



ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ
ГЕГЕЛЬ

Наука логики

АЗБУКА-КЛАССИКА
NON-FICTION

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Наука логики

Серия «Азбука-классика. Non-Fiction»

indd предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=70014154

ISBN 978-5-389-24578-5

Аннотация

Георг Вильгельм Фридрих Гегель по праву считается одним из величайших немецких мыслителей, вознесших немецкую философию на невиданную высоту. В 1817 году он опубликовал монументальный труд под названием «Энциклопедия философских наук», наиболее полно иллюстрирующий его систему и взгляды. «Энциклопедия», состоящая из трех разделов, стала важнейшей работой прославленного философа наряду с «Феноменологией духа». В настоящее издание вошла первая часть «Энциклопедии» под названием «Наука логики», которая, по словам автора, «есть наука о чистой идее».

В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

Содержание

Предисловие к первому изданию[1]	6
Предисловие ко второму изданию	11
Предисловие к третьему изданию	37
Речь Гегеля, произнесенная им при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г.	47
Введение	55
Конец ознакомительного фрагмента.	73

Георг Вильгельм Фридрих Гегель Наука логики

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
WISSENSCHAFT DER LOGIK

АЗБУКА-КЛАССИКА

NON-FICTION

Перевод с немецкого Бориса Столпнера
Серийное оформление Вадима Пожидаева
Оформление обложки Вадима Пожидаева-мл.

Текст печатается по изданию: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т.

Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975

© Издание на русском языке, оформление.

ООО «Издательская Группа

„Азбука-Аттикус“, 2023

* * *

Предисловие к первому изданию¹

Потребность дать моим слушателям руководство к моим философским чтениям является ближайшим поводом к тому, чтобы издать этот всеохватывающий обзор философии раньше, чем я это предполагал сделать.

Природа *очерка* (Grundrisse) не только исключает исчерпывающее изложение идей со стороны их содержания, но и (в особенности) ограничивает систематическое развитие идей, которое должно содержать в себе то, что в других науках понимали под *доказательством* и без чего невозможна научная философия. Название этой книги должно указывать как на то, что она охватывает собой всю философию в целом, так и на намерение оставить изложение частных для устных чтений.

В очерках, ввиду того что содержание предполагается заранее установленным и известным и должно быть изложено сжато, больше заботятся о *внешней целесообразности* распо-

¹ Работу Гегеля «Наука логики», представленную в настоящем издании, принято называть «Малой логикой», в отличие от «Большой логики», опубликованной ранее, в 1812–1816 годах. «Малая логика» является первой частью «Энциклопедии философских наук» – фундаментального труда, в котором наиболее полно представлена идеалистическая философская система Гегеля. При жизни автора «Энциклопедия» выходила трижды: в 1817, 1827 и 1830 годах. В нашей книге публикуются предисловия к этим трем изданиям, а также общее введение к «Энциклопедии». – *Примеч. ред.*

ложения и размещения материала. Так как, однако, наше изложение не подходит к этому случаю, а дает новую обработку философии по методу, который, как я надеюсь, будет еще признан единственно истинным, тождественным с содержанием, то я счел бы для себя более удобным по отношению к публике, если бы обстоятельства позволили мне предпослать краткому очерку более подробную работу о других частях философии, подобную той, которую я дал о первой части целого, о *логике*. Я полагаю все же, что хотя в этом очерке пришлось ограничить ту сторону изложения, благодаря которой содержание становится ближе *представлению* и эмпирической осведомленности, однако что касается переходов, которые могут быть только опосредствованием, обусловленным *понятием*, то я выявил их достаточно определенно, чтобы показать отличие метода, применяемого в этом очерке, от лишь *внешнего порядка*, которым пользуются другие науки, а также от известной *манеры*, ставшей обычной в философских рассуждениях; эта последняя исходит из некоторой наперед принятой *схемы* и с ее помощью располагает материал рассмотрения в параллельные ряды таким же внешним образом и еще более произвольно, чем первый способ, и по чрезвычайно странному недоразумению хочет заменить необходимое развитие понятия случайными и произвольными связями.

Мы были свидетелями того, как этот же самый произвол овладел содержанием философии, пустился на самые

рискованные авантюры мысли и в продолжение некоторого времени импонировал честным и добросовестным людям, в то время как другие видели в нем дошедшие до безумия выверты. Но содержание этого произвола не было ни импозантным, ни безумным, чаще всего в нем можно было узнать общеизвестные тривиальные положения; точно так же и форма его представляла собой лишь плоскую манеру преднамеренного, методического и дешевого остроумия, проявлявшегося в установлении причудливых связей и в натянутых чудачествах (под маской серьезности в этой форме скрывались самообман и обман публики). С другой стороны, мы видели, как поверхностность, *скудость мысли* сама себя нарекла благоразумным скептицизмом и критицизмом непритязательного разума, видели, как вместе с пустотой идей возрастали самомнение и суетность. Оба этих направления духа в продолжение долгого времени копировали немецкую основательность, утомляли более глубокую философскую мысль и имели своим результатом такое равнодушие и даже презрение к науке философии, что в настоящее время мнимая скромность также считает себя вправе высказывать свое мнение о глубочайших философских вопросах, отвергая возможность разумного их познания, формой которого когда-то считали *доказательство*.

Первое из затронутых явлений можно рассматривать как юношеский задор новой эпохи, проявившийся как в научной, так и в политической области. Этот задор шумно и вос-

торженно приветствовал зарю обновленного духа, без предварительной углубленной работы стал наслаждаться идеей и в продолжение известного времени упивался надеждами и перспективами, которые она обещала, и мы легче миримся с его излишествами, потому что в его основании лежит здоровое ядро, а тот поверхностный туман, которым он окружил это основание, должен сам собой рассеяться.

Второе явление внушает бóльшую неприязнь, потому что оно обнаруживает расслабленность и бессилие и старается прикрыть их самомнением и высокомерием, наставнически критикует философских гениев всех веков и превратно понимает как их, так и в особенности самое себя.

Но тем отраднее видеть и прибавить к вышесказанному, что в противоположность этим двум направлениям сохранились непредубежденный, несуетный философский интерес и серьезная любовь к *высшему познанию*. Если этот интерес иногда хватался больше за форму *непосредственного знания и чувства*, то все же он в высшей степени обнаруживает глубокую внутреннюю потребность в разумном понимании, которое одно лишь сообщает человеку его достоинство, потребность, выражающуюся в том, что для этого интереса точка зрения непосредственного знания и чувства возникает лишь как *результат* философского знания, и он, следовательно, признает (по крайней мере, как *условие*) то, что, по видимости, отвергает.

Этому интересу к познанию истины я посвящаю насто-

ящую попытку дать введение или пособие для его удовлетворения; пусть же эта цель заслужит нашему очерку благо-склонный прием.

Гейдельберг, май 1817 г.

Предисловие ко второму изданию

Благосклонный читатель увидит, что в этом новом издании многие части переработаны и развиты более точно и подробно; при этом я старался смягчить и сжать формальную сторону изложения; я стремился также посредством более обширных экзотерических примечаний приблизить абстрактные понятия к обычному пониманию и более конкретным представлениям о них. Но необходимая в очерке сжатость изложения, а помимо этого и трудности трактуемого здесь предмета приводят к тому, что и это, второе издание сохраняет то же назначение, которое имело первое издание: оно должно служить книгой для предварительного чтения, необходимые разъяснения к которой должны быть даны в устных лекциях. Название «Энциклопедия» по первоначальному своему смыслу допускает, по-видимому, меньшую строгость научного метода и внешнего расположения материала, но характер трактуемого предмета требует, чтобы основой изложения оставалась логическая связь.

Есть даже слишком много поводов и побуждений, заставляющих меня высказаться о позиции моей философии по отношению к духовным и лишенным духа веяниям современного образования, а это можно сделать лишь экзотерически, например, в предисловии. Хотя эти веяния и считают необходимым занять определенную позицию по отношению

к философии, в них нет ни следа научного философствования, они не философствуют, а подходят к философии со стороны, так и оставаясь вне ее. Неприятно и даже рискованно становиться на такую чуждую науке почву, ибо подобные заявления и объяснения не способствуют тому пониманию, которое единственно только и может быть целью истинного познания. Однако коснуться некоторых явлений все же, пожалуй, полезно и даже необходимо.

Единственное, к чему я вообще стремился и стремлюсь в своих философских изысканиях, – это научное познание истины. Такое познание является наиболее трудным путем, но только этот путь может представлять интерес и ценность для духа, если этот последний, однажды вступив на путь мысли, не впал в суетность, а сохранил неустранимую волю к истине. Он вскоре находит, что только метод в состоянии обуздывать мысль, вести ее к предмету и удерживать в нем. Впоследствии обнаруживается, что такой методический путь сам есть не что иное, как воспроизведение того абсолютного содержания, от которого мысль сначала порывалась уйти и уходила; но это воспроизведение в глубочайшей, свободнейшей стихии духа.

Еще не так давно миновало то счастливое, по видимости, состояние немудрствования, когда философия шла рука об руку с науками и образованием, когда умеренное рассудочное просвещение уживалось одновременно и с потребностью самостоятельного разумения, и с религией, когда естествен-

ное право жило в мире с государством и политикой, а эмпирическая физика носила название естественной философии. Но это согласие было довольно поверхностным, самостоятельное разумение на деле находилось во внутреннем противоречии с религией, а естественное право противоречило государству. После этого мнимого мира произошло разделение, противоречие получило дальнейшее развитие; но в философии дух празднует примирение с самим собой, так что эта наука находится в противоречии лишь с вышеуказанным противоречием и с его затушевыванием. Мнение, будто философия находится в антагонизме с осмысленным опытным знанием, разумной действительностью права и простодушной религией и благочестием, это мнение является скверным предрассудком. Философия признает эти формы и даже дает им оправдание. Мыслящий ум не только не отвращается от их содержания, а углубляется в него, учится и укрепляется на них, как и на созерцании великих явлений природы, истории и искусства, ибо это богатое содержание, поскольку оно мыслится, и есть сама спекулятивная идея. Коллизия между этими формами и философией наступает только тогда, когда они выходят за свойственные им пределы, облачают свое содержание в категории и делают содержание зависимым от последних, не доводя их до понятия и не завершая их в идею.

