 2) в какой степени мы должны принимать во внимание религиозные учения в истории философии? Чтобы ответить на этот последний вопрос, мы должны, в свою очередь, сказать кое-что о трех аспектах: во-первых, о мифическом и историческом аспекте религии и о ее родственности с этой стороны с философией; во-вторых, о явно выраженных в религии философских положениях и спекулятивных мыслях; в-третьих, о философии внутри теологии.

## **α. Различие между философией и религией**

Мифическую сторону и между прочим историко-положительную сторону вообще интересно рассмотреть потому, что из такого рассмотрения сделается ясным различие в отношении формы, благодаря которому это содержание противоположно философии. Более того: несмотря на их родственность между собою, их различие все же скоро переходит в кажущуюся несовместимость. Эта противоположность имеет место не только в нашем рассмотрении; она даже представляет вполне определенный момент в истории. К философии предъявляют требование оправдать свое начинание, свой способ познания, и благодаря этому она заняла враждебную позицию по отношению к религии, а равно и наоборот, философствование также встречало враждебное отношение и осуждение со стороны религии и церкви. Уже греческая народная религия подвергла изгнанию нескольких философов, но еще больше этот антагонизм встречался в христианской церкви. Не только *мы*, следовательно, должны ставить вопрос, нужно ли принимать во внимание религию в истории философии, но и в действительности дело происходило так, что сама философия принимала во внимание религию, а последняя, в свою очередь, принимала во внимание первую. Так как в исторической действительности эти две сферы сталкивались друг с другом, то и наше рассмотрение должно принять это во внимание. Мы должны говорить об

их взаимоотношениях определенно, откровенно и честно, — *aborder la question*, как выражаются французы. Мы не должны ни жеманничать, делая вид, что такие разъяснения представляют собою слишком щекотливую материю, ни выворачиваться всякими окольными речами, ни искать отговорок и хитроумных оборотов, чтобы, в конце концов, никто не понимал, что, собственно, желаем мы сказать. Мы не должны делать вид, что намерены оставить религию неприкосновенной. Этот ложный вид есть не что иное, как желание скрыть, что философия выступает против религии. Религия, т. е. теологи поступают, правда, так: они игнорируют философию, но лишь для того, чтобы их не стесняли в их произвольных рассуждениях.

Может казаться, что религия требует от человека, чтобы он отказался от мышления о всеобщих предметах, от философии, потому что последняя — лишь земная мудрость, дела человеческие. Человеческая мудрость в таком случае противопоставляется божественной. Мы, правда, привыкли различать между божественным учением, божественным законом и человеческой стряпней, человеческими домыслами в том смысле, что под последними мы понимаем все то, что в своем явлении проистекает из сознания, интеллекта или воли человека, и все это противопоставляется знанию о боге и божественных вещах, получаемому из божественного откровения. Высказываемое в этом противоположении унижение человеческого проводится затем и дальше, так как оно



получает более строгое выражение, согласно которому мы, правда, должны удивляться премудрости божьей в природе, должны восхвалять, как творения бога, засеянные нивы, горы, ливанские кедры в их великолепии, пение сидящих на ветвях птиц и силу животных; должны также и в человеческих делах усматривать мудрость, благость и справедливость Божию, но должны усматривать их не столько в человеческих учреждениях и законах, деяниях, порожденных волей, и в ходе мировых событий, сколько преимущественно в человеческих судьбах, т. е. в том, что внешне знанию и свободной воле, случайно по отношению к ним. В этом внешнем и случайном видят, таким образом, преимущественно дела Божии; в существенной же стороне, имеющей свой корень в воле и совести, видят лишь дела человеческие. Гармония внешних отношений, обстоятельств и событий с целями человека представляет собою, разумеется, нечто более высокое; но она такова лишь потому, что это — гармония с человеческими целями, а не с целями природы — жизнью воробья, отыскивающего себе корм, и т. д. Но если величественным является для нас свидетельство, что бог есть владыка природы, то, что, собственно, представляет собою в таком случае свободная воля? Не есть ли он владыка духовного или (так как он сам духовен) владыка в области духовного? И разве владыка духовного или владыка в области духовного не выше, чем владыка природы или владыка в области природы? Так ли далеко это удивление делам бога в естествен-

ных явлениях как таковых, в деревьях, животных, в противоположность человеческому, — так ли далеко это удивление от религии древних египтян, которые помещали свое сознание божественного в ибисах, кошках и собаках, или от жалкой религии древних и современных индусов, которые еще и теперь почитают божественными коров и обезьян и добросовестно заботятся о сохранении и пропитании этих животных, давая умирать с голоду людям, ибо было бы преступлением избавить последних от голодной смерти, зарезав этих животных или хотя бы воспользовавшись приготовленным для них кормом?

Этот оборот мысли служит, по-видимому, выражением взгляда, согласно которому человеческие дела в противоположность природе представляют собою нечто небожественное: произведения природы суть божественные творения, но то, что производится человеком, не божественно. Казалось бы, однако, что то, что производится человеческим разумом, обладает по меньшей мере такой же ценностью, как и природа; однако уже в последнем допущении мы ставим разум ниже, чем это дозволительно. Если уже жизнь и деятельность животных божественны, то человеческие дела должны стоять в наших глазах гораздо выше и называться божественными в бесконечно высшем смысле. Преимущество человеческой мысли должно нами непосредственно быть признано. Христос говорит об этом (Матф., гл. VI, ст. 26–30): «Взгляните на птиц небесных» (к числу этих птиц принад-

лежат также ибисы и кокилы), «... вы не *гораздо ли лучше* их?.. Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, бог так одевает, то кольми паче вас?» Преимущество человека, образа божьего, перед животным и растением само по себе, правда, признается, но когда мы спрашиваем, где мы должны искать и усматривать божественное, нам указывают не на лучшее, а на худшее. И в отношении познания бога Христос также говорит совершенно другое: он не основывает познание его и веру в него ни на удивлении, внушаемом нам встречаемыми в природе тварями, ни также на удивлении, внушаемом нам властью бога над нами, ни на знамениях и чудесах, а на свидетельстве духа. Дух – бесконечно выше, чем природа; в нем божественность проявляется больше, чем в природе.

Но той формой, лишь благодаря которой само по себе всеобщее содержание входит в философию, является форма мышления, форма самого всеобщего. В религии же это содержание, благодаря искусству, предстает непосредственно-му внешнему созерцанию и, далее, представлению и чувству. Значение открывается вдумчивой душе; оно есть свидетельство духа, понимающего такое содержание. Чтобы сделать это более ясным, мы должны напомнить о различии между тем, чем мы являемся и обладаем, и тем, как мы это знаем, т. е. каким способом мы этим обладаем как предметом. Это различие бесконечно важно; лишь вокруг него вращается все в культуре народов и индивидуумов; это различие мы обо-

значили выше как различие ступеней развития. Мы – люди и обладаем разумом; все человеческое, все вообще разумное находит отзвук в нас, в нашем чувстве, душе, сердце, вообще в нашей субъективности. Этот отзвук, это определенное душевное движение есть то, благодаря чему содержание становится вообще *нашим* содержанием. Многообразие содержащихся в нем определений концентрировано и скрыто в этом внутреннем переживании. Это – глухое волнение духа внутри себя, во всеобщей субстанциальности. Содержание, таким образом, непосредственно тождественно с простой абстрактной достоверностью нас самих, с самосознанием. Но дух именно потому что он дух, есть столь же существенное сознание. Вмещенная в его простой самости концентрированность должна стать для себя предметной, она должна стать предметом знания; и в характере этой предметности, в характере, следовательно, сознания и состоит все различие между религией и философией.

Этот характер сознания может быть на низшей ступени простым выражением лишь смутного, глухого чувства и может подняться на самой высшей ступени до наиболее объективного, до в себе и для себя объективной формы, до мышления; простейшей и наиболее формальной объективностью является выражение и название этого чувства и соответствующего ему настроения, как бы это чувство ни называлось, «благоговейностью», «молитвой» и пр. «Будем молиться, будем благочестивы» и т. д. – вот выражения, представляю-

щие собою простое напоминание о таком чувстве. Но, например, слова «будем думать о боге» высказывают уже большее; эти слова дают выражение абсолютному всеобъемлющему содержанию этого субстанциального чувства, служат выражением предмета, отличного от чувства как субъективного самосознательного движения, или, иными словами, предмета, представляющего собою содержание, отличное от этого субъективного движения как формы. Но этот предмет, хотя и содержит в себе все субстанциальное содержание, сам еще не вполне развит, не определен. Развитие же его содержания, понимание, высказывание, осознание вытекающих из него отношений является возникновением, порождением, открытием религии. Формой, в которой это развитое содержание получает сначала предметность, служит форма непосредственного созерцания, чувственного представления или более определенного содержания, заимствованного из естественных, физических или духовных явлений и отношений.

Искусство опосредствует это сознание, сообщая устойчивость и крепость мимолетной видимости, присущей объективности в чувстве. Бесформенный священный камень, священное место или что бы то ни было другое, к чему примыкает первоначально потребность в объективности, получает от искусства форму, черты, определенность и более определенное содержание, которое может быть известно и теперь наочно для сознания как предмет. Искусство, таким образом, сделалось учителем народов, как, например, это произошло

в лице Гомера и Гесиода, которые, согласно Геродоту (II, 53), «дали грекам их богов»; спутанные представления и предания, полученные и преднайденные Гомером и Гесиодом безразлично в каких источниках, они, в соответствии с духом их народа, возвысили и зафиксировали в определенных образах и представлениях. Их искусство не было искусством, лишь по-своему выражающим, т. е. переносящим на камень, на холст или перелагающим в словесную форму, уже развитое, готовое содержание завершенной мысли, в представлении и словесной форме религии; оно не было искусством, лишь переносящим это содержание на камень, на холст или в слова, как это делает искусство нового времени, которое, беря своим сюжетом религиозное или какое-нибудь другое историческое содержание, кладет в основание уже наличные представления и мысли. Сознание греческой религии есть продукт мыслящий фантазии или, иначе говоря, мышления, которое постигается *лишь* фантазией и получает свое выражение в образах последней.

Хотя в истинной религии открывало и открывает себя бесконечное мышление, абсолютный дух, все же сосудом, в котором он проявляется, служит сердце, *представляющее* сознание и разумение конечного. Религия не только обращается вообще к людям, стоящим на всех ступенях культуры («евангелие проповедуется бедным»), но оно должно в качестве религии определенно обращаться к сердцу и душе, вступать в сферу субъективности и, значит, в область конеч-

ного способа представления. В воспринимающем и рефлектирующем над восприятиями сознании человек для выражения спекулятивных по своей природе отношений абсолюта имеет в своем распоряжении лишь конечные отношения, которые, будь это в буквальном или символическом смысле, единственно только и могут ему служить средством для постижения и высказывания природы и отношений бесконечного.

В религии, как ближайшем и непосредственном *откровении* бога, форма представления и рефлектирующего конечного мышления не только является единственной возможной формой, в которой бог дает себе существование в сознании, но она должна быть вместе с тем той формой, в которой он является нам, ибо единственно эта лишь форма и понятна для религиозного сознания. Чтобы сделать нашу мысль яснее, мы должны сказать несколько слов о том, что такое *понимание*. Для понимания требуется именно, с одной стороны, как мы выше заметили, субстанциальная основа содержания, которая, приближаясь к духу в качестве его абсолютной сущности, соприкасается с его глубочайшими глубинами, находя в них отзвук, и, таким образом, получает от него свидетельство своей истинности. Это – первое абсолютное условие понимания; то, чего нет в нем в себе, именно то содержание, которое бесконечно и вечно, – не может в него войти и не может для него существовать. Ибо субстанциальное, как бесконечное, есть именно то, что не находит своей

границы в том, с чем оно соотносится, так как в противном случае оно было бы ограничено и не было бы истинно субстанциальным; дух не есть лишь «в себе» то, что есть *конечное, внешнее*; ибо именно то, что конечно и внешне, не есть уже то, что существует в себе, а лишь то, что существует для другого. Но так как, с другой стороны, истинное и вечное должно быть известно, т. е. должно вступить в конечное сознание, существовать для духа, то этот дух, для которого оно ближайшим образом существует, представляет собою конечный дух, и способ его сознания состоит в представлениях и формах конечных вещей и отношений. Эти формы знакомы и привычны сознанию, представляют собою всеобщую форму конечного; эту форму конечного сознание усвоило себе и сделало всеобщей средой своего представления, к которой должно быть сведено все, что входит в представление, дабы последнее обладало в ней самим собою, познало в ней само себя.

Позиция религии состоит в том, что откровение истины, получаемое нами через нее, представляет собою откровение, данное человеку извне. Поэтому утверждают, что человек должен смиренно принять эту истину, так как человеческий разум своими силами не может дойти до нее. Характер положительной религии таков, что ее истины *существуют*, причем мы не знаем, откуда они берутся, так что содержание, как данное, стоит выше разума, находится по ту сторону последнего. Истина возведена каким-то пророком или по-



сланцем бога. Подобно тому, как Церера и Триптолем, введшие земледелие и брак, почитались за это греками, так и народы оставались благодарными и Моисею, и Магомету; это внешнее, индивидуум, через которого дана была истина, есть нечто историческое, совершенно безразличное для абсолютного содержания, взятого самим по себе, так как личность не есть само содержание учения. Христианская религия, однако, своеобразна в этом отношении: в ней сама личность Христа, то его определение, согласно которому, он – сын божий, входит в природу самого бога. Если Христос не является для христиан лишь *учителем*, подобно Пифагору, Сократу или Колумбу, это не есть всеобщее божественное содержание, не есть *откровение* или поучение о природе бога, а мы желаем получить поучение лишь об этой последней.

Истина, во всяком случае, на какой бы ступени она сама ни стояла, должна сначала прийти к человеку внешним образом как чувственно представляемый, наличный предмет: Моисей узрел бога в горящем терновом кусте, и греки осознали бога в мраморных статуях или других представлениях. Но нужно прибавить, что дело не останавливается и не должно остановиться на этом внешнем способе проявления истины как в религии, так и в философии. Такой образ фантазии или такое историческое содержание, как, например, Христос, должен стать для духа духовным; таким образом он перестает быть чем-то внешним, ибо внешнее есть нечто такое, в чем нет духа. Мы должны познать бога «в духе

и в истине»; бог есть всеобщий, абсолютный, существенный дух. Что касается отношения человеческого духа к этому абсолютному духу, то мы должны иметь в виду следующие соображения.

Если человек должен принять какую-нибудь религию, то является вопрос: в чем основание его веры? Христианская религия отвечает: в свидетельстве духа об этом содержании. Христос упрекает фарисеев за то, что они требуют чудес: лишь дух внемлет духу, чудо же есть, напротив, лишь *чаяние* духа; и если чудо есть нарушение хода природы, то дух как раз и есть подлинное чудо, идущее против природы. Сам дух есть лишь это внемление себе самому. Существует лишь один дух, всеобщий божественный дух, и сказать о нем только то, что он вездесущ, значит неверно характеризовать его; мы должны понимать его не как общность, не как внешнее всячество во многих или во всех индивидуумах, которые по существу своему суть единичные индивидуумы, а как то, что проникает все и вся, как единство самого себя и некоей видимости своего другого, выступающей как субъективное, особенное. В качестве всеобщего он есть для себя предмет, и последний, определенный как особенный, есть данный индивидуум; но в качестве всеобщего он выходит за пределы этого своего другого, так что его другое и он сам едины суть. Подлинная всеобщность является, популярно выражаясь, в виде двух членов, в виде общего самому всеобщему и особенному. Во внемлении самому себе положено раздвоение,

и дух есть единство внемлемого и внемлющего. Внемлемый божественный дух есть объективный дух, а субъективный дух внемлет. Но дух не пассивен, или пассивность может быть лишь мгновенной. Существует только одно духовное субстанциальное единство. Субъективный дух есть деятельный дух, но объективный дух есть сама эта деятельность. Деятельный субъективный дух, который внемлет божественному духу – и поскольку он ему внемлет, – сам есть божественный дух. Это соотношение духа лишь с самим собою есть абсолютное определение; божественный дух живет в своей общине и присутствует в ней. Это внемление получило название веры, но это не историческая вера; у нас, лютеран, – я лютеранин и хочу остаться им, – есть лишь эта первоначальная вера. Это единство есть не Спинозовская субстанция, а знающая субстанция в самосознании, которое делает себя бесконечной и соотносится с бесконечным. Болтовня о пределах, поставленных человеческой мысли, поверхностна; познание бога есть единственная цель религии. Свидетельство духа о содержании религии и есть сама религиозность. Это – свидетельство, которое свидетельствует и вместе с тем есть рождение свидетельства. Дух существует лишь в рождении себя, в свидетельствовании о себе и в обнаружении себя.

Дальнейшая стадия состоит в том, что это свидетельство, это внутреннее самосознание и пребывание в себе самом раскрывает себя, между тем как в сокровенном сознании благоговейного почитания еще не было подлинного

сознания объекта, а было лишь сознание погруженности в абсолютное существо. Этот пропитывающий и пропитываемый дух вступает теперь в представление; бог переходит в другое, делает себя предметом. Здесь появляются все встречаемые нами в мифологии определения данного и полученного откровения; все историческое, положительная сторона, находит здесь свое место. Говоря определеннее, в этой стадии мы имеем Христа, пришедшего в мир почти две тысячи лет тому назад. Но, говорит он, «я среди вас до скончания мира: где двое соберутся во имя мое, я буду среди вас»: если я не буду больше присутствовать перед вами чувственно, как лицо, то «дух введет вас в истину»; внешнее отношение не есть правильное отношение; оно снимает себя.

В этих словах указаны двоякого рода стадии: стадия благоговейности культа, например при принятии причастия; это – внемление божественному духу в общине, в которой теперь присутствующий, пребывающий внутри, живой Христос, как самосознание, обладает действительностью. Второй является стадия развитого сознания, в которой содержание становится предметом: здесь этот теперешний, присутствующий, пребывающий внутри Христос отодвигается от нас на две тысячи лет, отсылается в уголок Палестины, находится в качестве данного исторического лица далеко в Назарете, в Иерусалиме. Аналогично обстоит дело в греческой религии, в которой бог в благочестии становится прозаической статуей, мрамором, или, скажем, так обстоит дело в живописи.