Важный отрицательный вывод, к которому пришла рассудочная ступень всеобщего научного развития, что на пути конечного понятия невозможно опосредствование с ис-

тиной, приводит обыкновенно к последствию, противоположному тому, которое в нем непосредственно содержится. Вместо того чтобы привести к удалению конечных отношений из области познания, это убеждение имело своим последствием исчезновение интереса к исследованию категорий, отсутствие внимательности, осторожности при их применении. Как бы в состоянии отчаяния их стали применять тем откровеннее, бессознательнее и некритичнее. Из основанной на недоразумении посылки, будто недостаточность конечных категорий для познания истины приводит к невозможности объективного познания, выводится заключение, что мы вправе судить и рядить, исходя из чувства и субъективного мнения; доказательства заменяются заверениями и сообщениями о том, какие факты встречаются в сознании, признаваемом тем более чистым, чем оно менее критично. На такой скудной категории, как *непосредственность*, и без дальнейшего ее исследования, согласно этому взгляду, должны быть утверждены возвышеннейшие потребности духа, и эта скудная категория должна творить над ними свой суд. При этом, в особенности когда рассматриваются религиозные вопросы, часто можно встретить, что философствование совершенно устраняется, как будто этим изгоняется всякое зло и достигается обеспечение от заблуждения и иллюзии. Тогда предпринимают исследование истины, исходя из неизвестно откуда заимствованных предпосылок и при помощи рассуждательства (*Räsonnement*), т. е. применя-

ют обычные определения мышления о сущности и явлении, основании и следствии, причине и действии и т. д. и делают выводы, руководствуясь этими и другими отношениями сферы конечности. «От злого избавились, но зло осталось»², и зло в девять раз хуже прежнего, так как ему вверяются без всякого подозрения и критики. И разве то зло, которое стараются устранить, разве философия есть что-либо иное, чем исследование истины, но исследование, сознающее природу и ценность отношений мышления, связывающих и определяющих всякое содержание?

Наихудшую участь испытывает философия в руках представителей вышеуказанной точки зрения, когда они начинают заниматься философией и когда они частью усваивают себе ее содержание, частью подвергают его обсуждению. Тогда сам *факт* физической или духовной и в особенности религиозной жизни искажается этой неспособной понять его рефлексией. Однако подобное рефлексивное понимание имеет само по себе тот смысл, что факт должен быть возведен в некое знание, и трудность заключается в переходе от предмета к знанию, который совершается посредством размышления. Этой трудности не существует больше в самой науке, так как в ней факт философии представляет уже готовое знание, понимание его означало бы, следовательно, здесь лишь *размышление* (Nachdenken) в смысле *последовательного* (nachfolgenden) мышления, и только об-

² Цитата из «Фауста» Гёте. – Примеч. ред.

суждение требовало бы размышления в обычном его значении. Но некритический рассудок обнаруживает также свою недостаточность даже в простом схватывании определенно высказанной идеи; он так мало сомневается в содержащихся в нем самом предпосылках, что оказывается неспособным даже просто повторить за наукой голый факт философской идеи. Этот рассудок странным образом совмещает в себе две несовместимые черты: его поражает в идее полное несоответствие и даже явное противоречие с его собственным способом употребления категорий, и в то же время он не подозревает, что существует и применяется другой способ мысли, нежели тот, который свойствен ему, и что поэтому он должен здесь мыслить иначе, чем привык. Таким образом, оказывается, что идея спекулятивной философии принимается в ее абстрактной дефиниции, причем либо полагают, что всякая дефиниция должна сама по себе выступать в качестве ясной и завершенной и иметь свой критерий и пробный камень только в заранее принятых представлениях, либо, по меньшей мере, не знают, что смысл, равно как и необходимое доказательство дефиниции, содержится только в ее развитии и в том, что она является результатом этого развития. Так как идея есть вообще *конкретное, духовное* единство, а рассудок состоит в понимании определений понятия лишь в их абстрактности и, следовательно, в их односторонности и конечности, то это единство превращается представителями рассудочного мышления в абстрактное пустое тождество, —

в тождество, в котором, следовательно, не существует различия, а *все есть одно и то же*, в том числе добро и зло. Название *система тождества*, или *философия тождества*, сделалось поэтому общепринятым для обозначения спекулятивной философии. Если бы кто-нибудь произнес свое кредо так: «Верую в Бога Отца, творца неба и земли», то было бы удивительно, если бы кто-либо другой заключил уже из первой половины этого предложения, что произнесший такое кредо верует в Бога – творца неба и, *следовательно*, считает землю несотворенной, считает материю вечной. Что данный человек в своем исповедании веры сказал, что он верует в Бога – творца неба, – несомненный факт, и, однако, этот факт в вышеуказанном его понимании совершенно ложен; он настолько ложен, что этот пример должен казаться невероятным и тривиальным. И однако, именно таково рассудочное понимание философской идеи, это насильственное расщепление ее пополам. А для того, чтобы не могло возникнуть недоразумения относительно характера тождества, которое, как уверяют нас, есть принцип спекулятивной философии, тотчас же вслед за ясно высказанным поучением следует опровержение, например: говорят, что субъект *отличен* от объекта, конечное отлично от бесконечного и т. д., как будто духовное конкретное единство лишено в себе определений и не содержит само *в себе различия*, как будто кто-либо не знает, что субъект отличен от объекта, бесконечное отлично от конечного, или как будто философии, углубив-

шейся в свою школьную мудрость, следует напоминать, что вне школы существует мудрость, для которой это различие есть нечто вполне известное.

Но если, с одной стороны, упрекают философию в том, что, так как ей неизвестно различие вообще, в ней отпадает также различие между добром и злом, то, с другой стороны, охотно воздают ей справедливость и великодушно соглашаются, что «философы в своих писаниях не всегда развивают те пагубные выводы, которые *связаны* с их основным положением»³ (может быть, именно потому и не развивают этих

³ Слова г-на Толюка в его «Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik», с. 13. Глубоко чувствующий Толюк также поддается соблазну идти проторенной дорожкой в своем понимании философии. Рассудок, говорит он, может ставить следующую альтернативу: либо существует всеобуславливающая первооснова – тогда последнее основание меня самого тоже лежит в ней и мое бытие и свобода моих поступков суть лишь иллюзии; либо я действительно представляю собой отличное от первоосновы существо, поступки которого не обусловлены первоосновой и не порождаются ею, – тогда первооснова не есть абсолютное, всеобуславливающее существо; следовательно, не существует бесконечного Бога, а существует много богов и т. д. Первое положение исповедуют, по словам г-на Толюка, все глубоко и тонко мыслящие философы. (Я просто не понимаю, почему, по мнению г-на Толюка, первая односторонность глубже второй.) Выводы, которые, как указано выше, эти философы не всегда делают, заключаются в том, «что нравственное мерило человека не всегда абсолютно истинно, а, *собственно говоря* (курсив самого автора), добро и зло одинаковы и лишь по видимости различны». Уж лучше вовсе не рассуждали бы о философии те, которые при всей глубине своего чувства еще находятся в такой мере в плену у односторонности рассудка, что знают в этой проблеме лишь или-или, считают, что мы непременно должны либо признать первооснову, в которой индивидуальное бытие и его свобода есть лишь иллюзия, либо признать абсолютную самостоятельность индивидуума, и ни в малейшей степени не подозревают, что по отношению к этим

ВЫВОДОВ, ЧТО ЭТИ ВЫВОДЫ ВОВСЕ НЕ ВЫТЕКАЮТ ИЗ ИХ ОСНОВНОГО

двум односторонностям опасной, как ее называет г-н Толюк, дилеммы следует ответить: не «или то, или другое», а «*ни то, ни другое*». Он, правда, говорит на с. 14 о таких умах (а эти умы, по его мнению, и суть настоящие философы), которые принимают второе положение (это, надо полагать, то, что раньше он называл первым положением) и снимают противоположность между *безусловным* и обусловленным бытием посредством *безразличного первобытия*, в котором все соотносительные противоположности взаимно проникают друг в друга. Но не замечает ли г-н Толюк, говоря, таким образом, что безразличное первобытие, в котором, по его словам, противоположности взаимно проникают друг в друга, есть совершенно то же самое, что и то безусловное бытие, односторонность которого, как он утверждал раньше, должна быть устранена? Г-н Толюк, таким образом, единым духом говорит, что надо устранить эту односторонность и заменить ее тем, что является точь-в-точь той же односторонностью, что, следовательно, надо не устранить эту односторонность, а оставить ее нетронутой. Если хотят выразить то, что совершает ум, то нужно уметь постигать факт при помощи ума, а то не успеешь оглянуться, как факт исказится. Я должен, впрочем, заметить, что то, что я здесь и дальше говорю по поводу представления г-на Толюка о философии, я не могу и не должен говорить, так сказать, *индивидуально* о нем; то, что говорит он, нам приходится читать в сотнях сочинений, и, между прочим, в особенности в предисловиях теологов. Я процитировал здесь г-на Толюка отчасти потому, что его произведение случайно имеется под рукой, и отчасти потому, что проникающее его произведение глубокое чувство, ставящее их, по-видимому, по ту сторону теологии рассудка, более всего приближается к глубокомыслию; основное его определение, *примирение*, вовсе не похоже на безусловное первобытие и тому подобные абстракции, а представляет собой то же самое содержание, которое есть спекулятивная идея; последняя выражает это содержание в форме мысли, – содержание, которое глубокомыслие г-на Толюка скорее всего должно было бы заметить в идее. Однако бывает, что г-н Толюк в этой его книге, как и в других своих произведениях, тоже пускается в ходячие рассуждения о *пантеизме*, о чем я говорю пространнее в одном из последних примечаний к «Энциклопедии». Здесь я только отмечу своеобразную несуразность, в которую впадает г-н Толюк. Поставив на одной стороне своей мнимофилософской дилеммы первооснову и назвав ее затем (с. 33, 38) пантеистичной, он характеризует другую

положения). Философия должна отвергнуть то милосердие, которое ей хотят оказать, так как она так же мало нуждается в нем для своего морального оправдания, как не нуждается в том, чтобы ей объясняли выводы, вытекающие из ее принципов, ибо выводы, действительно вытекающие из последних, она прекрасно понимает и ничуть не уклоняется от них. Я кратко освещу здесь тот мнимый вывод, согласно которому спекулятивная философия превращает различие между добром и злом в одну лишь видимость. Я это сделаю больше для того, чтобы показать на примере пустоту такого понимания философии, чем для того, чтобы оправдать последнюю. Именно для этого мы здесь рассмотрим лишь Спинозизм – философию, в которой Бог определяется только как *субстанция*, а не как субъект и дух. Это различие касается *определения* единства; только оно имеет здесь значение. Об этом *определении*, хотя оно и представляет собой факт, ничего, однако, не знают те, которые называют философию си-

сторону дилеммы как точку зрения социнианцев, пелагианцев и философов-популяризаторов и говорит, что, согласно этой точке зрения, «не существует бесконечного Бога, а существуют *многочисленные* боги, каковыми именно являются *все* те существа, которые отличны от так называемой первоосновы и которые наряду с этой так называемой первоосновой обладают самостоятельным *бытием* и действием». На самом же деле на этой стороне дилеммы даны не только многочисленные боги, а *все* и *вся* (все конечное признается здесь обладающим самостоятельным *бытием*) *суть* боги. На этой стороне дилеммы, следовательно, г-н Толюк должен находить свое *всебожие*, свой *пантеизм*, а не на первой стороне дилеммы, Богом которой он ясно и определенно делает *единую* первооснову и где, значит, имеется только *монотеизм*.

стемой тождества и даже утверждают, что, согласно философии, *все есть одно и то же*, добро и зло также *одинаковы*. Все эти выражения обозначают худшие виды единства, о которых не может быть речи в спекулятивной философии, и только не вышедшее из варварства мышление может употреблять их для выражения идей. Что же касается указания, что в философии Спинозы не признается *в себе* или *собственно* (eigentlich) различие между добром и злом, то мы должны задать вопрос: что это *собственно* означает? Если оно означает природу Бога, то ведь никто не будет требовать, чтобы в нее было привнесено зло. Субстанциальное единство в философии Спинозы есть само добро; зло есть лишь раздвоение; в субстанциальном единстве Спинозы, следовательно, менее всего имеется одинаковость добра и зла, последнее, наоборот, исключается из него. Поэтому и в Боге как таковом также мало существует различие между добром и злом, ибо это различие существует лишь в раздвоенном, в том, в чем существует и само зло. Далее, мы встречаем в спинозизме также и различие: *человек в этой системе отличен от Бога*. Пусть система с этой стороны нас не удовлетворяет в теоретическом отношении, ибо в ней человек и все конечное вообще, хотя они и низводятся этой системой на степень модусов, *выступают*, однако, в ходе рассмотрения *наряду* с субстанцией, все же здесь, в человеке, где существует различие, оно существует также и как различие добра и зла, и лишь здесь оно *собственно* существует, ибо только здесь его

настоящее место. Если при рассмотрении Спинозизма имеют в виду субстанцию, то в ней, разумеется, нет различия между добром и злом, но этого различия нет именно потому, что с точки зрения субстанции зло, как и все конечное, и *мир* вообще (см. § 50, примечание), *вовсе не существует*. Но если мы будем иметь в виду тот пункт системы, где мы встречаем человека и отношение его к субстанции и где только и может найти себе место зло в его отличии от добра, то мы должны заглянуть в те части этики, которые рассматривают человека, аффекты, человеческое рабство и человеческую свободу, и лишь тогда мы будем в состоянии дать правильный отчет о моральных выводах системы. Тогда мы, без сомнения, убедимся как в возвышенной чистоте морали Спинозы, принципом которой является исключительно лишь безграничная любовь к Богу, так и в том, что эта чистота морали является последовательным выводом из системы. *Лессинг* сказал в свое время, что со Спинозой обходятся как с мертвой собакой. Мы не можем сказать, что в наше время лучше обходятся со Спинозизмом и вообще со спекулятивной философией, когда видим, что те, которые излагают и судят о них, даже не дают себе труда правильно понять факты и верно их передать. Последнее было бы минимумом справедливости, и такого минимума спекулятивная философия в любом случае имеет право требовать.

История философии есть история открытия *мыслей* об абсолютном, составляющем ее предмет. Так, например, мож-

но сказать, что Сократ открыл определение *цели*, которое было развито и определено Платоном и в особенности Аристотелем. «История философии» Бруккера так не критична не только в отношении внешних исторических фактов, но также и в изложении учений, что она приписывает древнейшим греческим философам по двадцати, тридцати и более положений, как принадлежащие им философы, среди которых ни одна в действительности не принадлежит им. Все они – выводы, которые делает Бруккер, руководствуясь современной ему дурной метафизикой и ложно приписывая их греческим философам. Выводы бывают двоякого рода: есть выводы, которые представляют собой лишь более подробное развитие некоего принципа, и есть выводы, представляющие собой переход к более глубоким принципам. Исторический момент в исследовании состоит именно в том, чтобы указать, каким лицам принадлежит такое дальнейшее углубление и раскрытие мысли. Но способ изложения, применяемый Бруккером, недопустим не только потому, что древнейшие греческие философы сами не извели тех выводов, которые, по его мнению, содержатся в их принципах, не только, следовательно, потому, что эти философы не высказали определенно этих выводов, а главным образом потому, что, делая эти выводы за древних греческих философов, им навязывают признание и применение конечных отношений мыслей, явно противоречащих замыслу этих философов, бывших спекулятивными умами; выводы эти лишь оскверняют

чистоту философской идеи и фальсифицируют ее. Но если там, где дело идет о древних философских учениях, от которых до нас дошли лишь немногие положения, такое искажение может в свое оправдание сослаться на то, что оно якобы делает правильные выводы, то это оправдание отпадает, когда дело идет о таком философском учении, которое, с одной стороны, само формулировало свою идею в определенных мыслях и, с другой, само же исследовало и точно определило ценность категорий. Если, несмотря на это, идею уродуют, выхватывают из учения лишь *один* момент и (как это делается по отношению к тождеству) выдают его за целое и если, совершенно не задумываясь, применяют категории как попало, применяют их в том виде, какой они имеют в повседневном сознании, в их односторонности и неистинности, то такое ложное понимание решительно не имеет оправдания. Опирающееся на развитую культуру мысли познание отношений мысли есть первое условие правильного понимания философского факта. Но принцип непосредственного знания не только оправдывает, но даже делает законом примитивность мысли. Познание мыслей и, значит, культура субъективного мышления так же мало представляют собой непосредственное знание, как какая-нибудь другая наука или какое-нибудь другое искусство и умение.

Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма ее осозна-

ния, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие. *Содержание* этих двух форм познания – *одно и то же*, но, подобно тому как некоторые вещи, как говорит Гомер, имеют два названия: одно – на языке богов, а другое – на языке недолговечных людей, – так и для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства, представления и рассудочного, гнездящегося в конечных категориях и односторонних абстракциях мышления, и на языке конкретного понятия. Если хотят исходя из религии говорить и судить так же и о философии, то для этого требуется нечто большее, чем одно только обладание привычкой говорить на языке повседневного преходящего сознания. Основой научного познания является внутреннее содержание, обитающая внутри его идея и ее живая жизнь в духе точно так же, как религия в меньшей мере есть развитое чувство, дух, пробудившийся к самоотчету, развернутое содержание. В новейшее время религия все больше и больше свертывала объем своего содержания и уходила в напряженность благочестия или чувства, уходила притом часто в такое чувство, которое обнаруживало чрезвычайно скудное и плоское содержание. До тех пор, пока религия обладает определенным кредо, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как таковая может с нею соединиться. Но это, в свою очередь, не следует понимать согласно разделяющему, дурному рассудку, у которого находится в плену современная религиозность и со-

гласно которому последняя воображает, что религия и наука взаимно исключают друг друга или что они настолько отделимы друг от друга, что после этого отделения они соединяются лишь внешней связью. Из сказанного выше следует, наоборот, то, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя. Истинная религия, религия духа, должна обладать кредо, неким содержанием; дух есть существенно сознание и, следовательно, сознание ставшего предметным содержания; как чувство он есть то же самое содержание, только еще не предметное, он лишь *qualiert* (qualiert), употребляя выражение Якоба Бёме, есть лишь низшая ступень сознания и даже, можно сказать, сознание в форме души, общей человеку с животными. Лишь *мышление* превращает душу, которой одарено и животное, в дух, и философия есть лишь сознание человеком этого содержания – духа и его истины – также и в форме той своей существенности, которая отличает человека от животного и делает его способным к религии. Сгустившаяся в одну точку, сосредоточившаяся в сердце религиозность должна делать существенным моментом своего возрождения его сокрушение и изнурение содержания; она, однако, должна была бы вместе с тем вспомнить, что она имеет дело с сердцем духа, что духу вручена власть над сердцем и что эта власть может осуществиться лишь постольку, поскольку он сам возродится. Это возрождение духа из естественного состояния невежества и