си, в которой, становясь холстом или деревом, бог тоже приобретает этот внешний характер. Причастие, согласно лютеранскому пониманию, есть нечто божественное лишь в вере, во вкушении, а не почитается как св. дары; точно так же образ святого есть для нас только камень или предмет. Второй точкой зрения должно быть, правда, то, с чего сознание начинается; последнее должно иметь своим исходным пунктом внешнее впечатление этому образу: получение сообщения, принятие содержания в память. Но если останавливаются на этом, то это не духовная точка зрения; останавливаться на этой второй точке зрения, задерживаться в этой исторической мертвенной дали равнозначно отвержению духа. Кто клеветает на святого духа, тому грех его не простится. Но клеветать на дух означает именно утверждать, что он – не всеобщий, не святой, т. е. что Христос есть нечто отдельное, отделенное, лишь другое лицо, именно данное лицо, бывшее в Иудее, или утверждать, что он существует еще и теперь, но существует по ту сторону, на небе, бог знает где, а не действительно присутствует в своей общине. Кто говорит о *лишь* конечном, *лишь* человеческом разуме, *лишь* ограниченном разуме, тот клеветает на духа; ибо дух, как бесконечный, всеобщий, внимающий самому себе, внимает себе не в некотором «но», в границах, в конечном как таковом – он не имеет никакого отношения к ним, – а лишь внутри себя, внутри своей бесконечности.

Говорят: философия познает сущность; но самое главное

при этом — помнить, что сущность не есть нечто внешнее по отношению к тому, сущность чего она составляет. Сущность моего духа заключена в нем же, а не вне его. Говоря, например, о существенном содержании книги, я отвлекаюсь от переплета, бумаги, печатных букв, языка, множества тысяч букв, содержащихся в ней; простое, всеобщее содержание, как сущность книги, не есть нечто, находящееся вне книги. Точно так же закон не есть нечто, находящееся вне индивидуума, а составляет подлинное бытие индивидуума. Сущность моего духа и есть мое могущественное бытие, сама моя субстанция; в противном случае я лишен сущности. Эта сущность и есть, так сказать, тот горючий материал, который может загореться ярким светом от всеобщей сущности как таковой, как предметной. И лишь поскольку этот *фосфор* имеется в человеке, возможно постижение, загорание ярким светом. Лишь таким образом в человеке есть чувство, чаяние, знание бога; без этого и божественный дух также не был бы всеобщим в себе и для себя. Сама сущность есть существенное содержание, а не нечто бессодержательное, неопределенное. Однако, как в книге помимо существенного содержания имеется еще и другое содержание, так и индивидуальный дух обладает значительной массой другого рода черт, принадлежащих лишь проявлению этого существенного, и мы должны различать между обрамленным внешними чертами индивидуальным и этой сущностью. Так как сама сущность есть дух, а не абстракция, то «бог есть не

бог мертвых, а бог живых», именно живых духов.

Без друзей страдал миров зиждитель:  
Духов ввел он в горнюю обитель, —  
Отблеск совершенства своего.  
Если бог не встретил совершенных,  
Всё ж из царства всех духов блаженных  
Льется бесконечность для него.

Религия и есть состояние, в котором мы имеем знание этой сущности. Что же касается различия форм знания в религии и философии, то философия выступает как разрушительница того религиозного аспекта, в котором всеобщий дух прежде всего представляется чем-то внешним, носит в сознании предметный характер. Начав с внешнего, благоговейность сама, как мы указали выше, снимает это отношение; таким образом, философия оправдывается благоговейным поклонением и культом и делает лишь то же самое, что они. Для философии здесь важны две вещи: во-первых, подобно религии, в *благоговейности* для нее важно субстанциональное содержание, духовная душа, и, во-вторых, для нее важно порождение этого содержания перед сознанием, порождение его как предмета, но в форме мысли; философия мыслит, постигает то, что религия представляет как предмет сознания, безразлично, будет ли этот предмет созданием фантазии или чем-то историческим. В религиозном сознании форма знания о предмете есть форма, принадлежащая

области представления, содержащая в себе, следовательно, нечто более или менее чувственное. В философии мы не будем выражаться, что бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии. Так как философия *мыслит* свой предмет, то она обладает тем преимуществом, что две стадии религиозного сознания, представляющие в религии различные моменты, объединены в философской мысли в одно единство.

Вот эти две формы отличны друг от друга и поэтому могут представляться противоположными, противоречащими друг другу, и совершенно естественным и необходимым является тот факт, что, так сказать, в их более определенном выступлении они сознают лишь свое различие и поэтому выступают сначала друг против друга враждебно. В явлении первую стадию представляет собою наличное бытие, т. е. некое определенное для-себя-бытие, противостоящее другому для-себя-бытию; лишь в позднейшей стадии появляется более конкретное постижение мышлением самого себя, его углубление в себя и осознание им духа как такового. Сначала дух абстрактен, в этой связанности он знает себя отличным от другого и противоположным ему; постигнув себя затем более конкретно, он больше уже не связан лишь определенностью, больше уже не знает себя, не обладает собою лишь в этом отличии от другого, а есть всеобщее, которое, определяя себя, содержит в себе свое другое. Как *конкретная* духовность, он



теперь постигает также и субстанциальное в том образе, который представлялся ему раньше отличным от него, постигает то субстанциальное, лишь внешнюю сторону которого он улавливал раньше и потому обращался против него; теперь он познает самого себя в его содержании, в его внутренней сущности, лишь теперь он постигает свою противоположность и воздает ему должное.

Движение этой противоположности в истории вообще таково: мышление прежде всего проявляется лишь в области религии, проявляется несвободно, в отдельных высказываниях; затем наступает вторая стадия, в которой оно усиливается, чувствует себя опирающимся на собственные силы, смотрит на себя как на враждебную по отношению к другой форме, проявляет это отношение и не познает себя в этой форме; в третьей стадии оно кончает тем, что познает само себя в этом другом. Философствование, иными словами, должно было начать с того, чтобы заняться своим делом совершенно самостоятельно, изолировать мышление от всякой народной веры и начать работать на совершенно другом поприще, на поприще, рядом с которым лежит мир представлений, так что они совершенно спокойно существуют бок о бок, не задевая друг друга, или, вернее, еще не появляется вообще какая бы то ни была рефлексия о противоположности между ними. Столь же мало приходит тогда в голову мысль примирять их друг другом, так как в таком случае нужно было бы обнаружить в народной вере то же самое

содержание, что и в понятии, но лишь в другой, внешней форме, т. е. нужно было бы стремиться объяснить и оправдать народную веру для того, чтобы, таким образом, получить возможность снова выражать понятия самой же свободной мысли в той манере, в какой их выражает народная религия.

Таким образом, мы видим, что философия сначала связана и замкнута в круге древнегреческого язычества. Затем, опираясь на свои собственные силы, она выступает против народной религии и занимает по отношению к ней враждебную позицию, пока не наступает момент, когда она постигает внутреннюю сущность этой народной религии и познала себя в ней. Так, например, древнейшие греческие философы большей частью признавали народную религию и, по крайней мере, не были против нее и не размышляли о ней. Позднейшие философы и даже уже Ксенофан стали самым ярким образом нападать на народную религию, и таким образом стали выступать многие так называемые *атеисты*. Но подобно тому как области народных представлений и абстрактной мысли спокойно существовали бок о бок, не задевая друг друга, так мы видим, что позднейшим, более образованным греческим философам спекулятивное философствование не мешало наряду с этим выполнять обряды культа, возносить благочестивые молитвы богам, приносить им жертвы и т. д., и все это они делали не лицемерно, а совершенно честно. Сократ был обвинен в том, что он учит почитать дру-

гих богов, помимо богов греческой народной религии; его δαίμονιον был, правда, антагонистичен принципу греческой нравственности и религии, но Сократ совершенно честно исполнял вместе со своими согражданами обряды своей религии, и мы знаем, что еще последним его словом было поручение друзьям принести в жертву Эскулапу петуха – желание, которое несовместимо с последовательно развитой мыслью Сократа о сущности бога и, в особенности, морали. Платон резко полемизировал с поэтами и их богами; лишь гораздо позднее неоплатоники распознали всеобщее содержание в отвергавшейся прежде философами народной мифологии и стали транспонировать и переводить последнюю на язык мысли и пользоваться символически этой самой мифологией для выражения своих философем как неким языком образов.

Точно так же и в рамках христианской религии мы видим сначала, что несамостоятельная мысль приводит себя в связь с формой этой религии и движется внутри последней, т. е. кладет ее в основание и исходит из абсолютных предпосылок христианского учения. Позднее, после того как у мысли окрепли крылья, мы наблюдаем противоположность между так называемой верой и так называемым разумом; молодой орел взлетает самостоятельно к солнцу истины, но одновременно с этим он, обращаясь против религии, нападает на нее, как хищная птица. В позднейшей стадии философия воздает должное содержанию религии с помощью спе-

кулятивного понятия, т. е. оправдывает ее перед судом самой мысли; чтобы достигнуть этой стадии, понятие должно было постигнуть себя конкретно, продвинуться до конкретной духовности. Такова должна быть точка зрения философии нашего времени. Она возникла внутри христианства и не может иметь другого содержания, чем то, которое имеет сам мировой дух. Если он постигает себя в философии, то он постигает себя также в той форме, которая раньше была ей враждебна.

Таким образом, религия имеет общее содержание с философией, и лишь их формы различны; дело идет поэтому лишь о том, чтобы форма понятия достигла такого завершения, которое делает возможным постижение содержания религии. Истинно лишь то, что получило название религиозных мистерий; они представляют собою спекулятивное ядро религии. У неоплатоников *μυεῖν*, *μυεῖσθαι* (быть посвященным) означает: *заниматься спекулятивными понятиями*. Под мистериями понимают, говоря поверхностно, таинственное, остающееся таковым и не делающееся известным. Но в элевзинских мистериях не было ничего неизвестного; все афиняне были посвящены в них, и лишь Сократ говорил о себе как об исключении. Единственное, что было запрещено, это – публичное ознакомление с ними чужестранцев, что многим и было, действительно, вменено в преступление; о них, как о чем-то святом, нельзя было говорить. Геродот часто ясно говорит (например, II, 45–47), что он не хочет

сообщать об египетских божествах и мистериях, поскольку они священны: он знает еще больше, но не приличествует говорить об этом. В христианской религии догматы называются мистериями; они представляют собою то, что мы знаем о природе бога. В этом нет ничего тайного, все христиане знают эти догматы, и признанием их они отличаются от исповедующих другие религии; таким образом, здесь также *мистерии* не представляют собою чего-то неизвестного, ибо все христиане посвящены в тайну. Мистерии, в качестве спекулятивного содержания, составляют, разумеется, по своей природе тайну для рассудка, но они не тайна для разума; они как раз представляют собою разумное в том смысле, что они спекулятивны. Рассудок не постигает спекулятивного, которое и есть конкретное, так как он непременно фиксирует различия в их разделении; мистерии также содержат в себе свое противоречие, но они вместе с тем представляют собою разрешение этого противоречия.

Философия, напротив, противостоит так называемому рационализму в новейшей теологии, у которого слово «разум» всегда на устах, но который, в действительности, представляет собою сухой рассудок; в нем нет ничего от разума, кроме момента самостоятельной мысли, представляющей собою, однако, лишь абстрактную мысль. Если рассудок, не постигающий истину религии, выступал в качестве просвещения, называл себя разумом и разыгрывал роль господина и учителя, то он заблуждался. Рационализм противоположен фи-

лософии как по своему содержанию, так и по своей форме, ибо он уничтожил содержание, опустошил небо и низвел все на степень конечных отношений; форма же его представляет собою несвободное резонирование, а не постижение. Супранатурализм в религии противоположен рационализму, и, хотя он родственен философии в отношении истинного содержания, он все же отличается от нее по своей форме, ибо стал совершенно бездуховным и деревянным и ссылается в свое оправдание на внешний авторитет. Схоластики не были такими супранатуралистами; они познавали догматы церкви посредством мысли. Если религия, противопоставляя мысли неподвижность своего абстрактного авторитета, утверждает о себе, что «врата адовы не одолеют ее», то врата разума сильнее врат адových, и силой своей они не одолевают церковь, а примиряются с нею. Философия, как постигающее мышление этого содержания, обладает перед представлением, являющимся формой религии, тем преимуществом, что она понимает и то, и другое: она может понимать религию, она понимает также рационализм и супранатурализм, понимает также и себя, но обратное не имеет места; религия, стоя на точке зрения представления, понимает лишь то, что стоит на одной и той же точке зрения с нею, а не философию, понятие, всеобщие определения мысли. Не всегда были несправедливы к некоторым системам философии, упрекая их за их антагонизм к религии, но часто эти упреки были несправедливы, когда их делали с религиозной точки зрения.

Для духа, каков он в себе и для себя, образ религии необходим; он есть форма истинного, как оно существует для всех людей, для всякого способа познания. Эта общая для всех людей форма есть, во-первых, чувственное сознание и затем, во-вторых, примешивание формы всеобщего к чувственному явлению, рефлексия; представляющее сознание, мифическое, положительное, историческое, есть форма, необходимая для того, чтобы содержание стало общепонятным. Содержащаяся в свидетельстве духа сущность делается для сознания предметом лишь в том случае, когда она выступает в понятной форме; т. е. сознание должно уже раньше быть знакомым с этими формами из жизни и опыта. Так как *мыслящее* сознание не есть форма, внешним образом общая всем людям, то сознание истинного, духовного, разумного, должно иметь форму религии. В этом состоит общее оправдание этой формы.

Мы, таким образом, выяснили различие между философией и религией, но нам остается еще сделать несколько замечаний, чтобы выяснить, что именно мы намерены рассматривать в истории философии; эти замечания частью вытекают из сказанного нами выше. Мы именно должны ответить на вопрос, как мы должны относиться в истории философии к этому родственному содержанию.

## **в. Религиозное содержание, которое должно быть исключено из истории философии**

*Прежде всего* мы встречаемся с мифологией, и нам кажется, что ее можно включить в историю философии. Она, правда, является продуктом фантазии, но не продуктом произвола, хотя последний также находит себе здесь место. Главное в мифологии является результатом фантазирующего разума, делающего своим предметом сущность, но не обладающего никаким другим органом, кроме чувственного способа представления, так что боги выступают в человеческом образе. Мифологию можно изучать для целей искусства и т. д.; но мыслящий дух должен отыскивать субстанциальное содержание, мысль, философему, которые в ней содержатся *implicite*, подобно тому как мы ищем разума в природе. Этот способ рассмотрения мифологии применялся неоплатониками; в новейшее время этим занимался преимущественно мой друг Крейцер в своей «Символике». Иные относятся к этому способу рассмотрения враждебно и с осуждением: нужно, дескать, исследовать мифы исторически, так как неисторично, когда в миф вкладывают или из него извлекают философему, о которой древние и не думали. Это, с одной стороны, совершенно правильно, ибо это – способ рассмотрения лишь Крейцера и занимавшихся этим александрийцев. В своей сознательной мысли древние не имели



в виду такой философии, но этого никто и не утверждает; нелепо, однако, возражение, что такое содержание на заключается в мифах *implicite*. В качестве продуктов разума (но не мыслящего разума) религии народов и их мифологии, какими бы простыми и даже неуклюжими они ни казались, несомненно, содержат в себе, подобно подлинным произведениям искусства, мысли, всеобщие определения, истину, ибо в основании их лежит инстинкт разумности. С этим находится в связи то обстоятельство, что, когда мифологическое содержание переходит в чувственный способ рассмотрения, к нему примешивается кое-какой случайный внешний материал, ибо чувственному воплощению понятия всегда свойственна некая неадекватность, так как почва фантазии не может выразить идею истинным образом. Этот чувственный образ, который порождается исторически или естественно, должен быть определен со многих сторон; и эта внешняя определенность должна более или менее носить характер несоответствия идее. Может также быть, что в этом объяснении содержится много заблуждений, в особенности, когда оно пускается в подробности: многочисленные обряды, действия, сосуды, одежды, жертвы и т. д. могут, правда, содержать в себе символически нечто, аналогичное идее; такая связь, однако, является очень отдаленной, и при этом должно иметь место много случайного. Но важно признать, что в них есть разум, и такое понимание мифологии представляет собою необходимый способ рассмотрения.

Но из нашей истории философии мифология должна быть исключена. Оправданием этого исключения является то соображение, что в философии нас интересуют не философемы вообще, не мысли, содержащиеся лишь *implicite* в каком-нибудь сообщении, а мысли, которые обнаружились, и лишь постольку, поскольку они обнаружились, поскольку такое содержание религии осознано в форме мысли; это-то и есть именно то указанное нами выше громадное различие между задатками и тем, что действительно осуществилось; философемы, содержащиеся *implicite* в религии, нас, следовательно, не касаются; они должны выступать как мысли, чтобы интересоваться нас, ибо лишь мысль есть абсолютная форма идеи.

Во многих мифах дается, правда, вместе с образами также и их значение, или образы во всяком случае легко вызывают в уме их значение. Древние персы поклонялись солнцу или вообще огню как высшему существу; первоосновой в персидской религии является Зерване Акерене, неограниченное время, вечность. Это простое бесконечное существо обладает, согласно Диогену Лаэртию (I, 8), «двумя началами, Ормуздом (Ороϰασδης) и Ариманом (Αρεϊμανιος), властителями добра и зла». Плутарх в своем произведении об Изиде и Озирисе (t. II, p. 369, ed. Xyl.) говорит: «Не одно существо поддерживает целое и управляет им, а доброе смешано со злым, и вообще природа не создает ничего чистого и простого; итак, здесь не один берет из двух сосудов пи-

тые и подает его нам, подобно угощающему хозяину, смешивая их вместе, а два противоположных враждебных начала, из которых одно направляется вправо, а другое в противоположную сторону, движут неодинаковым образом, если не всей вселенной, то, по крайней мере, нашей землей. Зороастр превосходно изобразил это таким образом, что одно начало (Ормузд) есть свет, а другое (Ариман) – тьма; их серединой ( $\mu\epsilon\sigma\omicron\varsigma \delta\epsilon \alpha\mu\phi\omicron\iota\nu$ ) является Митра, и поэтому персы называют его посредником ( $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ )». Митра есть также субстанция, всеобщая сущность, солнце, возведенное в целостность. Он не посредничает между Ормуздом и Ариманом, как бы для установления мира, с тем чтобы оба продолжали существовать; он не причастен добру и злу, как жалкая середина, а стоит на стороне Ормузда и воюет вместе с ним против злого начала. Аримана иногда называют сыном света, но лишь Ормузд остался в свете. При сотворении видимого мира Ормузд поставил на земле, в своем необъятном царстве, твердь небесного свода, которая наверху еще повсюду окружена первым изначальным светом. Посредине земли находится высокая гора Альборди, поднимающаяся до изначального света. Ормуздово царство света находится над твердью небесной и на горе Альборди, и оно находилось также на земле до третьего периода. После этого Ариман, чье царство ночи находилось лишь под землей, вторгся в Ормуздов мир тел и стал царствовать вместе с ним. С тех пор пространство между небом и землей разделено пополам на свет

и тьму. Раньше Ариман обладал только царством ночи, точно так же, как Ормузд лишь светлым царством духов; теперь же, после своего вторжения, Ариман противопоставил светлomu земному творению ночное земное творение. С тех пор противостоят друг другу два мира тел, мир чистый и добрый нечистому и злomu; эта противоположность проходит через всю природу. На Альборди Ормузд создал Митру, чтобы он был посредником на земле; целью сотворения мира тел является не что иное, как возвращение посредством него тел, отправших от своего творца; он должен сделать их снова добрыми и посредством этого заставить зло навеки исчезнуть. Мир тел есть плацдарм борьбы между добром и злом, но борьба между светом и тьмой не есть абсолютно неразрешимая внутренняя противоположность, а является преходящей, и Ормузд – начало света – победит в этой борьбе.