заблуждения совершается посредством обучения *объективной истине*, содержанию и основанного на свидетельстве духа верования в объективную истину. Это возрождение духа есть, между прочим, непосредственно также и возрождение сердца, освобождение его от чванливости одностороннего рассудка, от суетной уверенности в том, например, что конечное отлично от бесконечного, что философия необходимо должна быть или многобожием, или, у более проницательных умов, пантеизмом и т. д., освобождение сердца от таких жалких воззрений, которыми смиренное благочестие превозносится перед философией, равно как и перед теологическим познанием. Если религиозность упорствует в своей узкой и потому бездуховной интенсивности, то она, разумеется, видит только противоположность между этой ее ограниченной и ограничивающей формой и духовной экспансией религиозного и философского учения как такового⁴. Но мыслящий дух не только не довольствуется удовле-

⁴ Возвращаясь еще раз к г-ну Толюку, которого можно рассматривать как восторженного представителя пиетистического направления, мы должны сказать, что отсутствие определенного *учения* явно сказывается в его произведении, носящем название «*Über die Lehre von der Sünde*», 2-е издание (оно только что попало мне в руки). Меня удивил способ рассмотрения учения о троичности в его сочинении «*Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients*», впрочем, за тщательно собранные в нем исторические сведения я искренне благодарен автору. Он называет это учение *схоластическим*. Оно, во всяком случае, гораздо древнее, чем то учение, которое носит название схоластического. Он рассматривает его только с внешней стороны, со стороны его предполагаемого исторического возникновения из умозрений относительно некоторых мест из Библии и под влиянием философии Платона и Аристотеля (с. 41). В своем же сочинении о грехе

творением, доставляемым немудрствующей чистой религи-

он, нужно сказать, обходится с этим догматом по-кавалерийски, объявляя его (с. 220) способным служить лишь *рамкой*, в которой могут быть расположены учения веры (какие?); по г-ну Толюку, следует даже применить к этому догмату выражение (с. 219), что он кажется фатаморганой, стоящей на берегу (может быть, на мели духа?). Но «фундаментом» (там же, с. 221, г-н Толюк говорит о треножнике), на котором может быть основана вера, учение о троичности «*никогда не явится*». Не являлось ли, однако, это учение как самое святое всегда или, по крайней мере, с давних пор главным содержанием самой веры в качестве кредо и не было ли оно фундаментом субъективной веры? Как может без этого догмата обладать более чем моральным или, если угодно, более чем языческим смыслом – христианским смыслом – учение об искуплении, которое г-н Толюк с такой энергией старается поднять на высоту чувства? И о других, более частных, догматах мы также ничего не находим в этом произведении; г-н Толюк, например, всегда доводит своих читателей лишь до страданий и смерти Христа, но ни до его Воскресения и восседания одесную Отца, ни до сошествия Святого Духа. Одним из главных определений в учении об искуплении является *наказание за грехи*; последним является у г-на Толюка (с. 119 и сл.) угнетенное самосознание и связанная с этим отверженность, в которой находятся все те, которые живут *вне* Бога, единственного источника блаженства, равно как и святости, так что грех, сознание вины и отверженность не могут быть *мыслимы* друг без друга (здесь, таким образом, нас доводят также и до мышления, и точно так же на с. 120 автор показывает, что определения проистекают из *природы* Бога). Это определение наказания за грехи есть то, что получило название *естественного* наказания за грехи и что (так же как и безразличное отношение к учению о троичности) является результатом и поучением обычно столь поносимых г-ном Толюком разума и просвещения. Недавно в верхней палате английского парламента провалился билль, касавшийся *унитариев*. По этому поводу одна английская газета сообщила о многочисленности унитариев в Европе и Америке и затем прибавила: «На Европейском континенте протестантизм и унитаризм являются в настоящее время большей частью синонимами». Дело теологов решить, отличается ли догматика г-на Толюка от обычного учения в одном или самое большее в двух пунктах; при более близком рассмотрении окажется, может быть, что и в этих пунктах между ними нет никакого различия.

озностью, но и точка зрения такой религиозности является результатом его собственных рефлексии и резонирования. Ее презрительное отношение почти ко всяким учениям, ее свобода от последних есть дело поверхностного рассудка, и, пользуясь мышлением, которым она сама заражена, для нападок на философию, точка зрения такой религиозности с трудом удерживается на тонком бессодержательном острие абстрактного чувства. Не могу удержаться от того, чтобы не привести здесь в извлечении поучительное слово г-на *Франца фон Баадера* о такой форме благочестия из предисловия к 5-му выпуску «*Fermenta Cognitionis*», с. IX и сл.

«До тех пор, – говорит он, – пока наука не возвратит снова религии уважения, основанного на свободном исследовании и, следовательно, подлинном убеждении, вы, благочестивые и неблагочестивые, со всеми вашими заповедями и запретами, со всеми вашими разговорами и действиями, не поможете беде, и не пользующаяся уважением религия не будет пользоваться также и любовью. Ибо любить настоящим образом, от души, мы можем только то, что пользуется искренним уважением и что мы признаем, несомненно, достойным такого уважения; только такого рода *amor generosus*⁵ может служить на пользу и религии. Другими словами: если хотите, чтобы снова расцвела религиозная практика, то позаботьтесь о том, чтобы мы снова получили разумную теорию этой практики, и не очищайте поля битвы вашим против-

⁵ Благородная любовь (*лат.*).

никам (атеистам) *неразумным* и *богохульным* утверждением, что нечего и думать о такой теории религии, ибо она невозможна, утверждением, что религия есть дело сердца, в котором мы имеем право и даже должны отказаться от услуг голловы»⁶.

Относительно скудости содержания мы можем еще заметить, что о ней можно говорить лишь как о внешнем состоянии религии в определенную эпоху. Пожалуй, достойна сожаления такая эпоха, которая нуждается в том, чтобы вызвать одну лишь голую веру в Бога, о чем так старался благородный Якоби, и чтобы только пробудить в душах, вдобавок к этой вере, концентрированное христианское чувство. Но нельзя вместе с тем не заметить, что даже в этом стремлении скрыто содержатся более высокие принципы (см. введение к «Логике», § 64). Перед наукой же простирается богатое содержание, созданное веками и тысячелетиями познающей деятельности, и это содержание простирается перед нею не как нечто данное, которым обладали лишь *другие*, не как содержание, которое для нас стало прошлым, результатом которого являются лишь знания, дающие пищу памя-

⁶ Г-н Толук несколько раз цитирует места из трактата Ансельма «Cur Deus homo» и хвалит (с. 127, «Die Lehre von der Sünde») «глубокое смирение этого великого мыслителя»; но почему он не вспоминает и не цитирует также (цитированное в § 77 «Энциклопедии») место из того же трактата: «Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus, *inelligere*» («Мне кажется небрежением, если, утвердившись в вере, мы не стараемся понять то, во что мы веруем» (*лат.*)). Если кредо сводится к немногим догматам, то остается мало материала для познания, и познание не приведет к большим результатам.

ти и материал для проявления нашего остроумия в критике исторических сообщений, но как познание, питающее дух и удовлетворяющее нашу потребность в истине. Все наиболее возвышенное, глубокое и сокровенное было открыто в религиях, философских учениях и произведениях искусства в более или менее чистых, более или менее ясных, а иногда весьма отпугивающих образах. Надо признать особой заслугой г-на *Франца фон Баадера*, что он не только продолжает напоминать об этих формах, но и глубоко спекулятивно показывает научное значение их содержания, выявляя их философскую идею и убедительно доказывая правильность своего понимания этого содержания. Глубокомыслие *Якоба Бёме* доставляет для этого особенно подходящие повод и формы. Мощный ум Бёме справедливо получил название *philosophus teutonicus*⁷. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формациях, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию Бога – само собой разумеется, *триединого* Бога – и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ Божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы природных вещей (сера, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.), насильственно заставляя их

⁷ Тевтонский философ (*лат.*).

служить для выражения форм духа и мысли. Гнозис г-на фон Баадера, примыкающего к Бёме, представляет собой своеобразный способ возбуждать интерес к философии. Этот гнозис энергично восстает как против успокоения на бессодержательной поверхности просветительства, так и против благочестия, желающего оставаться лишь интенсивным благочестием. Поэтому г-н фон Баадер доказывает во всех своих произведениях, что он далек от того, чтобы считать этот гнозис единственным способом познания. В этом способе познания есть свои неудобства, его метафизика не заставляет себя перейти к рассмотрению самих категорий и методическому развитию содержания; она страдает несоответствием понятия тем диким или остроумным формам и образованиям, какие применял Бёме; метафизика г-на фон Баадера вообще страдает тем, что для нее абсолютное содержание является *предпосылкой*, исходя из которой она объясняет, резонирует и опровергает⁸.

⁸ Мне очень приятно убедиться как из содержания новейших произведений г-на фон Баадера, так и из определенных его указаний на многие мои положения, что он согласен со мной в этих пунктах. Относительно же большей части тех положений, а может быть, и относительно всех положений, которые он оспаривает, мне было бы нетрудно прийти с ним к соглашению, а именно показать, что они на самом деле не противоречат его воззрениям. Здесь я хочу коснуться лишь одного упрека, который он делает мне в «*Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*. 1824», с. 5 (ср. с. 56 и сл.). Там он говорит, что некая философема, «ведущая свое происхождение от натурфилософской школы, выставляет ложное понятие материи, утверждая о преходящей и носящей в самой себе разложение сущности сего мира, что она *непосредственно* произошла и вечно исходит от Бога, что она как вечное исхождение (овнешнение) Бога *обуслов-*

Мы имеем, можно сказать, *достаточно* и даже *с избытком* более или менее чистых или затуманенных образов истины – в религиях и мифологиях, в гностических и мистицизирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы *открывать* идею в этих образах, и находить удовлетворение в почерпнутом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изолированное, что ее действие проявля-

ливает его вечное возвращение к себе (как духу)». Что касается первой части этого представления – *происхождения* (Hervorgehen) (это вообще категория, которую я не употребляю, так как она представляет собой лишь образное выражение, а не категорию) материи из Бога, то я не вижу здесь ничего иного, кроме того, что это положение содержится в определении, что Бог есть творец мира; что же касается второй части этого представления – утверждения, что вечное исхождение *обуславливает* возвращение Бога к себе как к духу, – то я должен сказать, что г-н фон Баадер выдвигает здесь «*обуславливание*» (das Bedingen) – категорию, которая и сама по себе неподходяща и которую я тоже никогда не употребляю для обозначения данного отношения; напомним о том, что я сказал выше относительно некритического смешения определений мысли. Обсуждение же вопроса о *непосредственном* или *опосредствованном* происхождении материи привело бы лишь к совершенно формальным определениям. В том, что г-н фон Баадер сам говорит (с. 54 и сл.) о понятии материи, я не вижу различия с моими определениями последней. И точно так же я не понимаю, чем помогает разрешению абсолютной задачи – постигнуть Сотворение мира как понятие – указание г-на фон Баадера (с. 58), что материя «не есть непосредственный продукт единства, но есть продукт того из его *принципов* (уполномоченных, элохимов), *которые оно* вызвало для этой цели». Означает ли это (ибо по грамматическому расположению оно не вполне ясно), что материя есть продукт принципов, или оно означает, что материя вызвала эти элохимы и дала им производить ее, во всяком случае эти элохимы или весь круг элохимов должны быть поставлены в отношении к Богу, которое не уясняется тем, что вставляются промежуточные элохимы.

лось в этих образах по крайней мере как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из подражателей г-на фон Баадера, то он по своей лености и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнозис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и исходя из них строить произвольные философемы, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство логической необходимости последнего. Самонадеянные умы, кроме того, легко впадают в искушение приписать себе как открытие то, что они узнали от других, и они тем более склонны верить в эти открытия тогда, когда они возражают против людей, сделавших эти открытия, или стараются их унижить; правильнее будет сказать, что самонадеянный ум потому и раздражен против этих людей, что у них он почерпнул свои взгляды.

Подобно тому как в явлениях времени, которые мы приняли во внимание в этом предисловии, сказывается, хотя и искаженно, настойчивое стремление к мышлению, так и для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи возникает потребность – и только это достойно нашей науки, – чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление в сознании абсолютного сво-

его права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, – форму понятия, необходимости, которая связывает всё и вся, связывает как содержание, так и мысли и именно этим делает их свободными. Если должно обновить старое, т. е. некую старую форму, ибо содержание вечно юно, то та форма, которую придали идее *Платон* и с еще большей глубиной *Аристотель*, наиболее достойна того, чтобы мы вспомнили о ней; она достойна этого потому, что раскрытие нами этой формы путем усвоения ее и превращения в составную часть нашей культуры мысли не только непосредственно дает ее понимание, но есть также шаг вперед самой науки. Однако понять такие формы идеи не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантазмагии, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на отзвуки ее в этих фантазмагиях.

Подобно тому как об истинном было справедливо сказано, что оно есть *index sui et falsi*⁹, и, наоборот, исходя из ложного нельзя познать истину, так и мы должны сказать, что понятие есть понимание самого себя, а также и лишеного понятия образа, но этот последний исходя из своей внутренней истины не понимает понятия. Наука понимает чувство и

⁹ Показатель себя и лжи (*лат.*).

веру, но о науке можно судить только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с ней. Такого суждения я должен пожелать также и этому опыту, и только такое суждение я могу уважать и принимать во внимание.

Берлин, 25 мая 1827 г.

Предисловие к третьему изданию

В это, третье издание внесены значительные исправления; особое внимание было обращено на то, чтобы сделать изложение более ясным и определенным. Но так как цель этого учебника – служить руководством, то я должен был сохранить по-прежнему сжатый, формальный и абстрактный стиль. И в этом издании книга также остается руководством для студентов, которые получают необходимые разъяснения лишь при слушании лекций.

Со времени выхода в свет второго издания появилось много отзывов о моих философских работах, которые большей частью обнаружили, что их авторы имеют мало призвания к этому делу. Такие легкомысленные возражения на произведения, которые продумывались в продолжение многих лет и были обработаны со всей серьезностью, приличествующей предмету и удовлетворяющей научным требованиям, являют собой отнюдь не утешительное зрелище дурных страстей: самонадеянности, заносчивости, зависти, оскорбительного неуважения и т. д., и уж нечего говорить, что в них нет ничего поучительного. Цицерон в *Tusculanae disputationes*, I, II, говорит: «*Est philosophia paucis contenta iudiciis, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisae et suspectae; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id*

populo facere possit»¹⁰.

Нападки на философию тем популярнее, чем меньше в них обнаруживается разума и основательности. Мелкая отвратительная страсть легко усваивается, потому что она встречает отзвук в других людях, и невежество также охотно готово ее понять. Некоторые предметы воспринимаются органами чувств или даны представлению в цельном созерцании. Все чувствуют поэтому, что необходимо, хотя бы и в ничтожной степени, знать их, чтобы быть в состоянии иметь о них свое мнение. Они, кроме того, заставляют вспомнить о требованиях здравого рассудка, ибо даны как знакомые, ясно очерченные предметы. Но отсутствие всего этого – как знаний, так и здравого смысла – не мешает бесстрашно нападать на философию или, вернее, на какой-то фантастический пустой образ воображения, который невежество создает себе и убеждает себя в том, что это и есть философия; не имея перед собою ничего такого, что могло бы служить им руководящей нитью, невежды всецело впадают в неопределенные, пустые и, следовательно, бессмысленные рассуждения. В другом месте я взял на себя неприятный и бесплодный труд осветить подобные, сотканные из страстей и невежества явления и показать их во всей неприкрытой наготе.

Недавно могло казаться, что на почве теологии и даже ре-

¹⁰ «Философия довольствуется немногими судьями и намеренно избегает толпы, которой и она также подозрительна и ненавистна; тот, кто хочет хулить ее, получит одобрение толпы» (*лат.*).

лигиозности в широких кругах начнется более серьезное научное исследование вопросов о Боге, Божественных предметах и разуме. Но уже начало движения показало тщетность этих надежд, ибо поводом для движения служило *личное*, и ни притязания выступающего обвинителем благочестия, ни притязания подвергающегося нападению свободного разума не поднялись на высоту самой *сущности* дела; еще менее они поднялись до сознания того, что для правильного выяснения дела нужно вступить на почву философии. Продиктованные личными мотивами нападки на философию, опиравшиеся на очень специальные внешние стороны религии, выступали с чудовищным притязанием (на основании присвоенного ими полномочия) вершить суд над отдельными лицами, отказывая им в христианском образе мыслей и тем самым клеймя их печатью земной и вечной отверженности. Данте посмел в силу права, даваемого ему вдохновением божественной поэзии, взять себе принадлежащую Петру власть над ключами и приговорил многих, правда уже умерших, современников, среди которых были даже папы и император, к вечным мукам ада. Одной новейшей философской системе был брошен позорящий упрек, что в ней отдельный человеческий индивидуум мнит себя Богом; но то, в чем упрекают эту философскую систему, – ложный вывод из ее учения – представляется совершенно невинным по сравнению с действительно дерзостным притязанием выступать как судия мира, отказывая отдельным лицам в христианском об-

разе мыслей и утверждая тем самым их глубочайшую внутреннюю отверженность. Паролем этого полновластия служит *имя Господа нашего Христа и заверение*, что Господь обитает в сердцах этих судей. Христос говорит (Матф., 7: 20): «По плодам их узнаете их», но чрезвычайно наглое отвержение и осуждение своих ближних не есть добрый плод. Он говорит далее: «Не всякий, говорящий мне: *Господи, Господи!* войдет в Царство Небесное. Многие будут говорить мне в тот день: *Господи, Господи*, не во имя ли Твое пророчили мы? не во имя ли Твое изгоняли мы бесов? не во имя ли Твое совершали мы многие дела? Тогда я им скажу: я вас *еще не знаю, уходите все прочь от меня, вы – грешники*». Те, которые уверяют, что лишь они одни обладают христианским образом мыслей, и требуют от других, чтобы они верили в это, пока еще не изгоняют бесов; наоборот, многие из них сами подобно верующим в преворстскую пророчицу¹¹ слишком гордятся тем, что находятся в хороших отношениях со сбродом призраков и благоговеют перед ним, вместо того чтобы изгонять эти лживые сказки противохристианского рабского суеверия. Столь же мало они оказываются способными изрекать мудрость, а совершать великие дела познания и науки, что, собственно, должно было быть их назначением и обязанностью, они уже совершенно не способны: начетниче-

¹¹ Имеется в виду книга Иустина Кернера «Преворстская пророчица. Откровения о внутренней жизни человека и относительно внутреннего духовного мира в нас» (1829). – *Примеч. ред.*

ство еще не есть наука. Занимаясь пространным исследованием множества безразличных периферийных вопросов веры, они тем скуднее в отношении самого ядра и внутреннего содержания ее; по отношению к последнему они довольствуются именем Господа нашего Христа и намеренно с презрением отказываются от разработки учения, которое является фундаментом веры Христианской церкви, ибо расширение духовного, мыслящего и научного содержания служило бы помехой самомнению, субъективной гордости бездуховного, бесплодного в добрых делах, богатого лишь плохими плодами заверения, что они одни обладают христианским образом мыслей; развитие учения не только служило бы помехой этому самомнению, но прямо запрещало бы и даже уничтожало его. Священное Писание вполне определенно и сознательно различает между таким духовным развитием и голой верой, и это различие, согласно Писанию, состоит в том, что вера становится *истиной* только через духовное развитие. «Из тела того, кто *верует* в меня, – говорит Христос (Иоанн, 7: 38), – будут изливаться *потоки живой воды*». Эти слова тотчас же разъясняются в стихе 39 в том смысле, что, однако, не вера как таковая в чувственно существовавшую во времени личность Христа приводит к такому результату, что эта вера еще не есть истина. В следующем, 39-м стихе вера, о которой говорится в 38-м стихе, определяется так, что Христос сказал это о *духе*, который получают верующие в него, *получат*, так как Святого Духа *еще не было*, ибо еще не

свершилось *преображение* Иисуса. Непосредственным предметом веры является еще непреобразенный образ Христа – тот образ, который в то время был чувственно наличен или, если дело идет о позднейших поколениях (по содержанию это одно и то же), личность Христа, которую мы представляем себе в этом образе. Присутствуя среди своих учеников, Христос открыл им сам, собственными устами свою извечную природу и извечное предназначение (примирить Бога с самим собою и людей с ним), средства спасения и нравственное учение; вера учеников в Него включает в себя все это откровение. Несмотря на это, их вера, которой отнюдь не недоставало сильнейшей уверенности, оказывается лишь началом и основой, условием дальнейшего, чем-то еще несовершенным; верующие так еще не обладают духом, должны еще *получить* его, т. е. истину, его, который явится позднее той веры, что ведет ко всякой истине. Наши же ревнители не идут дальше условия. Но уверенность, сама являясь только субъективной, приносит лишь субъективный плод формального *заверения* и с ним вместе плоды высокомерия, клеветы и осуждения. Наши ревнители наперекор Священному Писанию тверды лишь в уверенности, идущей против духа, который есть развитие познания и единственная истина.