Я замечу относительно этого мифа, что если мы будем рассматривать в этих представлениях те моменты, которые имеют более близкую связь с философией, то нам в этом отношении могут быть интересны лишь общие черты дуализма, вместе с которым необходимо полагается понятие, ибо последнее есть именно непосредственно в себе противоположность самого себя, в другом же – единство самого себя с собою; оно есть простая сущность, абсолютная противоположность которой выступает как противоположность между сущностью и ее снятием. Так как из этих двух начал лишь начало света есть сущность, а начало тьмы ничтожно, то на-

чало света совпадает с самим Митрой, который раньше был назван высшим существом. Противоположность совлекла с себя в этом мифе видимость случайности, но Духовное начало не отделено в этом мифе от физического, так как добро и зло обозначаются здесь вместе с тем как свет и тьма. Мы видим, здесь, следовательно, отрыв мысли от действительности и вместе с тем это – не такой отрыв, который может иметь место лишь в религии; в последней само сверхчувственное снова представляют себе чувственно, без понятия, рассеянно; здесь же все чувственно-рассеянное сконцентрировано до того, что стало простой противоположностью, и движение тоже представлено просто. Эти определения гораздо ближе к мысли, они – не только образы. Но и такие мифы не касаются философии; в них первой, перевешивающей является не мысль, а форма мифа. Во всех религиях мы находим это колебание между образом и мыслью, и такая смесь лежит еще вне философии.

Так же обстояло дело у финикийян в Космогонии Санхуниатона. Эти фрагменты, находящиеся у Евсевия (Праер. Evang., I, 10), взяты из греческого перевода Санхуниатона, сделанного с финикийского языка грамматиком Филоном Библосским. Филон жил при Веспасиане и приписывает Санхуниатону глубокую древность. В этом отрывке мы читаем: «Началами вещей являются хаос, в котором элементы существовали неразвито и смешанно, и дух воздуха. Последний оплодотворил хаос и породил с ним илистое вещество,

тину (ἰλυν), содержащее в себе живые силы и семена животных. Благодаря смешению ила с материей хаоса и возникшему отсюда брожению элементы отделились друг от друга. Огненные части поднялись ввысь и образовали звезды. Благодаря влиянию последних на воздух были порождены облака. Земля сделалась плодородной. Из смешения воды с землею, перешедшего благодаря илу в гниение, возникли животные; они были несовершенны и лишены ощущений. Эти животные породили, в свою очередь, других животных, которые были более совершенны и одарены чувствами. Грохотание грома во время грозы пробудило к жизни первых животных, дремавших в своих семенных покровах»<sup>7</sup>.

Халдейские отрывки Берозия собраны Скалигером из сочинений Иосифа Флавия, Синцелла и Евсевия под названием *Berosi Chaldaïca* и помещены им в качестве приложения к его книге «*De emendatione temporum*»; они имеются полностью в «Греческой библиотеке» Фабриция (t. XIV, p. 175–211). Берозий жил во времена Александра Македонского, был жрецом Бела и черпал из архивов вавилонских храмов. Он говорит: «Первоначальным богом является Бел, а первоначальной богиней Оморока (Море); но наряду с ними существовали еще и другие боги. Бел разрезал посередине Омороку, чтобы сделать из ее частей небо и землю. Затем он отрезал голову самому себе, и из капель его божественной кро-

---

<sup>7</sup> *Sanchuniathonis Fragm.*, ed. Rich. Cumberland. London 1720, 8; переведено на немецкий язык И.П. Касселем. Магдеб. 1785, 8, стр. 1–4.

ви возник человеческий род. После сотворения человека Бел прогнал тьму, отделил друг от друга небо и землю и придал миру более естественную форму. Так как отдельные области земли казались ему еще недостаточно населенными, то он заставил другого бога совершить над самим собою насилие, и из его крови было порождено еще больше людей и других животных пород. Люди жили вначале дико и некультурно, пока чудовище» (Берозий называет это чудовище Оаннесом) «не объединило их в одно государство, не обучило их искусствам и наукам и вообще не воспитало их к человечности. Для этой цели чудовище выходило из моря при восходе солнца, а при заходе скрывалось снова под волнами».

*Во-вторых*, мифология может также притязать на признание ее некоторого рода философствованием. Существовали философы, пользовавшиеся *мифологической формой*, чтобы сделать свои философемы более доступными фантазии, так что содержанием мифа служила у них мысль. Но в древних мифах миф не есть лишь покров; в них дело не обстоит так, что сначала была мысль и ее только прикрыли формой мифа. В нашем рефлектирующем способе мышления это может случиться, но первоначальная поэзия не исходила из разделения прозы и поэзии. Когда философы пользовались мифами, то большей частью это происходило так, что сначала им приходила в голову мысль, а затем они искали соответствующего ей образа; так, например, у Платона мы встречаем много прекрасных мифов. Другие философы тоже созда-

вали мифы; так, например, поступает Якоби, философствующий в рамках христианской религии и высказывающий таким образом самые спекулятивные мысли. Но эта форма не подходяща для философии; мысль, имеющая самое себя своим предметом, должна подняться также до своей формы, до формы мысли. Платона часто высоко ценят за его мифы; они, якобы, показывают, что он был гениальнее других философов. Обыкновенно полагают, что мифы Платона лучше абстрактного способа изложения, и, несомненно, нужно признать, что изложение Платона прекрасно. Но если ближе присмотреться, то мы увидим, что эта форма изложения обнаруживает частью бессилие, неспособность выражаться в форме чистой мысли, частью же Платон употребляет форму мифа только в введении; там же, где дело идет о главной сути, он выражается иначе; в «Пармениде», например, выражены простые определения мысли без всяких образов. Для вне стоящих эти мифы, разумеется, приносят пользу, так как в них Платон спускается со спекулятивных высот, чтобы дать более доступное представление; но ценность Платона заключается не в мифах. Если мысль уже настолько окрепла, что может давать себе существование в самой себе, в своей стихии, то миф представляет собою тогда излишнее украшение, не приносящее пользу философии. Часто читатели хватаются лишь за эти мифы. Аристотеля, например, часто понимали ошибочно потому, что он кое-где вставляет сравнения; сравнение не может вполне соответствовать мысли,



оно всегда содержит в себе еще кое-что. Неумение представить мысль как мысль обнаруживается в том, что прибегают к вспомогательному средству, — выражают ее в чувственной форме. Миф не имеет также своей целью скрыть мысль; цель мифа, скорее, заключается в лучшем выражении мысли, в ее раскрытии. Этот способ выражения, символ, разумеется, несовершенен; кто скрывает мысль в символе, тот ею еще не обладает, ибо мысль есть самооткровение, и миф, следовательно, не является адекватной средой для мысли. Аристотель (*Metaphys.*, III, 4) говорит: «о тех, которые философствуют мифически, не стоит серьезно разговаривать»; миф не представляет собою той формы, в которой можно излагать мысль, он является лишь второстепенным способом изложения.

К мифу примыкает в этом отношении другой родственный способ изложения всеобщего содержания: изложение посредством *чисел, линий, геометрических фигур*; они образны, но не конкретно образны, подобно мифам. Так, например, можно сказать: вечность есть круг, змея, кусающая свой собственный хвост; это — лишь образ, но дух не нуждается в таком символе. Существуют народы, придерживающиеся этого способа изложения, но с такими формами далеко не уйдешь. Можно, правда, выражать в этой форме абстрактнейшие определения, но если пожелаем двинуться дальше, получится путаница. Подобно тому как у масонов существуют символы, слывающие глубокой мудростью, — они глубоки,

как называют глубоким колодезь, дна которого мы не можем видеть, — так человеку представляется глубоким то, что сокрыто; ему кажется, что там скрывается нечто глубокое. Но если оно сокрыто, то может случиться, что там ничего и нет, как, например, у масонов, у которых в том, что у них совершенно сокрыто (как для посторонних, так и для многих, находящихся внутри), нет ничего замечательного в области наук и знаний и тем менее в области философии. Природа мысли состоит, наоборот, в самопроявлении; такова ее природа; ее сущность состоит в том, чтобы быть ясной: *проявление* не есть как бы состояние, которое может быть и может не быть, так что мысль, если она и не будет проявлена, еще останется мыслью, но проявление и есть само ее бытие. Числа, как мы это увидим при рассмотрении учения пифагорейцев, представляют собою неподходящую среду для постижения мысли; так, например, неподходящими являются у Пифагора  $\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$ ,  $\delta\nu\alpha\varsigma$ ,  $\tau\rho\iota\alpha\varsigma$  как единство, различие и единство единства и различия. В тройке, несомненно, сочетаются первые два числа посредством сложения; но такая связь есть самая дурная форма единства. Число три выступает в религии более глубоким образом как триединство, а в философии — как понятие; *счисление* же есть дурная манера. Таким же предрассудком является представление, будто бы пространственные конфигурации способны служить выражением абсолютного. Говорят также о философии китайцев, Фу-си, в которой мысль излагается посредством чисел.

Однако китайцы объясняли свои символы, выявляя, следовательно, определение. Всеобщие простые абстракции предносились уму всех народов, достигших некоторой духовной культуры.

*В-третьих*, мы должны еще заметить, что религия, как таковая, а не только представленная в форме искусства и, в частности, в форме поэзии, содержит в себе *действительные мысли*. У поэтов, искусство которых имеет своим элементом язык, мы находим всегда глубокие, всеобщие мысли о существенном. В особенности в индусской религии такие мысли определенно высказываются, но и у индусов все перемешано. Говорят поэтому, что у таких народов была и философия в собственном смысле; но наиболее интересные всеобщие мысли в индусских книгах ограничиваются абстрактнейшим представлением о возникновении и исчезновении, о круговороте в этом процессе. Известен, например, образ Феникса; он к нам пришел с Востока. Так, например, мы находим у древних мысли о жизни и смерти, о переходе бытия в небытие; из жизни рождается смерть, а из смерти жизнь; в бытии, в положительном, уже содержится отрицательное. Отрицательное точно так же уже само содержит в себе положительное; всякое изменение, всякий жизненный процесс состоит в этом. Но такие мысли встречаются лишь случайно, и мы их не должны поэтому принимать за настоящие философы. Философия имеется лишь там, где мысль, как таковая, делается абсолютной основой и корнем всего остального.

го, а в изложениях, подобных индусским, этого нет.

Философия не мыслит о предмете, который лежит в основании в качестве субстрата, еще до того, как она его мыслит; самым ее содержанием уже служит мысль, та всеобщая мысль, которая непременно должна быть чем-то невыводимым, первоначальным; иначе говоря, абсолютное в философии должно существовать *как* мысль. В греческой религии мы находим определение мысли: «вечная необходимость»; это – абсолютное, совершенно всеобщее отношение. Но эта мысль имеет наряду с собою еще субъекты, она выражает лишь отношение; необходимости не слывет наиболее истинным, всеобъемлющим бытием. Мы, следовательно, не должны рассматривать и этого способа рассуждения. Мы могли бы, таким образом, говорить о философии Еврипида, Шиллера, Гете. Но все подобные мысли или общие способы представления о наиболее истинном, о назначении человека, о моральном и т. д. частью высказаны лишь мимоходом, частью же они не получили своеобразной формы мысли, в которой высказанное таким образом представляет собою последнюю сущность абсолютного.

## **γ. Явные философемы в религии**

Наконец, нас не касается также и *философия*, которую мы находим *в той или другой религии*. Не только в индусской религии, но и у отцов церкви и схоластиков мы находим глубокие спекулятивные мысли о природе бога. В истории дог-

матики важно и интересно знакомиться с такими мыслями, но в историю философии они не входят. Схоластиков, однако, мы должны больше принимать во внимание, чем отцов церкви. Последние были, правда, крупными философами, которым христианство очень многим обязано своим развитием; но их спекулятивные мысли принадлежат частью другим системам философии и постольку должны быть рассмотрены отдельно, например в связи с платоновской философией, частью же они имеют своим источником спекулятивное содержание самой религии, которое в качестве церковного учения лежит в ее основании как уже само по себе истинное и принадлежит прежде всего области веры. Эти мысли основываются, следовательно, на некоторой предпосылке, а не на мысли; они представляют собою не столько философию в собственном смысле, т. е. мысль, опирающуюся на самое себя, сколько представление, которое уже заранее твердо установлено и которым пользуются для подкрепления веры, причем безразлично, пользуются ли им для опровержения других представлений и философем или для философской защиты собственного религиозного учения против них. Мысль, таким образом, не познает себя в них последним, абсолютной вершиной содержания, изнутри определяющей себя мыслью. Если поэтому отцы церкви и мыслили очень спекулятивно в пределах церковных учений, так как содержание христианской религии может быть понято лишь спекулятивно, то все же последним оправданием этого содержания было

не мышление как таковое, а учение церкви. Здесь философское учение заключено в твердо установленный догмат, а не выступает как свободно исходящее из себя мышление. Точно так же и у схоластиков мысль не конструируется из себя, а связана с предпосылками; и, опираясь на них, она, правда, уже больше основывается на себе, но вместе с тем никогда не противоречит учению церкви. Мышление и это учение должны были согласоваться друг с другом и, действительно, согласовались, так как мышление должно было доказать само из себя то, что церковью уже было признано истинным.

## **с. Отделение философского знания от популярной философии**

Из двух родственных философии сфер, как мы установили выше, одна, частные науки, не может, с нашей точки зрения, быть причисленной к философии, так как она обладает тем недостатком, что, как самостоятельное введение и самостоятельное мышление, погруженное в конечный материал, как стремление к познанию конечного, она имеет общим с философией не содержание, а лишь формальный субъективный момент; вторая сфера, религия, страдает тем недостатком, что имеет общим с философией лишь содержание, объективный момент, самостоятельное же мышление не является ее существенным моментом, и предмет представляется в ней в образной форме; иначе говоря, он историчен.

Философия требует единства и взаимопроникания этих двух сторон; она соединяет в себе два момента человеческой жизни: праздник жизни, когда человек смиренно отказывается от себя самого, и будни, когда человек стоит на своих ногах, является хозяином и действует согласно своим интересам. Есть нечто третье, как будто соединяющее в себе оба момента; это – *популярная философия*. Она занимается всеобщими предметами, философствует о боге и мире, а мышление, кроме того, деятельно познает в ней эти предметы. Но и эту философию мы должны оставить в стороне. К ней мы должны причислить произведения Цицерона; они содержат в себе философствование, имеющее свое законное место и высказывающее много превосходного. Цицерон обладал многообразным жизненным и душевным опытом и почерпнул из него истину, познав на опыте, как все совершается в мире; с тонким умом он высказывается о величайших делах человека и поэтому останется очень любимым писателем. Можно, с другой стороны, включить в эту категорию фантазеров-мистиков. Они высказывают свое глубокое благочестие, приобрели многообразный опыт в высших областях: они умеют выразить возвышеннейшее содержание, и их изложение может быть очень привлекательным; так, например, мы находим в произведениях Паскаля и в особенности в его «Pensées» глубочайшие взгляды.

Но эта философия страдает еще тем недостатком, что последнее, на что она ссылается (как, например, в новей-

шее время), является чем-то врожденным человеку; на такие утверждения Цицерон очень щедр. Теперь говорят о нравственном инстинкте, но называют этот инстинкт *чувством*; так, например, религия зиждется, якобы, не на объективном основании, а на религиозном *чувстве*, так как ее последним основанием является непосредственное сознание человеком бога. Цицерон часто употребляет выражение *consensus gentium*; эта ссылка более или менее опускается в новейшее время, так как субъект не должен основываться ни на чем другом, кроме как на себе. Прежде всего прибегают к чувству, и уже затем приходит рассуждение, основанное на доводах, но последние сами могут апеллировать лишь к непосредственному. Здесь, правда, требуют самостоятельного мышления, и содержание тоже черпается из самости, но мы должны исключить из философии также и этот способ философствования, ибо источник, из которого черпается содержание, того же рода, как в первых двух сферах. В конечных науках источником является природа, в религии – дух. Но этот последний источник есть авторитет, содержание дано, и благоговейное настроение упраздняет этот внешний характер лишь на один момент. В популярной философии источником являются сердце, влечения, задатки, наше природное бытие, мое чувство права, бог; содержание имеется лишь в природной форме. В чувстве я, правда, имею все, но ведь в мифологии тоже имеется всякое содержание; в обоих, однако, оно имеется не в истинной форме. В законах, в уче-



нии религии это содержание все же осознается более определенным образом, между тем как в чувстве к содержанию всегда примешивается субъективный произвол.

### **3. Начало философии и ее истории**

Мы определили понятие философии как мысль, которая в качестве всеобщего содержания есть все сущее. История философии, значит, покажет нам, как эти определения выступают в этом содержании последовательно друг за другом. Пока же мы ставим лишь вопрос, где начинается философия и ее история.

#### **а. Свобода мышления как условие появления философии**

Общим ответом на этот вопрос является, согласно выше-сказанному, следующее: философия начинается там, где всеобщее понимается как всеобъемлющее сущее, или, иначе говоря, там, где сущее постигается всеобщим образом, где выступает мышление мышления. Где же это произошло? Где это началось? В этом состоит историческая сторона вопроса. Мышление должно существовать для себя, получить существование в своей свободе, оторваться от природного и выйти из созерцательной погруженности; она должна, как свободная, войти в себя и таким образом достигнуть созна-

ния свободы. Началом философии в собственном смысле мы должны признать тот момент, когда абсолютное уже больше не существует как представление и когда свободная мысль не только мыслит абсолютное, но и постигает его идею, т. е. когда мысль постигает бытие (которое может быть также и самой мыслью), познаваемое ею как сущность вещей, как абсолютную целостность и как имманентную сущность всего на свете, — постигаемое ею, следовательно, как мысль, хотя бы оно и выступало как внешнее бытие. Таким образом, простое нечувственное существо, которое иудеи мыслили как бога (ибо всякая религия есть мышление), не есть предмет философии; предметом философии является, например, положение: «сущность, или первоначало, вещей есть вода, огонь, мысль».

Это всеобщее определение, мышление, полагающее само себя, есть абстрактная определенность: оно есть начало философии, но это начало есть вместе с тем нечто историческое, конкретный образ народа, принцип которого составляет то, о чем мы уже говорили выше. Если мы говорили, что для появления философии необходимо сознание свободы, то этот принцип должен лежать в основании характера народа, у которого философия получила начало. Народ, обладающий этим сознанием свободы, основывает свое существование на этом принципе, так как законодательство и все состояние народа имеет свое основание лишь в понятии, которое дух составляет о себе, в категориях, которыми он об-

ладает. С практической стороны с этим связан расцвет *действительной политической* свободы; последняя появляется лишь там, где самостоятельный индивидуум, как индивидуум, знает себя всеобщим и существенным, где он обладает бесконечной ценностью, или, иначе говоря, там, где субъект достиг сознания личности и, следовательно, хочет без дальнейшего быть признанным самим по себе. Свободная философская мысль находится непосредственно в следующей связи с практической свободой: как первая есть мышление абсолютного, всеобщего и существенного предмета, так и вторая, мысля себя, сообщает себе определение всеобщего. Мыслить означает вообще облечь нечто в форму всеобщности, так что мысль, во-первых, делает своим предметом всеобщее или, иначе выражаясь, определяет предметное, единичность вещей природы, находящихся в чувственном сознании, как всеобщее, как объективную мысль; и, во-вторых, нужно, чтобы, познавая и зная теперь это объективное и бесконечное всеобщее, я вместе с тем сам оставался и продолжал стоять по отношению к нему на точке зрения предметности.

Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй. Так как дух, если он хочет философствовать, должен расстаться со своим естественным волнением и погруженностью в материю, то он еще не может это сделать

в том образе, с которого мировой дух начинает и который предшествует ступени этого разделения. Эта ступень единства духа с природой, которая, в качестве непосредственной, не представляет собою истинного и совершенного состояния, есть вообще сущность Востока; философия поэтому начинается лишь в греческом мире.

## **в. Исключение Востока и его философии**

Об этом первом образе надо дать некоторые разъяснения. Так как дух, как сознающий и волящий, является в нем лишь вождедеющим, то самосознание находится еще на своей первой ступени, на которой круг его представлений и хотений конечен. Так как здесь интеллект конечен, то его цели еще не являются сами по себе всеобщими; если же, напротив, народ хочет нравственного, если он обладает правовыми законами, то в основании его хотения лежит характер всеобщности. Последняя предполагает, что дух окреп, благодаря чему он начинает быть свободным, ибо всеобщее хотение, как отношение мысли к мысли и к всеобщему, содержит в себе мышление, находящееся у самого себя. Если поэтому народ хочет свободы, он подчиняет свои вождеделения всеобщим законам, между тем как до того предметом хотения было лишь особенное. Конечность воли составляет свойство восточных народов, так как воля у них еще не постигла себя как всеобщее, ибо мысль у них еще не свободна для себя. Так, например,

у них существует лишь сословие господ и сословие рабов, и в этой сфере деспотизма страх является вообще господствующей категорией. Ибо, так как воля еще не свободна от конечного, она может быть включена в него, причем последнее может быть положено отрицательно; это чувство отрицания, чувство, что чего-то нельзя выдержать, есть, именно, *страх*, а свобода, напротив, состоит в том, чтобы быть не в конечном, а в для-себя-бытии, которое не может подвергаться воздействиям извне. Религия восточных народов необходимо носит тот же характер, так как страх господень есть главный момент, дальше которого нельзя идти. «Страх господень начало премудрости», правильное, правда, положение; человек должен начать с того, чтобы знать конечные цели в отрицательном определении. Но человек должен также преодолеть страх путем отказа от конечных целей; удовлетворение же, доставляемое религией восточных народов, само связано с конечным, так как главные виды примирения суть формы природы, которые олицетворяются и служат предметом поклонения.

Восточное сознание, правда, поднимается выше природного содержания и возносится к бесконечному, но перед лицом силы, которой страшится индивидуум, оно знает себя лишь чем-то случайным. Эта зависимость может принять две формы и даже необходимо должна переходить от одной крайности к другой: конечное, существующее для сознания, может обладать формой конечного как конечного, или стать

бесконечным, которое, однако, есть лишь абстракция. Человек, живущий в страхе, и человек, властвующий над людьми посредством страха, находятся оба на одной и той же ступени; они разнятся между собою лишь тем, что один обладает большей энергией воли, которая может дойти до того, чтобы пожертвовать всем конечным для особенной цели. Деспот исполняет свои капризы, и эти капризы бывают иногда и хорошие, но он их исполняет не как закон, а как свой произвол; от пассивности воли, рабства, совершается в практической жизни переход к энергии воли, которая, однако, тоже есть лишь произвол. Точно так же мы находим и в религии, что погруженность в глубочайшую чувственность признается служением богу, а затем мы встречаем также у восточных народов бегство в пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции; так, например, индусы смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания, кроме как знания абстракции; содержание этого знания есть, таким образом, нечто совершенно конечное. Это, следовательно, не почва для свободы.

Дух, правда, зарождается на Востоке, но дело там еще обстоит так, что субъект не существует как личность, а пребывает в объективно-субстанциальном (которое представляют себе частью сверхчувственным, частью же и более матери-

альным) и выступает как отрицательное и преходящее. На Востоке представляют себе высочайшее состояние, которого может достигнуть индивидуальность, а именно вечное блаженство, как *погруженность* в субстанцию, как исчезновение сознания и, значит, также и исчезновение различия между субстанцией и индивидуальностью, – представляют себе, следовательно, как уничтожение; здесь поэтому имеет место бездуховное отношение, так как высочайшим состоянием является здесь отсутствие сознания. Поскольку же человек не достиг этого блаженства, а является отдельно существующим индивидуумом, отличным от всеобщей субстанции, постольку он – вне единства, не имеет никакой ценности и в качестве случайного и бесправного есть лишь конечное; он оказывается, таким образом, определяемым природой, например, в *кастах*. Воля здесь – не субстанциальная воля, она есть произвол, предоставленный внешней и внутренней случайности, так как лишь субстанция есть утвердительное. Тем самым здесь не исключены, правда, благородство души, величие, возвышенность характера, но они существуют лишь как определения природы, или произвол, а не в объективных определениях нравственности и законности, которые все должны уважать, которые для всех имеют силу и в чем именно поэтому все пользуются признанием. Восточный субъект обладает, таким образом, преимуществом независимости, потому что на Востоке нет ничего твердого; сколь неопределенна субстанция восточных людей, столь

же неопределенным, свободным и независимым может быть также и их характер. То, что для нас представляет собою право и нравственность, существует также и там в государстве, но оно носит там субстанциальный, природный, патриархальный характер, а не характер субъективной свободы. Не существует совести, не существует морали, все есть лишь порядок природы, который позволяет существовать наряду с самым дурным также и величайшему благородству.

Следствием этого является то, что здесь философское познание не может иметь места. Такое познание носит характер знания субстанции, абсолютно всеобщего, которое, хотя я его мыслю и развиваю, все же остается по отношению ко мне самостоятельно существующим предметом и которое, хотя оно признается мною субстанциальным, все же, поскольку я его мыслю, есть мое, в котором я вместе с тем обладаю своим определением, т. е. утвердительно сохранен. Таким образом, мои мысли суть не только субъективные определения, не только, следовательно, *мнения*; но в такой же мере, в какой они суть мои мысли, они суть также мысли об объективном или, иначе говоря, субстанциальные мысли. Восточную мысль следует, таким образом, исключить из истории философии, но я все же сделаю о ней несколько замечаний. Раньше я совершенно обходил ее молчанием<sup>8</sup>, ибо лишь с недавнего времени мы получили возможность судить о ней.

---

<sup>8</sup> Именно, в лекциях, предшествовавших тем, которые были прочитаны в зимнем семестре 1825–1826 года.



В былые времена очень превозносили индусскую мудрость, не зная, в чем она состоит; лишь теперь мы это знаем, и она, естественно, оказалась соответствующей общему характеру Востока.

## с. Начало философии в Греции

Философия в собственном смысле начинается на Западе. Лишь на Западе восходит эта свобода самосознания; природное сознание исчезает внутрь себя, и тем самым дух погружается в себя. В блеске Востока индивидуум только исчезает; лишь на Западе свет превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир. Блаженство Запада поэтому тем определеннее, что субъект как таковой в нем сохраняется и продолжает существовать в субстанциальном; ибо единичный дух постигает свое бытие как всеобщее, а всеобщность есть именно это отношение к себе. Это бытие у себя, этот характер личности и бесконечности «я» составляет бытие духа. Таков он *есть*, и он не может быть другим. Что народ знает себя свободным и существует лишь как всеобщее, это-то и составляет его бытие, принцип всей его нравственной и всякой другой жизни. Мы знаем, например, наше существенное бытие лишь таким, что личная свобода есть основное его условие, и мы, следовательно, не можем быть рабами; если голый произвол государя был бы законом и он хотел бы ввести рабство, то

у нас было бы сознание, что это не осуществится. Быть сонливыми, жить, быть чиновниками – это не есть наше существенное бытие; но не быть рабами – в этом как раз и состоит наше существенное бытие; это получило значение естественного бытия. Таким образом, мы на Западе находимся на почве подлинной философии.

Так как в своих побуждениях я зависим от другого, вкладываю свое бытие в некую особенность, то я, каков я существую, не адекватен себе, ибо я есмь «я», совершенно всеобщее, но находящееся в плену страсти. Это – произвол, или формальная свобода, имеющая своим содержанием побуждение. Цель истинной воли благое, правое, – то, в чем я свободен, представляю собою всеобщее, и другие суть тоже свободны, суть тоже «я», равны мне; следовательно, то, в чем полагается отношение свободного к свободному, и, значит, существенные законы, определение всеобщей воли, правопорядок, – эту свободу мы находим впервые только у греческого народа. Поэтому здесь начинается философия.

В Греции мы видим расцвет действительной свободы, но свободы, существующей вместе с тем в определенной форме и к тому же ограниченной, так как еще существовали рабы и государства были основаны на рабстве. Свободу на Востоке, в Греции, в германском мире мы можем пока поверхностно определить в следующих абстракциях: на Востоке лишь один свободен, свободен лишь деспот; в Греции некоторые свободны; в германской жизни имеет силу положение, что

все свободны, т. е. что *человек свободен в качестве человека*. Но так как на Востоке один тоже не может быть свободен, ибо его свобода предполагает, что другие тоже противостоят ему как свободные, то там имеет место лишь вождение, произвол, формальная свобода. Так как в Греции имеется частное суждение, то афинянин, спартанец, правда, является свободным, но не свободны мессенцы и илоты. Мы должны понять, в чем заключается основание того, что только «некоторые свободны»; этим определяются особенные видоизменения греческого воззрения, которое мы должны рассмотреть в его отношении к истории философии. Рассмотрение нами этих различий означает не что иное, как переход к разделению истории философии на периоды.

# **С. Деление на периоды, источники, способ рассмотрения истории философии**

## **1. Разделение истории философии на периоды**

Так как мы ведем исследование научно, то само это деление на периоды должно оказаться необходимым. В общем мы, собственно говоря, должны различать две эпохи истории философии, делить ее на греческую философию и германскую, подобно тому как мы делим искусство на античное и современное. Германская философия есть философия внутри христианства, поскольку германские народы восприняли последнее. Все христианско-европейские народы, поскольку они входят в мир науки, обладают германской культурой, ибо Италия, Испания, Франция, Англия и т. п. получили новый вид благодаря германским народам. Греческая культура продолжается также и в римском мире, и, таким образом, мы должны говорить о философии на почве римского мира; но римляне не создали своей особой философии, точно так же, как у них не было своих особых поэтов. Они лишь воспринимали и подражали другим, хотя это подражание часто и

было очень остроумным; даже их религия произошла из греческой религии, и ее своеобразные черты не делают ее более близкой к философии и искусству, а делают ее менее философичной и менее художественной.

Мы должны теперь указать более точные определения этих двух главных, противоположных друг другу типов философии. Греческий мир развил мысль, доведя ее до *идеи*, христианско-германский мир понимал, напротив, мысль как *дух*; идея и дух, вот в чем, следовательно, состоит различие. Точнее, ход этой эволюции был таков. Так как еще не определенное и непосредственное, всеобщее, бог, бытие, объективная мысль, *ревниво* не допускающая ничего наряду с собою, есть субстанциальная основа всякой философии, основа неизменяющаяся и лишь глубже идущая в себя, проявляющаяся и осознающая себя посредством этого развития определений, то мы можем обозначить особенный характер развития в *первом* периоде философии как наивное выведение определений, фигураций, абстрактных качеств из простого основания, которое в себе уже содержит все.

*Второй* ступенью на этой всеобщей основе является объединение этих выявленных таким образом определений в идеальное конкретное единство в форме субъективности. Определения, выведенные на первой ступени развития, были именно, в качестве непосредственных, еще абстракциями; теперь же абсолютное должно быть понимаемо как само себя бесконечно определяющее всеобщее, как деятельная

мысль, а не как всеобщее в данной определенности. Таким образом, оно положено как целостность определений, как конкретная единичность. Анаксагор с его *vous* и еще больше Сократ кладут начало, таким образом, субъективной целостности, в которой мышление уловляет себя и мыслящая деятельность является основой.

На *третьей* ступени эта сначала абстрактная целостность, реализуясь посредством деятельной, определяющей, отличающей мысли, полагает себя в своих различных определениях, которые в качестве идеализованных принадлежат ей. Так как эти определения содержатся в единстве нераздельными и, следовательно, каждое содержащееся в этом единстве определение есть также и другое, то эти противоположные моменты сами возводятся в целостность. Совершенно всеобщими формами противоположности являются всеобщее и единичное или, в другой форме, мышление как таковое и внешняя реальность, ощущение, восприятие. Понятие есть единство всеобщего и особенного; так как оба сами полагаются как конкретные внутри себя, то всеобщее есть в самом себе единство всеобщности и особенности, и то же самое верно относительно особенности. Единство положено, таким образом, в обеих формах, и абстрактные моменты могут быть реализованы лишь через само это единство. Здесь, таким образом, получилось следующее: каждое из этих различий возводится в целостную систему; эти системы выступают друг против друга как стоическая и эпикурейская фи-

лософия. Совершенно конкретным всеобщим теперь является *дух*, совершенно конкретным единичным – природа. В стоицизме чистое мышление развивается в целостность; если мы сделаем целостностью другую сторону, противостоящую духу, природное бытие, ощущение, то мы получим эпикуреизм. Каждое определение развито в мыслительную целостность, и, согласно наивному методу, господствующему в этой сфере, эти принципы представляются существующими сами по себе, самостоятельно, как две системы философии, приходящие в столкновение друг с другом. *В себе* эти принципы тождественны, но они относятся друг к другу как противоположные, и идея, как знаемая идея, также выступает в односторонней определенности.

Высшей ступенью является затем соединение этих различий. Это соединение может произойти посредством уничтожения, в скептицизме; но высшим соединением является утвердительное соединение, идея в связи с понятием. Если понятие есть, таким образом, всеобщее, определяющее-ся далее внутри себя, но все же остающееся при этом в своем единстве, в идеальности и прозрачности своих не становящихся самостоятельными определений; если дальнейшей ступенью является, напротив, реальность понятия, в которой сами различия делаются целостными, то *четвертой* ступенью является объединение идеи, в котором стираются все эти различия, как целостности, и все же вместе с тем остаются в едином конкретном единстве понятия. Это объединение

происходит сначала наивно, так как сам идеал понимается как существующий лишь в элементе всеобщности.

До этой идеи дошел греческий мир и развил, таким образом, идеальный интеллектуальный мир, а этот последний шаг сделала александрийская философия, которая завершила греческую философию и, таким образом, достигла своего назначения. Если описать этот процесс образно, то А) мышление а) вообще абстрактно, подобно всеобщему или абсолютному пространству, под которым ведь часто понимают также и пустое пространство; б) затем появляются простейшие пространственные определения, где мы начинаем с точки, чтобы перейти к линии и углу; третьим является их соединение в треугольник, который, хотя и конкретен, все же не выходит за пределы этого абстрактного элемента плоскости и, следовательно, есть лишь первая, еще формальная целостность, ограничение; оно соответствует Анаксагоровскому  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\acute{\upsilon}$ . В) Дальнейшей ступенью является то, что каждая из замыкающих линий треугольника делается плоскостью, так что каждая из них развивается в целостный треугольник, сама становится той целой фигурой, составной частью которой она была раньше; это – такая реализация в сторонах целого, какую мы видим в скептицизме или в стоицизме. С) Последней стадией является сочетание этих плоскостей или сторон треугольника в некое тело, в целостность; только тело есть совершенное пространственное определение, и это есть удвоение треугольника; но, поскольку лежащий в основании



треугольник находится вне пирамиды, это пример неподходящий.

Заключительная стадия греческой философии в лице неоплатоников представляет собою завершенное царство мысли, блаженства, некий в себе сущий мир идеалов, который, однако, не действителен, так как целое пребывает лишь в элементе всеобщности. Этому миру еще не достаёт единичности как таковой, представляющей собою существенный момент понятия; для действительности требуется, чтобы в тождестве обеих сторон идеи самостоятельная целостность была положена так же, как и отрицательная целостность. Лишь посредством этого для себя сущего отрицания, которое есть абсолютная субъективность, идея впервые возводится в дух. Дух есть субъективность, т. е. знание себя; он существует как дух лишь тогда, когда знает, как целостность, то, что является его предметом, — а им является он сам, — и когда он есть для себя целостность. Т. е. два треугольника призмы, верхний и нижний, не должны быть двумя треугольниками, как бы удвоенными, а должны быть во взаимно проникающем единстве, или, иначе говоря, вместе с телом возникает различие между центром и остальной телесной периферией. Эта противоположность реальной телесности центру, как простому, теперь выступает наружу. Целостность есть объединение центра и субстанциальности, но не наивное объединение, а такое объединение, в котором субъективное знает себя субъективным в противоположность объ-

ективному и субстанциальному. Таким образом, идея есть эта целостность, и знающая себя идея существенно отлична от субстанциальности; первая полагает себя для себя, но таким образом, что она, как таковая, мыслится сама по себе, субстанциально. Субъективная идея сначала лишь формальна; но она есть реальная *возможность* субстанциального, в себе-всеобщего, и она обладает определением самореализации и полагания себя тождественной с субстанцией. Благодаря этой субъективности и отрицательному единству, благодаря этой *абсолютной отрицательности* этот идеал не есть уже больше предмет для нас, а есть предмет сам для себя; этот принцип появился в христианском мире. В принципе нового времени субъект, таким образом, становится свободным для себя; человек становится свободным как человек, и с этим связано представление, что так как он – дух, то он посредством заложенного в нем зачатка имеет своим бесконечным назначением стать субстанциальным. Бога мы знаем как дух, удвояющий себя для самого себя, но в равной мере снимающий это различие для того, чтобы в последнем быть для себя и у себя. Дело мира состоит вообще в том, чтобы примириться с духом, познать себя в нем; это – дело германского мира. Начало этого дела имеется в религии, представляющей собою созерцание этого принципа, как действительного наличного бытия, и веру в этот принцип прежде, чем достигается познание этого принципа. В христианской религии этот принцип содержится не только как чувство и

представление; в ней предполагается, что человек, в качестве человека, предназначен к вечному блаженству, что он есть предмет божественной благодати, божественного милосердия, божественного интереса, т. е. что человек обладает абсолютно бесконечной ценностью, и ближе всего это воззрение содержится в *открытом* людям Христом догмате об единстве божественной и человеческой природы, догмате, согласно которому субъективная и объективная идеи, человек и бог, едины суть. В другой форме мы находим это воззрение в древнем рассказе о грехопадении, согласно которому змей не обманул человека, ибо бог говорит: «Вот Адам стал, как один из нас, он знает добро и зло». Для нас важно это единство субъективного принципа и субстанциальности; процесс духа состоит в том, что эта субъективная единица или это для-себя-бытие субъекта совлекает с себя свой непосредственный способ бытия и полагает себя тождественным с субстанциальным. Эта цель человека провозглашена высшим совершенством. Мы видим из этого, что религиозные представления и спекуляция не так далеки друг от друга, как это обыкновенно думают, и я привожу эти представления, чтобы мы их не стыдились, если мы их придерживаемся; если же мы сами стали выше их, то я привожу их для того, чтобы нам не было стыдно за наших предков прежних христианских времен, которые так высоко ставили эти представления.