Эту поверхностность научного и вообще духовного содержания благочестие разделяет с тем воззрением, которое оно непосредственно делает предметом своего обвинения и осуждения. Рассудочное просвещение формальным, аб-

страктным, бессодержательным характером своего мышления опустошало религию, лишало ее всякого содержания точно так же, как благочестие, о котором мы говорим, опустошает религию, лишает ее всякого содержания, сводя веру к *заклинанию*: «Господи, Господи!» В этом отношении ни одно из них не имеет превосходства над другим. А когда они начинают спорить друг с другом, у них не оказывается материала, содержания, дающего точки соприкосновения и общую почву, на которой можно было бы начать исследование, ведущее к познанию и истине. Просветительская теология со своей стороны крепко держалась своего формализма, не хотела идти дальше апеллируя к *свободе совести, свободе мысли, свободе преподавания*, к разуму и науке. Такая свобода, спору нет, представляет собой категорию *бесконечного права духа* и другое, *особенное условие истины*, присоединяющееся к первому условию, к вере. Но *какие разумные определения и законы содержит* в себе подлинная и свободная совесть, *каково содержание* свободной веры и свободного мышления, *какое содержание* является предметом их учения – этого материального пункта просветители не хотели касаться и застряли в формализме отрицания, в свободе заполнять свободу по произволу и мнению, так что само содержание оказалось чем-то вообще безразличным. Ближе подступиться к какому-либо содержанию было невозможно также потому, что христианское общение верующих все еще объединено и должно объединяться узами догмата, испове-

дания веры, общие же места и абстракции застойной, неживой, рационалистической, рассудочной водицы не допускают определенного в себе, разработанного христианского содержания и состава догматов. Те же, которые гордо взывают: Господи, Господи! – открыто и не стесняясь отвергают доведение веры до духа, содержания и истины.

Таким образом, хотя и было поднято много пыли, хотя было проявлено много высокомерия, враждебности, сделано много личных выпадов, высказано много пустых мест, – все это, однако, было поражено бесплодием, во всем этом отсутствовало существо вопроса, все это не могло повести к содержанию и познанию. Философия могла быть довольной, что она не замешана в споре; она находится вне области этих притязаний, вне области как нападков на личности, так и абстрактных общих мест, и, если бы она была завлечена на эту почву, ее ожидали бы одни лишь неприятности и невыгоды.

Так как из высшего и безусловного интереса человеческой природы выпало глубокое и богатое содержание и религиозность, как благочестивая, так и рефлектирующая, стала находить свое высшее удовлетворение вне содержания, то философия сделалась случайной, субъективной потребностью. Этот безусловный интерес получил в обоего рода религиозности такой характер – а создан этот характер единственно лишь резонирующим рассудком (*Räsonnement*), – что для его удовлетворения нет нужды в философии. Считается даже, и справедливо считается, что философия является помехой

для новоявленного, узкого удовлетворения этого интереса. Философия, таким образом, всецело предоставлена свободной потребности субъекта. Ничто не понуждает последнего заниматься ею. Потребность в философии там, где она имеется, должна, напротив, выдержать напор всякого рода заподозриваний и отсоветований. Она существует лишь как некая внутренняя необходимость, которая сильнее субъекта, которая не дает ему покоя и неустанно побуждает его дух двигаться дальше, «дабы он превозмог» и добыл устремлению разума достойное его удовлетворение. Таким образом, не поощряемое никаким авторитетом, не поощряемое даже религиозным авторитетом, объявленное, напротив, чем-то излишним, опасным или по крайней мере сомнительной роскошью занятие этой наукой тем более свободно, чем более его источником является лишь интерес к предмету и истине. Если, как говорит Аристотель, теория есть *высшее благо* и *высшее добро*, то те, которые причастны этому благу, знают, что оно им дает, знают, что они находят в нем удовлетворение нужд их духовной природы. Они могут поэтому воздерживаться от предъявления другим требований заниматься философией и могут оставить их при их потребностях и тех способах, которые они находят для их удовлетворения. Мы говорили о незваном вмешательстве в дело философии; оно кричит тем громче, чем менее оно способно принять участие в этом деле, тогда как основательный и глубокий интерес к ней больше обращен в себя и меньше вовне. Пустые и по-

верхностные умы быстро решают вопросы и спешат высказать свое мнение; но тот, кто серьезно относится к предмету, который значителен сам по себе и достигает удовлетворительного состояния только путем полного его развития, требующего долгого и упорного труда, тот надолго погружается в предмет и изучает его в тиши.

Быстрая распродажа второго издания этого энциклопедического руководства, которое, согласно его вышеуказанному назначению, не делает легким изучение философии, доставила мне удовлетворение, показав, что оно встретило не только громогласное легкомыслие и пустоту, но также молчаливое вознаграждающее участие, которого я желаю также и этому новому изданию.

Берлин, 19 сентября 1830 г.

Речь Гегеля, произнесенная им при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г.

Мм. гг. Так как я сегодня в первый раз выступаю в здешнем университете в должности преподавателя философии, к которой призвала меня милость его величества короля, то позвольте мне предпослать моим чтениям заявление, что я считаю для себя особенно желательным и приятным вступить на более обширное поле академической деятельности именно в настоящий момент и именно здесь. Что касается момента, то, по-видимому, в настоящее время наступили обстоятельства, позволяющие философии снова надеяться на внимание и любовь, и эта замолкнувшая наука теперь получает возможность вновь возвысить свой голос. Ибо еще недавно, с одной стороны, тяжелые времена заставляли придавать слишком большое значение мелким интересам повседневной жизни, а с другой стороны, высокие интересы действительности, интерес и борьба, ставившие себе целью прежде всего восстановить и спасти политическую целостность народной жизни и государства, в столь большой мере поглощали все способности духа, силы всех сословий, равно как и все внешние средства, что внутренняя жизнь духа не могла обрести спокойствия. Всемирный дух, столь заня-

тый действительностью и отвлекаемый внешними событиями, не мог обратиться внутрь, к самому себе и наслаждаться собой на своей подлинно родной почве. Но теперь, когда поставлена преграда этому потоку действительности и когда немецкий народ спас свою национальность, основу всякой живой жизни, наступила пора, когда наряду с областью действительного мира может самостоятельно расцвести в государстве также и свободное царство мысли. В настоящее время, когда дух в столь большой мере обнаружил свое могущество, он вполне явственно показал, что лишь идеи и то, что с ними согласуется, могут сохранить существование, что все, требующее себе признания, обязательно должно оправдать себя перед разумением и мыслью. И в особенности то государство, которое приняло меня теперь, обязано своему духовному перевесу тем, что оно приобрело вес в области действительности и политики и поставило себя в отношении могущества и независимости наравне с такими государствами, которые превосходили его по своим внешним средствам. Здесь развитие и процветание наук составляют один из существенных моментов в жизни самого государства. В здешнем университете, в этом центральном университете страны, должна также найти свое истинное место и пользоваться наибольшим попечением та наука, которая образует центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины, т. е. философия. Однако недостаточно указать вообще, что духовная жизнь составляет один из основных моментов существо-

вания нашего государства, мы должны, кроме того, сказать, что здесь получила свое более высокое начало та великая борьба, которую народ в единении со своим государем вел за независимость, за уничтожение чужой бездушной тирании и за духовную свободу. Эта борьба была делом нравственной мощи духа, который, почувствовав свою силу, поднял свой стяг и сделал это свое чувство силой действительности. Мы должны признать неоценимым благом то, что наше поколение жило и действовало, воодушевленное этим чувством, – чувством, в котором концентрировались все правовые, нравственные и религиозные силы. В таком глубоком и всеобъемлющем действии дух возвышается до своего достоинства, житейская пошлость и пустые интересы терпят крушение, поверхностность усмотрения и мнений явственно обнажается и сама собой исчезает. Эта овладевшая вообще душой глубокая серьезность образует также и подлинную почву философии. Погруженность в повседневные заботы и интересы, с одной стороны, и тщеславное самодовольство мнений – с другой, – вот что враждебно философии. В душе, которой овладело последнее, не остается места для разума, который ищет не своего, а истинного. Тщеславие должно испариться и превратиться в ничто, когда для человека становится необходимостью существенное содержание, когда он дошел до того, что лишь такое содержание имеет для него значение. Подобное существенное содержание составляло предмет стремлений нашего времени, и мы видели образование

того зерна, дальнейшее развитие которого во всех отношениях – в политическом, нравственном, религиозном, научном – вверено нашему поколению.

Наше призвание и наше дело состоят в том, чтобы работать над философским развитием той существенной основы, которая проявилась с новой свежестью и новой силой в недавнее время. Ее обновление, оказавшее ближайшим образом свое влияние на политическую действительность, продолжает теперь далее проявляться в более серьезном отношении к нравственным и религиозным задачам и вообще в требовании основательности и дельности, предъявляемом ко всем жизненным отношениям. Самая серьезная потребность есть потребность познания истины. Эта потребность, которая составляет отличие духовной природы от природы лишь чувствующей и наслаждающейся, образует именно поэтому глубочайшую сущность духа, она в себе, т. е. потенциально, составляет всеобщую потребность. Отчасти эта потребность была пробуждена той серьезностью, которая отличает наше время, отчасти же эта потребность составляет отличительную черту немецкого духа. Что касается превосходства немцев в разработке философии, то состояние этой дисциплины и смысл понятия «философия» у других народов показывают, что название, правда, у них сохранилось, но получило другой смысл и сам предмет захирел и исчез, так что от него едва осталось воспоминание или смутное представление. Философия нашла себе убежище в Германии и жи-

вет только в ней. Нам вверено сохранение этого священно-го светоча, и мы должны оберегать его, питать его и заботиться о том, чтобы не угасло и не погибло самое высокое, чем может обладать человек, – самосознание своей сущности. Однако и в самой Германии до начала ее возрождения мысль стала столь плоской, что считалось доказанным, что познание истины невозможно, что Бог, сущность мира и духа непостижимы и непонятны, что дух должен остановиться на религии, а религия должна остановиться на вере, чувстве и чаянии без разумного знания. Представители этой плоской философии утверждали, что мы не можем познать природу абсолютного, природу Бога и того, что есть истинного и абсолютного в природе и в духе; утверждалось также, что познанию доступно или лишь отрицательное, лишь сам тот факт, что ничто истинное не доступно познанию (преимуществом быть доступным познанию пользуется одно лишь ложное, временное и преходящее), или же лишь внешнее, следовательно, все то, что, собственно говоря, и есть ложное, временное и преходящее, а именно исторические, случайные обстоятельства, при которых появилось это мнимое познание. К такому познанию следует и относиться чисто исторически и подвергать его с внешних сторон ученому критическому разбору, ибо к его внутреннему содержанию не может быть серьезного отношения. Представители этой точки зрения пошли так же далеко, как Пилат, римский проконсул, который, услышав из уст Христа слово *истина*, от-

ветил вопросом: что есть истина? – вопросом, имевшим тот смысл, что он, Пилат, решил эту проблему и знает, что не существует познания истины. Таким образом, то, что искони считалось наиболее недостойным и презренным – отказ от познания истины, – возведено нашим временем в высший триумф духа. Сначала, при своем возникновении, отчаяние в силах разума еще сопровождалось печалью и скорбью, но вскоре нравственное и религиозное легкомыслие, к которому присоединилось поверхностное и плоское знание, называвшее себя просвещением, открыто и спокойно признало бессилие разума и высокомерно возгордилось совершенным забвением самых высоких интересов духа. Наконец, так называемая критическая философия дала этому неведению вечного и божественного возможность придерживаться своей позиции с чистой совестью, так как эта философия уверяет, будто ей удалось *доказать*, что мы не можем ничего знать относительно вечного и божественного. Это мнимое познание даже дерзнуло присвоить себе название философии, и ничто не могло быть желаннее для поверхностных умов и характеров, ничто не было столь охотно принято ими, как это учение о незнании, благодаря которому их собственная поверхностность и пустота оказывались чем-то превосходным, желанной целью и результатом всех интеллектуальных усилий. Что мы не знаем истины и что нам дано знать одни случайные и преходящие, т. е. *ничтожные*, явления, – вот то *ничтожное* учение, которое производило и произво-

дит наибольший шум и которое господствует теперь в философии. Можно сказать, что с тех пор, как философия начала развиваться в Германии, она никогда еще не находилась в столь печальном положении, ибо никогда еще такое воззрение, такое отречение от разумного познания не достигало столь широкого распространения и не обнаруживало столь громадных притязаний. Это воззрение составляет наследие предшествующей эпохи и находится в разительном противоречии со здоровым, вновь возникшим субстанциальным духом нашего времени. Зарю этого нового здорового духа я приветствую и призываю. Я делаю дело этого нового духа, утверждая, что философия должна обладать содержанием, и развивая перед вами это содержание. Главным же образом я обращаюсь с этим призывом к юношеству, ибо юность есть та счастливая пора жизни, когда человек еще не находится в плену у системы ограниченных целей, поставленных перед ним внешними нуждами, когда он способен свободно отдаваться бескорыстным научным занятиям и когда, наконец, он еще не подпал под влияние отрицательного духа суетности, бессодержательности чисто критических исследований. Здоровое еще сердце дерзает желать истины, а философия живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастными этому царству. Все, что есть истинного, великого и божественного в жизни, становится таковым через *идею*, и цель философии состоит в том, чтобы постигнуть идею в ее истинном образе и всеобщно-

сти. Природа связана тем ограничением, что она может осуществлять разум только с необходимостью; но царство духа есть царство свободы. Все, что объединяет человеческую жизнь, что обладает ценностью и признается таковой, имеет духовную природу, и это царство духа существует только посредством осознания истины и права, посредством постижения идей.

Я смею желать и надеяться, что мне удастся приобрести и заслужить ваше доверие на том пути, на который мы вступаем. Пока я могу требовать от вас только того, чтобы вы принесли с собой доверие к науке, веру в разум, доверие к самим себе и веру в самих себя. Дерзновение в поисках истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. Какого бы высокого мнения мы ни были о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими.

Введение

§ 1

Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из предпосылки, что ее *предметы* непосредственно признаны представлением и что ее *метод* познания *заранее определен* в отношении исходного пункта и дальнейшего развития. Правда, она изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, – в том смысле, что *Бог*, и *только Он один*, есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к Богу как к их истине. Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе *представления* о предметах раньше, чем *понятия* о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий* дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий.

Но когда приступают к мыслящему рассмотрению пред-

метов, то вскоре обнаруживается, что оно содержит в себе требование показать *необходимость* своего содержания и *доказать* как самое бытие, так и определение своих предметов. Таким образом, оказывается, что первоначального знакомства с этими предметами, даваемого представлениями, недостаточно и что бездоказательные *предположения* или *утверждения* недопустимы. Вместе с этим, однако, обнаруживается затруднение, которое состоит в том, что философия должна ведь с чего-то *начать*, между тем всякое начало как *непосредственное* составляет свою предпосылку, вернее, само есть такая предпосылка.

§ 2

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. Но если верно – а это, конечно, верно, – что человек отличается от животных мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия есть особый способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях, то философское мышление *отличается*, далее, от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как *в себе* существует только *одно* мышление. Это различие

связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, *выступает* сначала не в *форме мысли*, а в форме чувства, созерцания, представления – в формах, которые должно отличать от мышления как *формы*.

Примечание. Согласно укоренившемуся с давних пор положению, превратившемуся в трюизм, человек отличается от животного мышлением; это положение может казаться тривиальным, по вместе с тем удивительно то, что приходится напоминать о таком старинном убеждении. А между тем это необходимо ввиду предрассудка нашего времени, который до такой степени отделяет друг от друга *чувство* и *мышление*, что признает их противоположными и даже враждебными друг другу и полагает поэтому, будто чувство, и в особенности религиозное чувство, оскверняется, искажается и, пожалуй, даже уничтожается мышлением и будто религия и религиозность, по существу, вовсе не коренятся и не пребывают в мышлении. При таком разделении забывают, что только человек способен обладать религией и что животные так же мало способны иметь *религию*, как право и моральность.

Когда отделяют религию от мышления, обыкновенно имеют в виду мышление, которое можно назвать *размышлением* (Nachdenken), – *рефлектирующее* мышление, делающее своим *содержанием* и доводящее до сознания *мысли* как таковые. Неряшливость, порождаемая невниманием к этому касающемуся мышления различию, незнание этого разли-

чения, которое точно определяется философией, порождает самые грубые представления о последней и навлекает на нее самые дикие упреки. Так как только человек обладает религией, правом и нравственностью и так как он обладает ими только потому, что он – существо мыслящее, то все содержание права, религии и нравственности – будь это содержание дано чувством, верованием или представлением – произошло не без участия *мышления*; деятельность и продукты мышления *содержатся* и *даны* в них. Но одно дело – иметь такие *определяемые* и *проникнутые мышлением* чувства и представления, и другое – иметь *мысли* о *таких чувствах* и *представлениях*. Порожденные *размышлением* мысли об этих способах сознания составляют рефлексию, рассуждение и т. п., а также и философию.

Это часто приводило к господству ошибочного утверждения, будто такое *размышление* есть необходимое условие и даже единственный путь, идя по которому мы достигаем представления о вечном и истинном. Так, например, *метафизические доказательства бытия Божия* (ныне уже *отшедшие в прошлое*) выдавались за нечто такое, знание чего и убеждение в чем единственно только и приводит к вере и убеждению в бытии Бога. Это утверждение подобно утверждению, будто бы мы не можем есть, не узнав прежде химические, ботанические и зоологические определения пищи, и что мы должны ждать с пищеварением до тех пор, пока не окончено изучение анатомии и физиологии. Казалось бы, в

этом случае полезность указанных наук в их области, как и философии в ее, сильно возрастает и даже достигает степени абсолютной и всеобщей необходимости. Вероятнее, однако, что, вместо того чтобы быть необходимыми, эти науки тогда вовсе не существовали бы.