Основой философии, развившейся в христианском мире,

является, согласно этому, воззрение, что существуют две целостности, – удвоение субстанций, которое, однако, теперь таково, что эти две целостности уже не вне друг друга, а требуются лишь в их отношении друг к другу. Если раньше стоицизм и эпикуреизм, отрицательностью которых был скептицизм, выступали самостоятельно и, наконец, имела также место в себе суцая всеобщность их обоих, то теперь мы знаем эти моменты как различные целостности, и все же они должны быть положены в своей противоположности как одно. Здесь мы имеем спекулятивную идею в собственном смысле, понятие в его определениях, каждое из которых реализовано в целостность и без остатка соотносится с другим. Перед нами, следовательно, две идеи: субъективная идея как знание и затем субстанциальная, конкретная идея; и задача современной философии состоит в развитии и совершенствовании этого принципа, дабы было достигнуто осознание его мыслью. В этой философии мы имеем определения, носящие более конкретный характер, чем определения древней философии. Эта противоположность, до которой заострились обе стороны, понятая в своем наиболее всеобщем значении, есть противоположность между мышлением и бытием, между индивидуальностью и субстанциальностью, так что в самом субъекте его свобода снова находится в круге необходимости; это – противоположность между субъектом и объектом, природой и духом, поскольку именно последний, как конечный, противоположен природе.

Греческое философствование *наивно* потому, что оно *еще не* принимает во внимание эту противоположность между бытием и мышлением, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие. Встречаются также ступени греческой философии, которые кажутся стоящими на той же точке зрения, что и христианские системы философии. Если, например, *софистическая, новоакадемическая и скептическая* философии вообще учат, что истина недоступна познанию, то могло бы казаться, что они совпадают с новейшими философиями субъективности в том, что все определения мысли носят *лишь* субъективный характер, причем это утверждение еще ничего не решает относительно того, соответствует ли им нечто объективное. Но здесь есть существенное различие. В древних системах философии, утверждавших, что мы знаем лишь *иллюзорный мир*, этим утверждением все и заканчивается; лишь по отношению к области практики новая академия и скептики допускали, что можно поступать справедливо, нравственно и рассудительно, делая в жизни правилом и масштабом даже видимость. Но, утверждая, что в основании лежит, таким образом, лишь видимость, они не утверждают вместе с тем, что есть также знание истинного и сущего, как это утверждают те философы нового времени, которые являются лишь субъективными идеалистами; у последних на заднем фоне имеется еще некоторое *в себе*, некоторое потустороннее, о котором можно знать не посредством мысли, не посредством

понятия. Это другое знание есть, как, например, у Якоби, *непосредственное знание, вера, созерцание*, страстное стремление к этому потустороннему. У древних философов не было такого страстного стремления, они, наоборот, чувствовали полное удовлетворение и спокойствие в той уверенности, что знание имеет своим предметом лишь видимость. Мы должны, следовательно, остерегаться смешения различных точек зрения, в противном случае мы впадем в заблуждение и, обманутые одинаковостью результатов, будем видеть в этих древних системах философии совершенно ту же определенность, которая характеризует современную субъективность. Так как при наивности древнего философствования видимость сама была всей сферой, то не существовало сомнения в том, что мы мыслим объективно.

Определенная противоположность, две стороны которой новое время существенно соотносит друг с другом в качестве целостностей, имеет также форму противоположности между разумом и верой, между собственным усмотрением и объективной истиной, которая должна быть воспринята без посредства собственного разума и даже с отодвиганием последнего на задний план и отказом от него. Эта вера может быть верою в *церковном* смысле, т. е. отвержением разума в пользу внутреннего откровения, которое называют теперь непосредственной достоверностью, или созерцанием, найденным в недрах души чувством. Противоположность между знанием, которое еще не должно развиваться, и

знанием, которое уже развилось внутри себя, вызывает особенный интерес. В обеих формах знания признается единство мышления, или субъективности, и истины, или объективности; только в первой форме говорится, что естественный человек знает истину, так как он непосредственно верит в нее, а во второй форме единство знания и истины, правда, признается, но вместе с тем признается в том смысле, что субъект поднимается выше непосредственного способа чувственного сознания и добывает себе истину лишь посредством мысли.

Конечной целью философии является абсолютное как дух, как всеобщее, которое, в качестве бесконечной благодати понятия, в своей реальности свободно отпускает от себя свои определения, полностью переходит в них и всецело общается себя им, так что они сами могут оставаться друг вне друга, безразличными друг к другу или даже могут бороться друг с другом; но это происходит так, что эти целостности суть лишь одно и тождественны – не только в себе, что представляло бы собою лишь наши рефлексии, а для себя; определения их различия сами для себя лишь идеализованы. Если, следовательно, можно выразить исходный пункт истории философии в формуле, что бог понимается как непосредственная, еще неразвитая всеобщность, и если цель этой истории – постижение абсолютного как духа и прослеживание, с точки зрения этого постижения, двух с половиной тысячелетней работы столь медлительного мирового духа – являет-

ся целью нашего времени, то это делает для нас легкой задачу перехода от одного определения к другому посредством обнаружения недостатка первого; однако в потоке истории это трудно.

Мы имеем, таким образом, в общем две философии: греческую и германскую. В последней мы должны различать два периода: период, в котором философия выступила формально в качестве философии, и период подготовки к новому времени. Германскую философию мы можем начинать лишь с того времени, когда она выступила в своеобразной форме как философия. Между первым периодом и новым временем лежит, как средний период, то брожение новой философии, которое, с одной стороны, не выходит за пределы субстанциальной сущности и не достигает формы, а, с другой стороны, разрабатывает мысль как простую, наперед принятую истину, так что еще не настало то время, когда эта мысль снова познает себя свободным основанием и источником истины. История философии распадается поэтому на три периода: период греческой философии, период средневековой философии и период философии нового времени. Первый период определен вообще мыслью, второй распадается на противоположность между сущностью и формальной рефлексией, а в основании третьего лежит понятие. Это не нужно понимать так, что греческая философия содержит в себе только мысли; она содержит в себе также понятия и идеи, равно как и новая философия начинает с — образующих, правда, дуа-



лизм – абстрактных мыслей.

Первый период: он начинается Фалесом приблизительно за 600 лет до Р.Х. и продолжается до расцвета неоплатоновской философии в III веке в лице Плотина и дальнейшего продолжения и развития этой философии Проклом в V веке, когда исчезает всякая философия. Неоплатоновская философия вошла позже в христианство, и многие философские учения в христианском мире имеют своей основой лишь эту философию. Первый период охватывает приблизительно тысячелетие, конец которого совпадает с переселением народов и падением Римской империи.

Второй период: средние века. Это – эпоха схоластиков; исторически следует также упомянуть об арабах и евреях, но преимущественно эта философия развивается внутри христианской церкви. Этот период охватывает свыше тысячи лет.

Третий период: философия нового времени выступила впервые самостоятельно лишь начиная с эпохи Тридцатилетней войны, и ее родоначальниками являются Бэкон, Яков Бёме и Декарт. (Последний начинает с суждения: *cogito ergo sum*). Этот период обнимает собою несколько веков; эта философия есть, таким образом, нечто еще новое.

## **2. Источники истории философии**

Источники носят здесь другой характер, чем источники

политической истории. В последних историографы являются источниками, которые, в свою очередь, имеют своими источниками деяния и речи самих индивидуумов, а неоригинальные историографы еще, кроме того, черпали свои сведения из вторых рук. Но всегда источниками являются историографы, которые уже облекли деяния в форму истории, т. е., в нашем случае, в форму представления, ибо слово «история» имеет двойкий смысл: с одной стороны, оно обозначает самые деяния и события, с другой же стороны – эти же деяния и события, поскольку они оформлены в представлениях для представления. В истории же философии, напротив, не историографы являются источниками, а самые деяния находятся перед нами; этими деяниями являются философские произведения, и, как таковые, они являются подлинными источниками; если мы желаем серьезно изучить историю философии, мы должны обратиться к самим этим источникам. Эти произведения, однако, слишком многочисленны для того, чтобы придерживаться только их при изучении истории философии. В отношении многих философов все же безусловно необходимо руководиться их собственными произведениями, но относительно некоторых периодов, источники которых не дошли до нас, – например, при изучении древнейшей греческой философии, – мы должны, конечно, опираться на историографов и других писателей. Существуют также другие периоды, по отношению к которым желательно, чтобы кто-нибудь другой прочитал за нас про-

изведения философов того времени и дал нам извлечения из них. Многие схоластики оставили после себя произведения, обнимающие собою 16, 24 и 26 фолиантов; тут же приходится держаться работы других. Многие философские произведения, кроме того, редки, и их поэтому трудно достать. Некоторые философы сохранили большею частью лишь историческое и литературное значение; мы можем поэтому по отношению к ним ограничиться компиляциями, в которых содержатся их учения. Наиболее замечательными произведениями по истории философии являются следующие (желающих получить более подробные справки я отсылаю к составленному А. Вендтом извлечению из «Истории философии» Теннемана, так как в мои намерения не входит дать здесь полную литературу предмета).

1. Одной из первых историй философии, замечательной лишь как опыт, является *The history of Philosophy by Thom. Stanley* (Lond. 1655; ed. III 1701); перевел на латинский язык *Godofr. Olearius* (Lipsiae 1711).

Этой историей теперь почти уже не пользуются; она содержит в себе лишь учения древних философских школ (которые трактуются как секты), как будто бы и не существовало никаких новых учений. В основании лежит обычное представление тогдашнего времени, что существуют лишь древние философские учения и что эпоха философии кончилась с возникновением христианства, как будто философия есть дело язычников и истину можно найти *лишь* в христианстве.

При этом проводится различие между истиной, почерпаемой из естественного разума в древних системах философии, и откровенной истиной христианской религии, в которой, таким образом, нет больше философии. В эпоху возрождения наук еще не существовало, правда, своеобразных философских систем, но в то время, когда жил Стэнли, они, во всяком случае, уже существовали; но собственные философские учения были еще слишком молоды, и старое поколение не питало к ним такого уважения, чтобы признавать их чем-то самостоятельным.

2. Jo. Jac. Bruckeri *Historia critica philosophiae*, 1742–1744, в четырех частях или пяти томах, так как вторая часть состоит из двух томов. Второе, неизмененное, но дополненное приложением издание вышло в 1766–1767 гг. в четырех частях, составляющих шесть томов; последний из них является дополнительным.

Это – многословная компиляция, не только черпающая из источников, но примешивающая, в соответствии с господствовавшей тогда модой, еще и свои размышления. Изложение, как мы выше видели на одном примере, в высшей степени неточно. Бруккер совершенно не историчен, а нигде не нужна такая историческая точность, как в истории философии. Это произведение представляет собою, таким образом, объемистый балласт. Извлечением из него является Jo. Jac. Bruckeri *Institutiones historiae philosophicae usui academicae juventutis adornatae*. Lipsiae 1747; второе издание вышло в

1756 г. в Лейпциге; третье издание, подготовленное Борном, вышло тоже в Лейпциге в 1790 г.

3. «Дух спекулятивной философии» Дитриха Тидемана. Марбург 1791–1797, в шести томах.

Политическую историю он излагает пространно, но без всякой живости, язык деревянный и аффектированный. Произведение в целом представляет собою печальную иллюстрацию того, что ученый профессор может всю свою жизнь заниматься изучением умозрительной философии и все же не иметь никакого представления об умозрении. Его *argumenta* к сочинениям Платона написаны в той же манере. В своем историческом сочинении он делает извлечения из философов, пока они продолжают оставаться простым резонированием; но когда он доходит до спекулятивного элемента, он начинает сердиться, объявляет все пустыми тонкостями и прерывает свое изложение словами, что мы лучше в этом разбираемся. Его заслугой является то, что он дает нам ценные извлечения из редких средневековых книг, из кабалистических и мистических произведений того времени.

4. Иоганн-Готлиб Буле, «Учебник по истории философии и критической литературы о ней» в восьми частях. Геттинген 1796–1804.

Древняя философия изложена непропорционально кратко; чем дальше Буле продвигается, тем подробнее становится его изложение. У него есть много хороших извлечений из редких книг, например из произведений Джордано Бруно,

находящихся в Геттингенской библиотеке.

5. Вильгельм-Готлиб Теннеман, «История философии» в одиннадцати частях. Лейпциг 1798–1819. Восьмая часть, излагающая *схоластическую* философию, состоит из двух томов.

Философские учения подробно излагаются, и системы нового времени лучше обработаны, чем древние системы. Философское учение нового времени легче излагать, потому что здесь нужно лишь сделать извлечение или даже прямо переводить, ибо мысли нам ближе. С древними философами дело обстоит иначе, так как они стоят на почве другой стадии понятия, и их поэтому также и труднее понять. Здесь часто случается, что древние учения превращаются в нечто более нам знакомое, и там, где Теннеман так поступает, он почти совершенно негоден. В изложении Аристотеля, например, недоразумение так велико, что Теннеман заставляет его говорить как раз противоположное тому, что он действительно говорил; если поэтому мы признаем аристотелевскими воззрения, противоположные тем, которые выдаются Теннеманом за учение Аристотеля, мы получим более правильное представление об аристотелевской философии. Теннеман при этом так честен, что помещает под текстом место из Аристотеля, так что оригинальный текст и перевод противоречат друг другу. Теннеман считает существенно важным, чтобы историограф не придерживался никакого определенного философского учения, и он хвалится этим; в сущности,

однако, он все же придерживается определенной системы: он критикист. Он хвалит философов, их рвение, их гений, но в конечном счете всех их порицает за один общий им всем недостаток, а именно за то, что они еще не были кантианцами, еще не исследовали источника познания, в результате какового исследования они пришли бы к выводу, что истина непознаваема.

Из учебников мы должны упомянуть о следующих трех:

1. Фридрих Аст, «Очерк истории философии», 1807; изд. 2-е 1825.

Написано в духе лучшей, преимущественно шеллинговской философии, но несколько запутанно; Аст несколько формально различает между идеальной и реальной философией.

2. Извлечение из Теннемана, сделанное геттингенским профессором Вендтом; издание 5-е, Лейпциг, 1829.

Прямо удивительно, что только не выдается здесь за философию, – безразлично, имеет ли оно какое-либо значение или нет; такие мнимые новые философские системы вырастают, как грибы из-под земли. Нет ничего легче, чем ухватиться за какой-нибудь принцип, но не надо думать, что этим всегда дается нечто новое и глубокое.

3. Больше всего следует рекомендовать книгу Рикснера, «Пособие по истории философии» в трех томах (Зульцбах, 1822–1823; изд. 2-е, исправленное, 1829). Я, однако, не утверждаю, что он удовлетворяет всем требованиям, кото-

рые можно предъявлять к истории философии. Некоторых сторон нельзя хвалить, но, бесспорно, целесообразны приложения к каждому тому, в которых даны главные места из произведений самих философов.

Чувствуется потребность в хрестоматиях, преимущественно из древних философов, и такие хрестоматии не были бы объемистыми, так как до нас дошло не очень много отрывков из сочинений философов, живших до Платона.

### **3. Характер изложения в нашей Истории философии**

Что касается всеобщей истории, то мы из внешней истории будем также сообщать об обстоятельствах жизни замечательных философов. Что же касается философских учений, то мы вообще будем говорить лишь о тех, принципы которых представляют собою шаг вперед и благодаря которым наука расширилась; таким образом, я оставлю в стороне много имен, о которых говорят в ученых произведениях, но которые мало дают в отношении философии. Историю распространения данного учения и его судьбы, а также тех философов, которые лишь преподавали философские учения, я обхожу молчанием, не даю также развития всего мироздания из определенного принципа.

Требование, чтобы историк философии не имел собственной системы, ничего не привносил от себя и не произно-



сил суда над излагаемыми им учениями, кажется на первый взгляд вполне правильным. История философии должна именно проявлять такую беспристрастность, и постольку может казаться целесообразным давать лишь извлечения из произведений философов. Тот, кто ничего не понимает в предмете, кто обладает не системой, а лишь историческими познаниями, будет, разумеется, излагать беспристрастно. Но нужно различать между политической историей и историей философии. Хотя и в первой нельзя ограничиваться лишь летописным изложением событий, все же в ней можно вести изложение совершенно объективно, подобно гомеровским эпopeям. Так, например, Геродот и Фукидид, как свободные люди, дали объективному миру свободно говорить за себя, ничего от себя не прибавляя и не подвергая излагаемые ими события своему суду. Однако и в политическую историю вкладывается цель: у Тита Ливия, например, главным является римское господство, его распространение, развитие государственного устройства и т. д.; мы видим, как Рим возвышается, защищает себя и осуществляет свое господство. Таким же образом развивающийся разум само собою делается в истории философии целью, не чуждой и не привнесенной извне, а являющейся самим предметом, который лежит здесь в основании в качестве всеобщего и с которым сами собою сравниваются отдельные индивидуальные образования. Если поэтому и история философии также должна сообщать об исторических деяниях, то все же прежде всего является

вопрос, что же такое философское деяние и носит ли что-либо философский характер или нет. Во внешней истории все есть деяние; в ней, правда, тоже имеется существенное и несущественное, но деяние дано здесь представлению непосредственно. Не так обстоит дело в философии: вследствие этого история философии отнюдь не может излагаться без собственного суждения историка.

# Восточная философия

Первой по времени является так называемая восточная философия, которая, однако, не войдет в состав нашего изложения; она представляет собою нечто предварительное, о чем мы будем говорить лишь для того, чтобы объяснить, почему мы не излагаем ее более пространно и в каком отношении она находится к мысли, к истинной философии. Выражение «*восточная философия*» употребляется преимущественно для обозначения того периода, когда это великое всеобщее восточное воззрение соприкоснулось с Западом, со страной ограничения, меры, где преобладает дух субъективности. Эти великие восточные воззрения проникли на Запад, в Италию, преимущественно в первые века христианства, представляющие собою значительную эпоху, и эти воззрения, нашедшие себе выражение в *гностической* философии, стали вносить безмерное в западный дух, но, наконец, церкви снова удалось одержать верх и, таким образом, четко определить божественное. То, что мы называем *восточной философией*, представляет собою вообще в гораздо большей мере *религиозный* способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию, и мы должны указать главные основания, почему восточные религиозные представления легче можно принять с первого взгляда за *религиозную философию*.

фию.

Римскую, греческую и христианскую религию мы не принимаем сразу за философию; они менее подходящи для этого, так как греческие и римские боги, и точно так же Христос и бог иудеев, благодаря принципу свободы индивидуальности, свободы, выступающей в греческом, а еще больше в христианском мире, сразу же являются перед нами как олицетворенные формы, которые в качестве мифологических или христианских богов должны подвергнуться особому толкованию, чтобы превратиться в философы. Восточные религии напоминают нам, напротив, гораздо более непосредственно философские представления, ибо, так как на Востоке момент субъективности еще не выступил, религиозное представление не индивидуализировано, а носит преимущественно характер *общих представлений*, которые поэтому кажутся *философскими* представлениями и мыслями. У восточных народов, правда, также существуют индивидуальные образы, как, например, Брама, Вишну, Шива, но так как здесь недостает свободы, то индивидуальность не четко, а лишь поверхностно очерчена, и это настолько верно, что там, где мы думаем, что имеем дело с человеческими образами, они все же снова расплываются и безмерно разрастаются. Как у греков мы слышим об Уране, Кроносе, т. е. о времени, но уже индивидуализированном, так мы у персов находим Зерване Акерене; однако у них это – неограниченное время. Мы находим Ормузда и Аримана как совершен-

но общие виды представления; они выступают как всеобщие начала, которые кажутся, таким образом, родственными философии или даже на самом деле выступают в качестве философом.

Точно так же как содержание восточных религий, – бог, в себе и для себя сущее, вечное, – понимается больше в свете всеобщности, так понимается и отношение индивидуумов к нему. В восточных религиях основным отношением между богом и индивидуумами является то, что лишь единая субстанция как таковая есть истинное бытие, а индивидуум не обладает никакой самостоятельной ценностью и не может получить таковой, поскольку он сохраняется наряду с тем, что само по себе сущее; он может, наоборот, обладать подлинной ценностью лишь в том случае, если он отождествляет себя с этой субстанцией, в которой он тогда перестает существовать как субъект и исчезает в бессознательном. Напротив, в греческой и христианской религиях субъект знает себя свободным и таковым должен сохраниться. Правда и то, что так как индивидуум, таким образом, полагает себя как нечто самостоятельное, то делается гораздо труднее для мысли освободиться от этой индивидуальности, самостоятельно конституироваться. Сама по себе более высокая греческая точка зрения, точка зрения свободы индивидуума, более радостная и более утонченная жизнь, затрудняет мысли ее работу: делать всеобщность значимой. На Востоке же, напротив, *субстанциальное* уже в религии является са-

мо по себе главным, существенным (непосредственно с этим связано бесправие, бессознательность индивидуумов), и эта субстанция представляет собою во всяком случае некую *философскую* идею. Отрицание конечного тоже имеется в восточных религиях, но оно таково, что индивидуум достигает своей свободы лишь в этом единстве с субстанциальным содержанием. Поскольку в восточном духе рефлексия, сознание посредством мысли достигает различия и определения принципов, такие категории, такие определенные представления остаются не соединенными с субстанциальным содержанием. Здесь имеется либо разрушение всего особенного, безмерное, восточная возвышенность, либо, поскольку познается также и само по себе определенное, самостоятельно положенное, оно представляет собою нечто сухое, рассудочное, бездуховное, нечто, не могущее воспринять в себя спекулятивные понятия. Истинным это конечное может стать лишь погрузившись в субстанцию; сохраняя же свое отличие от нее, оно остается скудным. Мы находим поэтому у восточных народов лишь сухую рассудочность, голое перечисление определений, логику, похожую на старую вольфовскую. Здесь обстоит точно так же, как в их культе: погруженность в благочестие, затем бесчисленное множество обрядов, религиозных действий, с одной стороны, и возвышенность безмерного, в котором все исчезает, – с другой.

Я буду здесь говорить о двух восточных народах, о китайцах и об индусах.

## **А. Китайская философия**

Китайцы, как и индусы, пользовались большой славой очень культурного народа, но эта слава, подобно громадным числам индусской истории и т. д., очень уменьшилась после того, как мы лучше познакомились с ними. Эти народы, как полагали, обладали очень высокой культурой в области религии, науки, государственного управления, государственного строя, поэзии, технических искусств, торговли и т. д. Но если мы сопоставляем правовые институты и государственный строй Китая с правовыми учреждениями и государственным строем европейцев, то такое сравнение можно проводить лишь в отношении формальной стороны, ибо их содержание сильно отличается друг от друга. Мы тотчас же чувствуем, что как бы они ни были последовательно разработаны с формальной стороны, они все же не могут иметь у нас места; мы бы их не потерпели, ибо они представляют собою не право, а подавление права. Так же обстоит дело, когда мы сравниваем индусскую поэзию с европейской; рассматриваемая лишь как игра фантазии, она, правда, в высшей степени блестяща, столь же богата и разработана, как поэзия всякого другого народа, но в поэзии важно содержание, и наше отношение к нему должно быть серьезно. Даже гомеровская поэзия для нас несерьезна, и потому такого рода поэзия не может у нас возникнуть. В области восточной

поэзии нет недостатка в гениях. У восточных народов встречаются гении столь же великие, как и наши, форма также бывает очень развитой, но содержание остается до известной степени ограниченным и не может нас удовлетворять, не может быть *нашим* содержанием. Это – общее замечание относительно таких параллелей, поскольку форма произведений восточной поэзии подкупает нас и побуждает ставить их наравне с нашей поэзией или даже выше ее.

1. То *первое* в китайской истории, о чем нам следует сказать несколько слов, это – учение Кун-фу-цзы, жившего за пятьсот лет до Р.Х.; учение Конфуция произвело фурор во времена Лейбница; оно представляет собою нравственную философию. Кроме того, он комментировал более древние, основные, традиционные (главным образом, исторические) произведения китайцев; но наибольшую славу доставила ему его разработка морали, пользующаяся наиболее крупным авторитетом у китайцев. Его жизнеописание переведено французскими миссионерами с китайских оригиналов; согласно этой биографии, он жил почти одновременно с Фалесом, был в продолжение долгого времени министром, впал затем в немилость, потерял свой пост и жил после этого среди своих друзей, ведя с ними философские беседы, но часто привлекался ко двору в качестве советника. Мы обладаем беседами Конфуция со своими учениками, в которых нет ничего замечательного, а есть лишь ходячая мораль в хороших, дельных поучениях, которые мы находим всюду у всех народов



и к тому же еще лучше выраженными; De officiis Цицерона, представляющая собою книгу назидательных нравственных проповедей, дает нам больше, чем все книги Конфуция. Последний является, таким образом, проповедником практической мудрости; у него совершенно нельзя найти никакой спекулятивной философии, а на основании собственных его произведений можно сделать заключение, что для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены. Произведения, изданные иезуитами<sup>9</sup>, представляют собою, однако, скорее парафраз чем перевод.

2. Вторым обстоятельством, о котором мы должны говорить, является то, что китайцы занимались также абстрактными мыслями, чистыми категориями. Древняя книга И-цзин, т. е. книга принципов, служит при этом основой; она содержит в себе мудрость китайцев и приписывается Фу-си. Рассказы, приводимые о нем в этой книге, местами получают совершенно мифический, сказочный и даже бессмысленный характер. Главное в этих рассказах состоит в том, что ему приписывается изобретение таблицы с начертанными на ней определенными знаками и фигурами («хэ-ту»), которые он увидел на спине коня-дракона, когда он выходил из реки<sup>10</sup>. В этой таблице содержатся черточки рядом и друг над дру-

---

<sup>9</sup> Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris, 1687, fol.

<sup>10</sup> Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.): Tome II, pp. 1 – 361, Antiquités des Chinois par le père Amiot, p. 20, 54, etc.

гом, обладающие символическим смыслом: китайцы говорят, что эти линии представляют собою основу их букв, равно как и их философии. Эти значения черточек представляют собою совершенно абстрактные категории и, следовательно, самые поверхностные рассудочные определения. Надо, правда, принять во внимание, что чистые мысли осознаны, но здесь нет дальнейшего движения; на этих мыслях останавливаются. Конкретное не постигается здесь спекулятивно, а заимствуется из обычного представления, так как о нем говорится согласно созерцанию и восприятию; таким образом, в этом наборе конкретных принципов невозможно найти осмысленного понимания всеобщих сил природы и духа.

Курьеза ради я подробнее изложу эту основу. Двумя основными фигурами являются горизонтальная линия (—, *ян*) и разломанная надвое черточка такой же величины, как и первая (-, *инь*): первая изображает совершенное, отца, мужское единство, утверждение, как у пифагорейцев; вторая — несовершенное, мать, женское начало, двоицу, отрицание. Эти знаки высоко почитаются в качестве начал вещей. Сначала они соединяются по две друг с другом, благодаря чему получаются четыре фигуры ( $=_1 =_2 =_3 =_4$ ): большой *ян* и малый *ян*, малый *инь*, большой *инь*. Эти четыре фигуры обозначают материю совершенную и несовершенную. Два *ян* суть совершенная материя, а именно первый *ян* есть совершенная материя в определении: молодая и сильная; второй *ян* есть та же материя, но как старая и бессильная; третья и чет-

вертая фигуры, в основании которых лежит *инь*, суть несовершенная материя, которая в свою очередь обладает двумя определениями: молодости и старости, силы и слабости. Эти черточки соединяются затем по три; так возникают восемь фигур, носящие название Гуа ( $\equiv_1 \equiv_2 \equiv_3 \equiv_4 \equiv_5 \equiv_6 \equiv_7 \equiv_8$ ).

Я сообщу значение этих *гуа*, чтобы показать, насколько они поверхностны. Первый знак, содержащий в себе большой *ян* и *ян*, представляет собою небо (*цяннь*), все проникающий собою эфир. Небо считается у китайцев высочайшим существом, и миссионеры ожесточенно спорили между собою, должны они или не должны называть христианского бога *цяннь*. Второй знак представляет собою чистую воду (*дуй*), третий знак – чистый огонь (*ли*), четвертый знак – гром (*чжэнь*), пятый знак – вечер (*сунь*), шестой знак – обыкновенную воду (*кань*), седьмой знак – горы (*чэнь*), восьмой знак – землю (*кунь*). Мы не ставили бы в ряд небо, гром, ветер и горы. Можно, следовательно, здесь находить философское возникновение всех вещей из этих абстрактных мыслей, из абсолютного единства и двойственности. Одним преимуществом все символы непременно обладают: они намекают на мысли и вызывают в нас мнение, что таковые действительно существовали; таким образом, здесь начинают с мыслей, а затем возносятся на облака, и философствованию тотчас же наступает конец. Если поэтому Виндишман<sup>11</sup> восхваляет Конфуция за его комментарий к И-цзину, где утверждается

---

<sup>11</sup> «Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte». Т. I, S. 157.

полная *взаимосвязанность* всех *гуа* во всем круговороте, то против этого, скорее, приходится напомнить, что не найти нам ни искры *понятия*. Далее, соединенные по четыре, эти черточки дают шестьдесят четыре фигуры, которые китайцы считают источником всех письменных начертаний, получающихся путем прибавления к этим прямым линиям перпендикулярных и наклонных в различных направлениях.

В Шу-цзине имеется также глава о китайской мудрости, где встречаются *пять* элементов, из которых все составлено: огонь, вода, дерево, металл, земля, которые перечислены здесь в беспорядке друг за другом и которые *мы* так же мало признали бы началами. Первое правило закона в Шу-цзине требует, чтобы назвали пять элементов, второе правило требует, чтобы на них обратили внимание<sup>12</sup>. Всеобщая абстракция переходит, таким образом, у китайцев к конкретному, хотя этот переход совершается согласно внешнему порядку и не содержит в себе ничего осмысленного. Вот какова основа всей китайской мудрости и науки.

3. Но у них, кроме того, существует еще одна особая *секта*, секта дао-цзя, последователи которой не являются мандаринами, не примыкают к государственной религии и не являются также буддистами ламаистского толка. Родоначальником этой философии и тесно связанного с нею образа жизни является Лао-цзы (родился в конце VII века до Р.Х.). Он был старше Конфуция, и последний ездил к нему, главным

---

<sup>12</sup> Сравни Windischmann, вышеуказ. соч., стр. 125.

образом, по политическим соображениям, чтобы получить от него совет. Книга Лао-цзы «Дао-дэ-цзин» не причисляется, правда, к настоящим книгам и не пользуется таким авторитетом, как последние, но все же почитается основным произведением у Дао-цзя, т. е. приверженцев разума, называющих свой образ жизни Дао-дэ, т. е. направлением, или законом разума. Они посвящают свою жизнь изучению разума и уверяют, что тот, кто познает разум в его основании, обладает совершенно всеобщей наукой, всеобщим целебным средством и добродетелью, что такой человек достигает сверхъестественного могущества, может взлететь на небо и никогда не умирает<sup>13</sup>.

О самом Лао-цзы его приверженцы говорят, что он стал Буддой, богом, всегда существующим в образе человека. Мы еще обладаем главным его произведением; оно было перевезено в Вену; я его там сам видел. Одно главное место из этой книги цитируется особенно часто: «Без имени Дао есть первоначало неба и земли, с именем он – мать вселенной. Не освободившиеся от страстей рассматривают его лишь в его несовершенном состоянии: тот, кто хочет познать его, должен быть лишен страстей». Абель Ремюза говорит, что лучше всего *дао* можно было бы выразить в греческом языке через *λογος*. Знаменитое место в 42-ой главе, часто ци-

---

<sup>13</sup> Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par *Abel Rémusat* (Paris, 1823), p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking. (Mémoires concernant les Chinois, T. XV) p. 208 sqq.

тируемое древними писателями, гласит так: <sup>14</sup> «Разум произвел единицу, единица произвела двойку, двойка произвела тройку, тройка произвела мир». В этом изречении видели намек на триединство. «Вселенная покоится на темном начале, вселенная обнимает собою светлое начало», или же иначе: «Вселенная объемлется эфиром». Можно эти слова понимать двояким образом, так как в китайском языке нет обозначения для падежей, и слова просто ставятся рядом. Другое место гласит следующим образом: «Тот, которого вы рассматриваете и которого вы не видите, называется *И*; и ты слышишь его и не слышишь, и он называется *Хи*<sup>15</sup>; ты ищешь его рукой и не достигаешь до него, и его имя *Вэй*. Ты идешь ему навстречу и не видишь его главы; ты идешь сзади него и не видишь его спины». Эти различия называются «*сцеплением разума*». При цитировании этого места естественно приходило в голову имя 𠂔𠂔 и имя африканского царя Юба и также Jovis. Этот *И-Хи-Вэй*, – или *И-Х-В*, – обозначает далее абсолютную бездну и ничто; высочайшим источником всех вещей является для китайцев ничто, пустое, совершенно неопределенное, абстрактно-всеобщее, и это называется также *дао*, разумом. Если греки говорят, что абсолютное есть единое, или если философы нового времени говорят, что аб-

---

<sup>14</sup> Abel Rémusat, l. c., p. 31 sqq.; Lettre sur le caractère des Chinois. (Mémoires concernant les Chinois, T. I), p. 299 sqq.

<sup>15</sup> Согласно употребляемой Гегелем французской транскрипции. По новейшей русской транскрипции следовало бы писать *си*.

солютное есть высшее существо, то и здесь также уничтожены все различия, и с этим голым абстрактным существом мы ничего другого не приобретаем, кроме этого же самого отрицания, выраженного лишь в утвердительной форме. Но если философствование не пошло дальше таких выражений, то оно еще находится на первой ступени. Что же поучительного найдем мы во всем этом?

## В. Индусская философия

Если раньше доставляли себе удовольствие верить в глубокую древность индусской мудрости и почитать ее, то теперь, после того как мы ознакомились с крупными астрономическими произведениями индусов, нам стало ясно, что эти огромные числа не соответствуют действительности. Не может быть ничего запутаннее, ничего несовершеннее, чем хронология индусов; ни один народ, достигший высокого развития в области астрономии, математики и т. д., не проявил такую неспособность к истории; в их исторических сообщениях отсутствует какой бы то ни было опорный пункт, какая бы то ни была связь. Раньше полагали, что таким опорным пунктом является эра Викрамадитьи, который, как думали, жил приблизительно за пятьдесят лет до Р.Х. и в царствование которого жил поэт Калидаса, создатель Сакунталы. Но более тщательное исследование показало, что существовало с полдюжины Викрамадитий, и основательное освещение вопроса указало этой эпохе место в XI веке нашего летосчисления. У индусов есть генеалогии царей, бесчисленное множество имен, но все у них неопределенно.

Мы знаем, что древняя слава этой страны в значительной степени уже дошла до греков, что также и им были известны *гимнософисты*, благочестивые люди, если дозволительно их так называть, люди, которые, посвятив себя созерца-



нию, пренебрегли внешней жизнью и поэтому отказывались от удовлетворения всех потребностей, странствуя по стране группами, подобно циникам. Эти гимнософисты в качестве философов сделали известными в особенности грекам, поскольку именно философию облачают в эту абстрактность, в которой отвлекаются от условий внешней жизни, и эта абстрактность есть основная черта, которую мы должны подчеркнуть и рассмотреть подробнее.

Индусская культура весьма развита и величественна, но их философия тождественна с их религией, так что философия интересуется теми же самыми вопросами, которые мы находим в религии, равно как и священные книги, Веды, являются общей основой также и философии. Мы знаем Веды довольно основательно; они содержат преимущественно молитвы, обращенные ко многим представлениям о боге, предписания относительно обрядов, жертвоприношений и т. д. И они принадлежат различным эпохам; многие части очень древние, другие возникли позднее, например часть, излагающая культ Вишну. Веды служат основой даже для атеистических систем философии индусов; в последних системах также нет недостатка в богах, они очень считаются с Ведами. Индусская философия движется в рамках религии, подобно тому как схоластическая философия двигалась в рамках христианской догматики, клала в основание и имела своей предпосылкой церковную веру. В индусской мифологии имеется аспект воплощения, индивидуализирования, и мог-

ло бы казаться, что это находится в противоречии со всеобщим и с идеей, составляющими сущность философии; но мы должны понимать это воплощение не очень строго; почти все считается таковым, и то, что, как кажется нам, получает определенность как индивидуальность, тотчас же снова расплывается в тумане всеобщего. Говоря более точно, индусское представление состоит в следующем: существует одна всеобщая субстанция, которую можно понимать или более абстрактно, или более конкретно; все возникает из нее, и вершина человеческих достижений состоит в том, что человек, как сознание, отождествляется с нею; это слияние достигается в религии посредством благочестия, жертвоприношения и строгих постов, а в философии посредством углубления в чистую мысль.

Лишь недавно мы получили определенные сведения об индусской философии. В общем под последней понимали раньше религиозные представления, но в новейшее время мы познакомились с действительно философскими произведениями. Прежде всего Кольбрук<sup>16</sup> сообщил нам извлечения из двух философских произведений индусов, и это сообщение представляет собою первый вклад, дающий нам представление об индусской философии. То, что Фридрих фон Шлегель говорит в своей книге о мудрости индусов, почерп-

---

<sup>16</sup> Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. I, part I, London 1824., p.p. 19—43; (II., on the Philosophy of the Hindus, Part I, by *Henry Thomas Colebrooke*, read June 21, 1823.).

нута лишь из их религиозных представлений. Он был одним из первых немцев, занявшихся индусской философией. Эти занятия, однако, были не очень-то плодотворными, так как он, собственно говоря, в своем чтении текстов не пошел дальше оглавления Рамайяны. Согласно кольбруковскому извлечению, индусы обладают древними философскими системами. Часть этих систем они считают правоверными, а именно те системы, которые согласуются с Ведами; другие системы они признают еретическими и несогласными с учением священных книг. Первые, существенно правоверные, не ставят себе никакой другой цели, кроме как облегчения понимания Вед или извлечения из текста этих основных книг более тонко продуманной психологии; эта система называется Миманса, и нам сообщают о двух школах, придерживающихся ее. Другие системы отличны от Мимансы; из них главными являются Санкхья и Ньяя (первая распадается на две разновидности), которые, однако, различаются между собою лишь по своей форме. Ньяя более всех остальных сложна, разрабатывает специально правила рассуждения, и ее можно сравнить с Логикой Аристотеля. Кольбрук сделал извлечение из этих двух систем, и он говорит, что существуют многие древние произведения, посвященные их изложению, и *versus memoriales*, взятые из этих произведений, очень распространены.

1. Создателем Санкхьи называют Капилу, древнего мудреца, о котором одни рассказывают, что он был сыном Бра-

мы, одним из семи великих святых, а другие рассказывают, что он был, подобно своему ученику Асури, воплощением Вишну и тождественен с огнем. На вопрос, в какую эпоху были написаны афоризмы (сутры) Капилы, Кольбрук ничего не может ответить; он лишь говорит, что они цитируются в других очень древних книгах, но точно сказать, когда они были написаны, нельзя. Санкхья распадается на различные школы, на две или три, которые, однако, отступают друг от друга лишь в немногих частностях; ее считают частью еретической, частью ортодоксальной.

Главной целью всех индусских школ и систем философии, как атеистических, так и теистических, является указание средств, пользуясь которыми можно достигнуть вечного блаженства как до, так и после смерти. Веды говорят: «Душа – вот что должно быть познано; ее нужно отделить от природы, и тогда она не возвратится снова», т. е. она изымается из круговорота переселения душ и, следовательно, из круговорота телесных форм, так что после смерти она не появится в другом теле. Это блаженство представляет собою, следовательно, согласно учению Санкхьи, полное и вечное освобождение от всякого рода зла. Это учение говорит: «Посредством мышления, посредством истинной науки может быть достигнуто такое освобождение; временные земные средства доставлять себе удовольствие или отвращать от себя духовное и телесное зло недостаточны для этого; недостаточны даже средства, указываемые Ведами, а именно метод, данный

откровением, представляющий собою благочестие, исполнение религиозных обрядов, как они предписаны в Ведах». Таким средством считается преимущественно приношение в жертву животных, и в этом отношении Санкхья отвергает Веды, ибо эти жертвоприношения нечисты, так как они связаны с убийством животных, между тем как главная заповедь Санкхья гласит: не убивай никаких животных. Другими методами освобождения от зла являются чудовищные самоистязания индусов, с чем у них связывается уход в себя, самоуглубление. Когда индус, таким образом, сосредоточивается в себе, уходит в свои мысли, то этот момент, эта чистая концентрация, представляет собою Брахму, – единое, совершенно нечувственное, высшее существо, как его называет рассудок; в этом состоянии сосредоточения я – Брахма. Это возвращение в сферу мысли, в качестве средства спасения, мы встречаем одинаково как в религии, так и в философии индусов; и они утверждают относительно этого блаженства, что оно представляет собою высочайшую вершину и что душе, находящейся в этом состоянии, подчинены сами боги: Индра, например, бог видимого неба, гораздо ниже, чем душа, углубленная в самое себя в этом состоянии созерцательной жизни. Много тысяч Индр погибло, но души не подвержены никакому изменению. Санкхья отличается от религии лишь тем, что эта система обладает законченным учением о мышлении и не делает абстракцию чем-то пустым, а возводит ее до степени определенного мышления. Эта наука, гласит

учение Санкхьи, состоит в правильном познании начал, могущих или не могущих быть воспринятыми внешними чувствами, начал материального и имматериального мира.

Система Санкхьи распадается на три отдела: на отдел о методе познания, отдел о предмете познания и отдел об определенной форме познания начал.

а. Относительно *методов познания* Санкхья говорит, что существуют три вида очевидности: во-первых, восприятие, во-вторых, вывод (inference), в-третьих, утверждение, к которому можно свести все остальные виды, как, например, уважение к авторитету, способность к учению, предание и т. д. *Восприятие* не нуждается в объяснении. *Вывод* представляет собою умозаключение об отношении причины и действия, причем лишь переходят от одного определения к другому. Вывод имеет три формы, так как умозаключает или от причины к действию, или от действия к причине, или согласно различным отношениям причины и действия. Мы принимаем, например, что будет дождь, когда видим, что сгущаются облака; мы принимаем существование огня, когда видим дымящуюся гору, или умозаключаем к движению луны, когда видим, что она в различные времена находится в различных местах. Это – простые сухие рассудочные отношения. Под *утверждением* Санкхья понимает предание, откровение, например откровение правоверных Вед. В более широком смысле утверждением называется непосредственная достоверность, или утверждение в моем сознании, а в

более узком смысле уверение посредством устного сообщения, или предания.

б. Система Санкхьи перечисляет двадцать пять *предметов познания* или начал, названия которых я приведу для того, чтобы показать отсутствие в них порядка: 1) природа, как источник всего, есть всеобщее, материальная причина, вечная материя: не различенная и неразличимая, она не имеет частей, производительна, не производя, абсолютная субстанция; 2) интеллект, первое произведение природы, само в свою очередь производящее другие начала; мы можем различать в нем трех богов, благодаря действию трех *качеств*: доброты, лживости (foulness) и тьмы; эти качества представляют собою одно лицо и три бога, а именно Брахму, Вишну и Махешвару; 3) сознание, ясность, вера, что я наличен во всех восприятиях и размышлениях, что предметы внешних чувств, равно как и интеллекта, касаются меня, короче говоря, вера, что я есмь. Она имеет источником силу интеллекта, и сама, в свою очередь, производит следующее начало; 4–8) пять тонких начал, рудиментов, атомов, которые может воспринимать существо высшего порядка, а не внешнее чувство человека; они имеют своим источником, началом, сознание и сами в свою очередь порождают пять элементов: пространство и зачатки земли, воды, огня и воздуха; 9 – 19) одиннадцатью дальнейшими началами являются производимые яйностью органы чувств: десять внешних органов, а именно пять органов чувств и пять органов действия, голос, ру-

ки, ноги, сидалище, половые части; одиннадцатым органом является орган внутреннего чувства; 20–24) этими началами являются произведенные вышеназванными рудиментами пять элементов: занимающий пространство эфир, воздух, огонь, вода, земля; 25) душа. В этом очень несистематичном способе перечисления мы видим первые зачатки рефлексии, которые, будучи собраны в общую сводку, кажутся чем-то всеобщим, но эта сводка, не только несистематична, но даже и неостроумна.

Раньше начала были друг вне друга и следовали одно за другим; в душе же они соединяются. О последней Санкхья говорит, что она не произведена, а также ничего не производит; она индивидуальна, и потому существует много душ: она ощущает, вечна, имматериальна, неизменна. Здесь Кольбрук проводит различие между теистической и атеистической системой Санкхьи: первая не только принимает существование индивидуальных душ, но также утверждает, что существует бог (Ишвара) как миродержец. Главным является *познание души*; единство души с природой получается посредством изучения природы и *абстрагирования от природы*, подобно тому как хромой и слепой связаны друг с другом в хождении и руководстве, так как один из них носит и ведом (природа?), а другой носим и руководит (душа?). Это соединение души и природы приводит к *творению*, состоящему в развитии интеллекта и других начал. Это единство есть вообще опора сама по себе, опора всего, что есть, и его со-



хранения. Вместе с тем мысль, что отрицание предмета, содержащееся в мышлении, необходимо для постижения, сама представляет собою великую мысль; она гораздо более глубока, чем болтовня о непосредственном сознании. Напротив, если говорят, что восточные народы жили в единстве с природой, то это – поверхностное и неправильное выражение, ибо как раз деятельность души, дух, уже несомненно находится в связи с природой и пребывает в единстве с тем, что истинно в последней. Но это истинное единство содержит в себе существенно момент отрицания природы, взятой как нечто непосредственное; такое непосредственное единство представляет собою лишь жизнь животных, чувственная жизнь и восприятие. Идеей индусов, следовательно, является единство природы и души, но духовное едино с природой лишь таким образом, что оно есть внутри себя и вместе с тем полагает природное как отрицательное. О сотворении сказано в Санкхье дальше: «Желанием и целью души является наслаждение и освобождение, и для этой цели она облечена тонкой средой, в которой содержатся все вышеуказанные начала, достигшие, однако, лишь элементарного развития». В этой идее есть нечто от нашего понятия *идеализованного*, от нашего понятия «*в себе*»: подобно тому как цветок уже содержится в зародыше, но *идеально*, а не *реально и действительно*: для обозначения этой идеи Санкхья употребляет выражение *лингам*, силу рождения, деятельную силу природы, которая высоко ставится во всех индусских представ-

лениях. Этот тонкий образ, говорит Санкхья, принимает затем более грубую телесную форму, облекается в несколько образов; и Санкхья указывает на философское созерцание как на средство, препятствующее падению на ступень грубой телесности.

До сих пор мы имели дело с абстрактными началами. О сотворении конкретной действительности вселенной мы должны сказать следующее. Телесная тварь состоит из души, облеченной в более грубое тело, и объемлет собою восемь разрядов высших существ и пять разрядов низших существ, которые вместе с человеком, образующим самостоятельный класс, составляют четырнадцать разрядов и распределены между тремя мирами, или классами. Первые восемь разрядов носят названия, встречающиеся в индусской мифологии: Брами, Праджапатис, Индра и т. д.; это – столь же боги, сколь и полубоги, а сам Брама представлен здесь как сотворенный. Пятью низшими разрядами являются животные: четвероногие, составляющие два класса, третий класс – птицы, четвертый – пресмыкающиеся, рыбы и насекомые, и наконец, пятый – растительная и неорганическая природа. Местопребыванием восьми высших классов является небо; они наслаждаются благостью и добродетелью и, таким образом, блаженны, но их блаженство несовершенно и преходяще. Внизу находится местопребывание тьмы или обмана, где обитают существа низших разрядов; посредине находится мир людей, где господствуют ложь и страсть.

Этим трем мирам, составляющим область материальных творений, система Санкхьи противопоставляет другой, *интеллектуальный* мир творений; он состоит из способностей рассудка, ощущений, которые, в свою очередь, делятся на четыре класса: на определения, являющиеся помехой; определения, делающие неспособными; определения, дающие удовлетворение; и определения, делающие интеллект совершенным. 1) Санкхья перечисляет шестьдесят два мешающих определения: восемь видов заблуждения; столько же видов мнения и обмана; десять видов страсти, представляющих собою крайнюю степень обмана; восемнадцать видов вражды или мрачности, столько же видов печали. Здесь проявляется больше эмпирический способ рассмотрения, основанный на психологическом наблюдении. 2) Неспособность интеллекта также распадается на двадцать восемь видов: повреждение органов, отсутствие их и т. д. 3) Удовлетворение может быть внешним или внутренним. Внутреннее удовлетворение бывает *четырех родов*: первый род внутреннего удовлетворения касается природы, совершенно всеобщего, субстанциального, и представляет собою мнение, что философское познание есть видоизменение начал самой природы, с каковым мнением непосредственно связано ожидание истинного освобождения через акт природы. Однако нельзя ожидать истинного освобождения как акта природы, – оно должно быть делом души, выполняемым ею через свою мыслящую деятельность. Вторым удовлетворением является ве-

ра, что для обеспечения освобождения достаточны аскетические упражнения, боль, мучения и посты; третий вид удовлетворения касается времени и является представлением, что освобождение настанет с течением времени без усилия; четвертым является удовлетворение посредством представления об удаче, представления, что освобождение зависит от судьбы. Внешним способом удовлетворения является воздержание от удовольствий, вызываемое чувственными мотивами, например отвращением к беспокойству, доставляемому стяжанием, опасением, что удовольствия повлекут за собою дурные последствия и т. д. 4) Санкхья затем указывает также несколько видов усовершенствования интеллекта и, между прочим, также и непосредственный психологический способ усовершенствования духа, например посредством рассуждения, дружеских бесед и т. д., как мы можем это найти также и в наших прикладных логиках.

Нам остается еще сделать несколько более определенных замечаний относительно главного пункта системы. Санкхья, как и другие индусские системы философии, занимается в особенности *тремя качествами (гуна)* абсолютной идеи, которые она представляет себе как субстанции, как видоизменения природы. Замечательно, что наблюдающее сознание индусов обратило внимание на то, что истинное в себе и для себя содержит в себе три определения, и понятие идеи завершается в трех моментах. Это высокое сознание троичности, которое мы находим также у Платона и других, утерялось за-

тем в области мыслящего рассмотрения и сохранилось лишь в религии, но сохранилось в последней как некоторое потустороннее; рассудок затем разобрался в положении и объявил это сознание бессмыслицей. Лишь Кант проложил снова путь к правильному познанию. Сущность и целостность понятия всякой вещи, рассматриваемой в ее субстанции, поглощается отныне троичностью определений, и задачей нашего времени стало осознание этой точки зрения. У индусов это сознание имело своим источником лишь остроумное наблюдение, и они определяют эти качества точнее таким образом: первым и высочайшим качеством является *благость* (саттва); она возвышенна, озаряюща, связана с радостью и блаженством; в ней господствует добродетель. Она преобладает в огне; поэтому пламя поднимается ввысь, и искры взлетают вверх; когда она преобладает в человеке, как это имеет место в восьми высших разрядах, она является причиной добродетели. Это, следовательно, всецело и во всех отношениях утвердительное всеобщее в абстрактной форме. Вторым и средним качеством является *лживость*, или страсть (раджа, теджа), слепая сама по себе, нечистая, вредная, безобразная; она деятельна, стремительна и изменчива, связана со злом и несчастьем; она преобладает в воздухе, почему ветер и движется крестообразно; в живых существах она представляет собою причину порока. Третьим и последним качеством является *тьма* (тамас); она ленива и является помехой, связана с заботой, тупостью и обманом. Она преоб-

ладает в земле и в воде, поэтому они падают и стремятся вниз; в живых существах она представляет собою причину глупости. Первое качество есть, следовательно, единство с собою; второе качество – проявление, начало различия, влечение, раздвоение, как злобность; третье же – только отрицание; оно потому в конкретном мифологическом изображении представлено как Шива, Махадева или Махешвара, как бог разрушения и изменения. Важное различие между пониманием Санкхьи и нашим состоит в том, что третье начало, согласно Санкхье, не есть возвращение в первое, как этого требует дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индуистов же третье качество остается изменением, уничтожением.

Эти три *качества* представлены как сущность природы. Санкхья говорит: «Мы говорили о них, как о деревьях леса». Это, однако, плохое сравнение, ибо лес есть лишь абстрактно всеобщее, в котором индивидуумы самостоятельны. В религиозных представлениях Вед, в которых эти качества встречаются также под названием *тримурти*, о них говорится как о последовательных видоизменениях, так что «все сначала было тьмой, затем получило повеление превратиться, и, таким образом, тьма приняла вид влечения, деятельности (foulness)», – которые, однако, еще хуже, – «пока она наконец, после второго приказа Браммы, не приняла формы благодати».

Дальше излагаются более строгие определения интеллекта в отношении этих качеств. К интеллекту причисляются восемь видов, из которых четыре принадлежат благодати: во-первых, добродетель; во-вторых, наука и знание; в-третьих, отсутствие страстей, вызываемое или внешним чувственным мотивом, отвращением к беспокойству, или духовным мотивом и вырастающее из убеждения, что природа есть сновидение, иллюзия и обман; в-четвертых, могущество. Последнее восьмикратно, и потому указываются восемь отдельных свойств: способность сжиматься в совершенно маленькую форму, которая проникает в каждую вещь; способность расширяться и стать гигантским телом; способность делаться легким, чтобы на солнечном луче восходить к солнцу; обладание неограниченным действием органов, благодаря которому можно кончиками пальцев коснуться луны; непреодолимая воля, так что, например, человек, обладающий ею, может нырнуть в землю так же легко, как в воду; господство над всеми живыми и не живыми существами, сила изменить течение природы, способность совершить все, что желаешь. «Что человек при жизни может достигнуть такого трансцендентного могущества, – говорит Кольбрук, – это не составляет особенного воззрения Санкхьи, а является общим всем системам и религиозным представлениям; в драмах и народных рассказах сообщается, что многие святые и брамины обладали таким могуществом, и индусы этому верят». Чувственная очевидность ничего не может поделать против это-

го, ибо для индуса чувственное восприятие вообще не существует; все превращается в образ фантазии, всякое сновидение почитается ими истиною и действительностью. Это могущество Санкхья приписывает человеку, поскольку последний посредством развития своего поднимается в область внутренней жизни. Кольбрук говорит: «Йога-шаstra называет в одной из четырех ее глав множество упражнений, посредством которых достигается такое могущество, например глубокое размышление, сопровождаемое задерживанием дыхания и бездеятельностью внешних чувств, причем сохраняется постоянно одно и то же предписанное положение тела. Посредством таких упражнений адепт достигает знания всего прошлого и будущего, угадывания мыслей других, обладания силой слона, смелостью льва, быстротой ветра; достигает способности летать по воздуху, плавать в воде, нырять в землю, обозревать все миры в одно мгновение и совершать другие чудесные дела, но самым быстрым способом достигнуть блаженства посредством глубокого созерцания является благоговейное устремление к богу, которое состоит в постоянном бормотании мистического имени бога: «Ом»». Таково общее представление.

Кольбрук затем более подробно излагает учение теистической и атеистической Санкхьи. Тогда как в теистической системе Ишвара признается верховным правителем мира, как отличная от других душ душа, или как дух, – Капила в атеистической Санкхье отрицает существование Ишвары, твор-



ца мира, обладающего сознательной волей, говоря, что нет доказательства существования бога; восприятие о нем ничего не говорит, а посредством умозаключения его также нельзя вывести. Капила, правда, признает происшедшее из природы существо, которое является общим интеллектом, источником всех индивидуальных интеллектов и началом всех других существований, последовательно развивающихся из него друг за другом. Он определенно говорит, что «истинность такого Ишвары доказана», т. е. истинность творца мира, если под словом творчество понимать именно это. Но, говорит он: *«существование действия зависит от души, от сознания, а не от Ишвары; все имеет своим источником великое начало, интеллект»*, в состав которого входит индивидуальная душа и посредством которого он действует.

Что касается третьего отдела Санкхьи, *более определенно-го способа познания начала*, то я сделаю относительно этого еще несколько замечаний, могущих представить некоторый интерес. Из различных уже указанных видов познания главным остается познание посредством рассуждения, связь в умозаключении посредством *отношения между причиной и действием*; и я укажу, как индусы понимают это отношение. Рассудок и все другие выведенные принципы являются действиями, и от них мы умозаключаем к их причинам; это умозаключение в некотором отношении аналогично с нашим способом умозаключения, а в других отношениях отлично от последнего. Согласно воззрению Санкхьи «дей-

ствие существует уже до того, как причина начинает действовать, ибо то, что не существует, не может получить существование посредством причинности». Кольбрук говорит: «Это значит, что действия представляют собою скорее эдукты, чем продукты». Но здесь как раз и возникает вопрос, что такое продукты? В качестве иллюстрации того, каким образом действие уже содержится в причине, Санкхья приводит следующий пример: масло содержится в семени сезама уже до того, как его выжимают, рис существует в стебле до того, как его обмолотили, молоко – в выменях коровы до того, как ее выдоили. Сущность причины и действия одна и та же; по существу платье ничем не отличается от пряжи, из которой оно выткано; и в пряже, и в платье содержится одно и то же. Так индусы понимают это отношение. Из этого понимания должна была бы вытекать вечность вселенной; ибо положение: из ничего ничего не происходит, о котором и Кольбрук также напоминает, противоречит сотворению мира из ничего в нашей религиозной форме; и на самом деле мы должны теперь же сказать: бог творит вселенную не из ничего, а из себя; он дает существование лишь своему собственному определению. Различие между причиной и действием есть лишь различие формы; рассудок, а не разум отделяет их друг от друга. Влажность есть то же самое, что и дождь; или, употребляя другой пример, мы говорим в механике о различных движениях, тогда как на самом деле движение обладает той же скоростью до толчка и после него. Обычное сознание не

может так понимать это отношение безразличия между причиной и действием.

Индусы умозаключают затем к «всеобщей причине, которая неразличима, между тем как определенные вещи конечны», и поэтому должна существовать проникающая их причина. Даже интеллект представляет собою действие этой причины. Такой причиной является душа, поскольку она является творческой в этом тождестве с природой, после того как она отвлеклась от последней. Действие исходит от причины, но и последняя тоже не самостоятельна, а возвращается к всеобщей причине. Вместе с сотворением трех миров дано также и всеобщее разрушение; подобно тому как черепаха выпускает свои члены и затем снова их втягивает внутрь своей раковины, так и при наступающей в определенное время всеобщей гибели и разрушения вещей пять элементов, из которых составлены три мира, снова вовлекаются в первоначало в порядке, обратном тому, в котором они выходили из него. Они возвращаются шаг за шагом в свою первопричину, высшую и неразличимую, а этой первопричиной является природа; последней приписываются три качества: благость, страсть и тьма. Более строго очерченное отношение этих определений могло бы быть очень интересным, но Санкхья понимает это отношение весьма поверхностно. Природа именно действует посредством смешения этих трех качеств: каждая вещь содержит в себе все три качества, подобно стекающимся трем потокам. Природа дей-

ствует также посредством видоизменения, подобно тому как вода, впитанная корнями растения и поднимающаяся внутрь плода, получает особенно приятный вкус. Существуют, таким образом, в Санкхье лишь категории *смешения* и *видоизменения*. Индусы говорят: *природа* обладает вышеуказанными тремя качествами по своему собственному праву как своими формами и свойствами; другие же вещи обладают ими лишь потому, что они существуют в них как их действия.

Мы должны еще рассмотреть *отношение природы к духу*: «Хотя природа не одушевлена, она, однако, выполняет дело приготовления души к ее освобождению, подобно тому как функцией молока – субстанции, не обладающей ощущением, – является питание теленка». Санкхья приводит следующее сравнение: подобно баядерке, природа показывает себя душе во время свидания; ее порицают за бесстыдство, с которым она многократно отдается грубому взгляду зрителя. «Но она отступает, после того как она достаточно показала себя; она делает это, потому что ее уже видели; и зритель отходит, потому что он ее видел. Природа не имеет никакого другого употребления для души; однако их связь продолжает существовать». С достижением духовного познания посредством изучения начал узнают решающую, неопровержимую, единственную истину, а именно, что «я не семь, и ни что не есть мое, и я не существую». Яйность именно пока что еще отличается от души, и, наконец, для индуса исчезают яйность и самосознание: «Все, что происходит в сознании, от-

ражается душой, но отражается, как образ, не загрязняющий кристалла души и не входящий также в его состав. Обладая этим знанием себя» (без яйности), «душа удобно рассматривает природу, выходит благодаря этому из круга страшных изменений и освобождается от всякой другой формы и действия рассудка, за исключением этого духовного познания». Это – опосредствованное, духовное знание ставшего также духовным содержания, знание без яйности и сознания. «Душа, правда, остается еще некоторое время облеченной в тело, но она облечена в него лишь так, как колесо горшечника, хотя горшок уже изготовлен, все еще вертится благодаря силе сообщенного ему раньше толчка». Душа, следовательно, согласно индусам, не имеет ничего общего с телом, и ее отношение к нему становится, таким образом, излишним. «Но когда, наконец, наступает отделение познавшей души от ее тела и природа перестает существовать в отношении души, тогда завершается абсолютное и последовательное освобождение». Таковы главные моменты Санкхьи.

2. Философия *Готамы* и философия *Канады* связаны друг с другом<sup>17</sup>. Философия Готамы называется *Ньяя* (рассуждающая), а философия Канады *Вайсешикой* (особенная). Первая представляет собою весьма разработанную диалектику, вторая же, напротив, занимается физикой, т. е. частными или чувственными объектами. Кольбрук говорит: «Ни-

---

<sup>17</sup> Transactions of the Royal Asiatic Society, vol. I, part I, p. 92 – 118 (VII., Essay on the Philosophy of the Hindus, Part II, by Henry Thomas Colebrooke.).

какая область науки или литературы не привлекает к себе такого внимания индусов, как Ньяя, и плодом этих занятий является бесчисленное множество произведений, среди которых находятся также и работы весьма знаменитых ученых. Порядком, в котором излагают свое учение Готама и Канада, является тот, который намечен в одном месте Вед как шаги, требующиеся при преподавании и изучении, а именно: *высказывание, определение и изыскание*. Высказывание есть упоминание предмета по его названию, т. е. по обозначающему его выражению, сообщенному откровением, ибо язык рассматривается как полученный людьми через откровение». Определение излагает особенные свойства, составляющие существенный характер данного предмета. Изыскание состоит в исследовании соответствия и достаточности определения. Согласно этому учителя философии начинают с научных выражений, переходят к определениям и затем начинают исследование предпосланных таким образом предметов; под названием разумеется представление, с которым сравнивается в *изыскании* то, что указано в определении. Затем они переходят к долженствующему быть рассмотренным предмету. «Готама здесь приводит 16 пунктов, главными из которых являются доказательство, очевидность» (формальный момент) и то, что требуется доказать; остальные являются вспомогательными и второстепенными, лишь способствующими познанию и достоверности истины. Ньяя в согласии со всеми другими психологическими школами обе-

щает блаженство, конечное превосходство и освобождение от зла в награду за полное познание тех принципов, которые она указывает, т. е. за познание истины, понимая под последней убеждение в вечном существовании души, как отдельной от тела, так что дух существует сам по себе. Душа, таким образом, является сама тем предметом, который должен быть познан и доказан. Обо всем этом мы должны еще сказать подробнее.

*a. Первый* основной пункт, очевидность доказательства, распадается на четыре вида: эти виды суть, во-первых, восприятие, во-вторых, умозаключение (inference), которое бывает троякого рода: умозаключение от следствия к причине, от причины к действию и по аналогии. Третьим видом очевидности является сравнение; четвертым – заверение, включающее в себя как предание, так и откровение. Эти виды доказательства очень подробно изложены как в древнем трактате, приписываемом Готаме, так и в произведениях бесчисленных комментаторов.

*b. Вторым* основным пунктом является предмет, который требуется доказать, который должен стать очевидным; здесь система перечисляет двенадцать предметов. Но первейшим и важнейшим из этих предметов является душа, как отличающееся от тела и органов чувств местопребывание ощущений и знания, существование которых доказывается симпатией, антипатией, хотением и т. д. Она обладает следующими четырнадцатью качествами: числом, величиной, соедине-

нием, отделением, интеллектом, удовольствием, болью, желанием, антипатией, волей, заслугой, виной и силой воображения. В этих первых зачатках рефлексии, перечисленных в совершенном беспорядке, мы также не видим ни связи, ни целостности определения. Вторым предметом познания является тело; третьим – органы чувств, причем перечисляются пять внешних чувств. Последние представляют собою не видоизменение сознания (как это утверждает Санкхья), а материал, состоящий из элементов, т. е. из земли, воды, света, воздуха и эфира. Глазное яблоко, говорят они, не есть орган зрения, и ухо не есть орган слуха, а органом зрения является световой луч, исходящий от глаза к предмету, органом слуха – эфир, который сообщается в отверстия уха со слышимым предметом посредством находящегося между ними эфира. Луч света, являющийся органом зрения, обычно невидим, подобно тому как мы не видим света в полдень, но можем его видеть при известных обстоятельствах. Органом вкуса является нечто влажное, как, например, слюна. Нечто похожее на то, что здесь говорится о зрении, мы находим у Платона в «Тимее» (ed. Steph., pp. 45–46; ed. Bekk., pp. 50–53); интересные замечания о фосфоре мы находим в статье Шульца (в «Морфологии» Гете). Примеры того, что люди видят ночью, так что их глаз освещает предмет, встречаются во множестве; но это явление требует во всяком случае наличия особенных условий. Четвертым предметом являются предметы внешних чувств. Здесь некий комментатор Че-



сава вставляет шесть категорий Канады; первой категорией является *субстанция*, существующая в числе девяти: земля, вода, свет, воздух, эфир, время, пространство, душа, разум; остальные элементы материальных субстанций рассматриваются Канадой как предметы, бывшие первоначально атомами, а затем агрегатами последних; он утверждает вечность атомов и много говорит затем о соединении атомов, причем мы встречаем у него также и утверждение о солнечных пылинках. Второй категорией является *качество*, которое существует в числе двадцати четырех: 1) цвет, 2) вкус, 3) запах, 4) чувство, 5) число, 6) величина, 7) индивидуальность, 8) соединение, 9) разделение, 10) предшествование, 11) последование, 12) тяжесть, 13) жидкость, 14) упорство, 15) звук, 16) интеллект, 17) удовольствие, 18) боль, 19) желание, 20) антипатия, 21) воля, 22) добродетель, 23) порок, 24) способность, заключающая в себе три вида: скорость, эластичность и воображение. Третьей категорией является *действие*; четвертой – *общность*; пятой – *различие*; шестой – *соединение* (aggregation), последняя категория Канады; другие авторы прибавляют в качестве седьмой категории *отрицание*. Вот как выглядит философия у индусов.

с. За этими двумя главными пунктами, за очевидностью и за предметом, подлежащим доказательству, следует в философии Готамы, в качестве *третьего* основного пункта, *сомнение*. Другим пунктом является правильное доказательство, формальное рассуждение или полный силлогизм

(Ньяя), состоящий из пяти суждений: 1) положение, 2) основание, 3) доказательство (instance), 4) применение, 5) заключение. Например: 1) этот холм – огненный, 2) ибо он дымится, 3) что дымится, то огненно, как, например, кухонный очаг, 4) но (accordingly) дымится холм, 5) поэтому он огненный. Это излагается так, как у нас силлогизм, но здесь выходит, что то, что требуется доказать, ставится с самого начала. Мы же, напротив, начали бы со всеобщего. Такова обычная форма индусской философии, и этих примеров для нас достаточно. Теперь снова резюмируем сказанное.

Мы видели, что в Индии собирание души, ее концентрация в себе, ее взлет к свободе, мышление, конституирующееся само по себе, является главным. Это становление для себя души в абстрактнейшей форме мы можем назвать интеллектуальной субстанциальностью; но здесь налицо не *единство* духа и природы, а как раз противоположное этому. Для духа изучение природы есть лишь средство упражнения мышления, имеющее своей целью освобождение духа. Интеллектуальная субстанциальность представляет собою в Индии цель, между тем как в философии она вообще представляет собою существенное начало; философствование, это – *идеализм*, убежденный в том, что мышление само по себе есть основа истины. Интеллектуальная субстанциальность представляет собою противоположность рефлексии, рассудку, субъективной индивидуальности европейца. У нас признается очень важным то обстоятельство, что *я* этого хочу, *я* это знаю, что

я верю в это, предполагаю это, согласно основаниям, которые имеются у меня в пользу этого, в согласии с моим произволом, и этому обстоятельству мы придаем бесконечную ценность. Интеллектуальная субстанциальность есть крайняя противоположность этого настроения, в ней вся «субъективность» «я» исчезает; для интеллектуальной субстанциальности все объективное стало чем-то суетным; для нее не существует объективной истины, долга, права; и, таким образом, единственное, что остается, это – субъективная тщета. Интересно дойти до этой интеллектуальной субстанциальности для того, чтобы целиком потопить в ней эту субъективную суетность со всем ее мудрствованием и рефлексией. В этом состоит превосходство индусской точки зрения.

Недостатком ее является то, что, так как интеллектуальная субстанциальность изображается как цель субъекта, как состояние, которое должно еще быть создано в интересах субъекта, то она, хотя и является чем-то наиболее объективным, все же представляет собою лишь совершенно абстрактное объективное; поэтому ей недостает существенной формы объективности. Как раз эта интеллектуальная субстанциальность, остающаяся, таким образом, в абстракции, существует лишь в субъективной душе. Как в суетности, в которой пребывающим является лишь субъективная мощь отрицания, все исчезает, так и эта абстрактная интеллектуальная субстанциальность включает в себе лишь бегство в пустоту и неопределенность, в которых все исчезает. Речь идет о том,

чтобы подлинная почва формирующей в самой себе, определяющей себя объективности вызвала бесконечную форму внутри себя, которая есть то, что называют мышлением. Точно так же как это мышление, во-первых, в качестве субъективного есть мое, ибо я мыслю, во-вторых представляет собою также всеобщность, заключающую в себе интеллектуальную субстанциальность, так оно, в-третьих, представляет собою формирующую деятельность, начало определения. Лишь этот более высокий вид объективности, именно самораскрывающейся объективности, дает место особому содержанию, позволяет ему свободно двигаться и сохраняет его внутри себя. Если в восточном воззрении особенное есть нечто шаткое и предназначено к гибели, то на почве мышления оно, напротив, находит себе место. Оно может укорениться в себе, упрочиться; это именно жесткий европейский рассудок. Для нашего освобождения от него восточные представления полезны; но на почве мышления оно остается текучим, не должно стать самостоятельным, а должно быть лишь моментом всей системы. Восточная философия, как мы видели, тоже рассматривает определенное содержание, но это рассмотрение совершенно бессмысленно, несистематично, потому что оно стоит над своим предметом, вне единства. По ту сторону стоит интеллектуальная субстанциальность, а по эту сторону все выглядит сухо и скудно; особенное имеет, таким образом, лишь деревянную форму резонирования и умозаключения, как это было также у схоластиков.

На почве же мышления особенному, напротив, может быть отдано должное, его можно рассматривать и постигать как момент всей организации. В индусской философии идея не стала предметной; внешнее, предметное не постигается поэтому в ней соответственно идее. В этом заключается недостаток восточного воззрения.

Истинно-объективная почва мышления коренится в действительной свободе субъекта; само всеобщее, субстанциальное должно обладать объективностью. Так как мышление есть это всеобщее, есть почва субстанциального и вместе с тем оно есть «я» (мышление есть «в себе» и существует как свободный субъект), то всеобщее обладает непосредственным существованием и наличием; оно – не только некая цель, некое состояние, в которое нужно перейти, – абсолютность здесь предметна. Это определение мы находим в греческом мире, и его развитие представляет собою предмет нашего дальнейшего рассмотрения. Сначала всеобщее выступает как совершенно абстрактное и таким образом противостоит конкретному миру, но оно обладает значимостью для почвы того и другого: для конкретного мира и для того, что существует в себе. Последнее не есть некое потустороннее, а наличное значимо потому, что находится «в себе», или, иначе говоря, «в себе», всеобщее есть истина предметов.

# **Часть первая**

## **История греческой философии**

### **Введение в греческую философию**

При упоминании Греции образованный европеец, и в особенности мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме. Европейцы получили свою религию, свое представление о потустороннем, о более отдаленном, не от Греции, а от Востока, точнее от Сирии, и в этой области они сделали шаг вперед по сравнению с Грецией. Но мы признаем, что посюстороннее, здесь наличное, наука и искусство, то, что, доставляя удовлетворение нашей духовной жизни, делает ее достойной, а также и украшает ее, пришло к нам из Греции непосредственно или окольным путем через римлян. Последний путь предшествовал первому; сначала эта культура пришла к нам в романизированной форме, и это верно также и по отношению к некогда единственной церкви, которая, как таковая, считала себя происшедшей из Рима и даже донныне сохранила язык римлян. Источником преподавания были наряду с латинским Евангелием произведения отцов церкви. Наше право также гордится тем, что черпает наиболее совершенные руководящие линии из римского права.

Германская основательность должна была пройти через суровую школу служения воспринятых нами от Рима церкви и права, должна была сначала дисциплинироваться; лишь благодаря этому европейский характер разрыхлился и сделался способным к свободе. После же того, как европейское человечество ориентировалось в себе, очутилось у себя дома и стало обращать свои взоры не на отдаленное, а на наличное, оно отвергло историческое, привнесенное чужими. Тогда человек начал жить на своей родине, и он обратился к грекам, с тем чтобы научиться у них наслаждаться этим своим новым состоянием. Предоставим церкви и юриспруденции их латынь и их приверженность к римскому. Мы знаем, что более высокая, более свободная философская наука, равно как и наше прекрасное свободное искусство и вкус, любовь к последнему имеют свои корни в греческой жизни; из нее мы почерпнули их дух. Если бы было дозволено тосковать, то мы должны были бы испытывать тоску по такой стране и такому состоянию.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.