§ 3

Содержание, наполняющее наше сознание, какого бы рода оно ни было, составляет *определенность* чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т. д., а также мыслей и понятий. Чувство, созерцание, образ и т. д. являются поэтому *формами* такого содержания, которое остается *тем же самым*, будет ли оно чувствуемо, созерцаемо, представляемо или желаемо, будет ли оно *только* чувствуемо без примеси мысли, или чувствуемо, созерцаемо и т. д. с примесью мыслей, или, наконец, *только* мыслимо. В любой из этих форм или в смешении нескольких таких форм содержание составляет *предмет* сознания. Но когда содержание делается предметом сознания, *особенности этих форм проникают* также и в *содержание*, так что соответственно каждой из них возникает, по-видимому, особый предмет, и то, что в себе есть одно и то же, может быть рассмотрено как различное содержание.

Примечание. Так как особенности чувства, созерцания, желаний, воли и т. д., поскольку мы их *осознаем*, называ-

ются вообще *представлениями*, то можно в общем сказать, что философия замещает представления *мыслями, категориями* или, говоря еще точнее, *понятиями*. Представления можно вообще рассматривать как *метафоры* мыслей и понятий. Но, обладая представлениями, мы еще не знаем их значения для мышления, еще не знаем лежащих в их основании мыслей и понятий. И наоборот, не одно и то же – иметь мысли и понятия и знать, какие представления, созерцания, чувства соответствуют им. Отчасти именно с этим обстоятельством связано то, что называют *непонятностью* философии. Трудность состоит, с одной стороны, в неспособности, а эта неспособность есть, в сущности, только *отсутствие привычки* — мыслить абстрактно, т. е. фиксировать чистые мысли и двигаться в них. В нашем обычном сознании мысли соединены с привычным чувственным и духовным материалом; в размышлении, рефлексии и рассуждении мы *примешиваем* мысли к чувствам, созерцаниям, представлениям (в каждом предложении, хотя бы его содержание и было совершенно чувственно, уже имеются налицо категории; так, например, в предложении «Этот лист – зеленый» присутствуют категории *бытия, единичности*). Но совершенно другое – делать предметом сами мысли, без примеси других элементов. Другой причиной непонятности философии является нетерпеливое желание иметь перед собой в форме представления то, что имеется в сознании как мысль и понятие. Часто мы встречаем выражение: неизвестно, что нужно

мыслить под понятием; но при этом не нужно мыслить ничего другого, кроме самого понятия. Смысл данного выражения состоит, однако, в тоске по уже *знакомому, привычному представлению*: у сознания имеется такое ощущение, как будто вместе с формой представления у него отняли почву, на которой оно раньше твердо и уверенно стояло; перенесенное в чистую область понятий сознание не знает, *в каком мире оно живет*. *Наиболее понятными* находят поэтому писателей, проповедников, ораторов и т. д., излагающих своим читателям или слушателям вещи, которые последние наперед знают наизусть, которые им привычны и *сами собой понятны*.

§ 4

Философия должна прежде всего доказать нашему обыкновенному сознанию, что существует *потребность в собственном философском способе познания* или даже должна пробудить такую потребность. Но по отношению к предметам религии, по отношению к *истине* вообще она должна показать, что она сама *способна* их познать. По отношению же к обнаруживающемуся отличию ее от *религиозных представлений* она должна оправдать свои, отличные от последних определения.

§ 5

Для предварительного пояснения вышеуказанного различия и связанного с последним положения, что истинное *содержание* нашего сознания при превращении его в форму мысли и понятия *сохраняется* и даже, собственно говоря, впервые выявляется в своем настоящем свете, – для такого предварительного пояснения можно напомнить читателю о другом *давнем убеждении*, гласящем, что для познания *истинного* в предметах и событиях, а также в чувствах, созерцаниях, мнениях, представлениях и т. п. требуется *размышление*. Но размышление всегда превращает чувства, представления и т. п. *в мысли*.

Примечание. Так как именно *мышление* является собственно философской *формой* деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то, поскольку упускается различие между понятиями и представлениями (указанное в § 3), происходит как раз противоположное тому, что, как мы упомянули выше, часто составляет предмет жалоб на *непонятность* философии. Эта наука часто испытывает на себе такое пренебрежительное отношение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философство-

вать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение в новейшее время утвердилось благодаря учению о непосредственном знании – знании посредством созерцания.

§ 6

С другой стороны, столь же важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя *мир*, внешний и внутренний мир сознания, иначе говоря, что ее содержанием служит *действительность*. Ближайшее сознание этого содержания мы называем *опытом*. Вдумчивое рассмотрение мира уже различает между тем, что в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия представляет собой лишь преходящее и незначительное, лишь *явление*, и тем, что в себе поистине заслуживает название *действительности*. Так как философия лишь по форме отличается от других ви-

дов осознания этого содержания, то необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом. Можно даже рассматривать эту согласованность по меньшей мере в качестве внешнего пробного камня истинности философского учения, тогда как высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью.

Примечание. В предисловии к моей «Философии права» имеются следующие положения:

*Что разумно, то действительно,
и что действительно, то разумно.*

Эти простые положения многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и, уж само собой разумеется, также в религии. Ссылаться в этом отношении на религию излишне, так как в ее учении о Божественном миропорядке вполне определенно содержатся эти положения. Что же касается их философского смысла, то мы имели право предполагать, что критики настолько образованны, чтобы знать не только то, что Бог действителен, что Он есть наидействительнейшее, что Он один только истинно действителен, но в отношении формальной стороны этих положений также и то, что наличное бытие (Dasein) представляет собой частью *явление* и лишь частью *действительность*. В повседневной жизни называют *действительностью*

всякую причуду, заблуждение, зло и т. п., равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное*, которое одинаково могло бы и быть, и *не быть*.

Когда я говорил о действительности, то в обязанность критиков входило подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как в подробно написанной *«Логике»* я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений.

Против *действительности разумного* восстает уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть система таких пустых вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую. Но охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который принимает грезы своих абстракций за нечто истинное и гордится *долженствованием*, которое он особенно охотно предписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каким он должен быть, но каким он не являет-

ся; ибо если бы мир был таким, каким он *должен* быть, то куда делось бы обветшалое умствование выдвигаемого рассудком долженствования? Когда рассудок направляется со своим долженствованием против тривиальных внешних и проходящих предметов, учреждений, состояний и т. д., которые, пожалуй, и могут иметь относительно большое значение, но лишь для определенного времени и для известных кругов, то он может оказаться правым и обнаружить в этих предметах много такого, что не согласуется со всеобщими истинными определениями; у кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?

Но эта мудрость не права, воображая, что, занимаясь такими предметами и их долженствованием, она находится в сфере интересов философской науки. Последняя занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть, – занимается, следовательно, такой действительностью, в которой эти предметы, учреждения, состояния и т. д. образуют лишь поверхностную, внешнюю сторону.

§ 7

Так как *размышление* прежде всего содержит в себе вообще принцип (мы употребляем здесь это слово также и в смысле начала) философии и снова расцвело в своей *само-*

стоятельности в новое время (после лютеровской Реформации), причем с самого начала не остановилось, как некогда первые философские попытки греков, на абстракциях, а набросилось также на кажущийся неизмеримым материал мира явлений, то *философией* стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости*, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей, следовательно, знание, которое черпает вместе с тем свое *содержание* в *собственном* созерцании и восприятии внешнего и внутреннего, в *предлежащей* природе, равно как и в *предлежащем* духе, и в человеческом сердце.

Примечание. Принцип *опыта* содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам *участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его *собственной уверенностью в себе*; он должен сам принимать и признавать содержание опыта либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом, своим сущностным самосознанием.

Это тот самый принцип, который получил в настоящее время название веры, непосредственного знания, внешнего и в особенности *собственного* внутреннего откровения.

Те науки, которые, таким образом, получили название

философии, согласно вышеуказанному принципу, мы по их исходному пункту называем *эмпирическими* науками. Важно то, что их существенной целью и результатом являются *законы, всеобщие положения, теории, мысли* о существующем. Так, например, *Ньютон* свою физику назвал философией природы, а *Гуго Гроций* на основании сопоставления поведения народов в отношении друг друга и с помощью обычного рассуждения создал теорию, которая получила название философии международного государственного права. У англичан название *философии* еще и по настоящее время сохранило этот смысл, и *Ньютона* продолжают там прославлять как великого философа. Даже в преёскурантах изготовителей инструментов те из инструментов, которые не вносятся в особую рубрику магнетических или электрических аппаратов, – термометры, барометры и т. д. – называются *философскими инструментами*. Мы должны, конечно, заметить по этому поводу, что не соединение дерева, железа и т. д., а единственно лишь *мышление* должно называться инструментом философии¹². В особенности называют философи-

¹² Издаваемый Томсоном журнал также носит название: «*Анналы философии, или журнал химии, минералогии, механики, естественной истории, сельского хозяйства и искусств*». Из этого перечисления читатель может сам составить себе представление, какие предметы называются здесь философскими. Среди объявлений о вновь вышедших книгах я недавно наткнулся в одной английской газете на следующее заглавие: «*The Art of preserving the Hair on philosophical principles, neatly printed in post 8, price 7 sh*» («Искусство сохранения волос согласно философским принципам» (англ.)). Под *философскими* принципами сохранения волос разумелись, вероятно, химические, физиологические и т. п. принципы.

ей политическую экономию – науку, обязанную своим возникновением новому времени. Мы обыкновенно ее называем наукой о *рациональном* государственном хозяйстве¹³.

§ 8

Как ни удовлетворительно это познание в своей области, все же оказывается, *во-первых*, что существует еще другой круг *предметов*, которые не входят в его область, – *свобода, дух, Бог*. Их нельзя найти на почве этого познания не потому, что они не принадлежат области опыта (они, правда, не воспринимаются в чувственном опыте, но все, что вообще на-

¹³ Английские государственные деятели даже в публичных речах часто употребляют выражение «*философские начала*» для обозначения всеобщих политико-экономических принципов. В заседании парламента 1825 г. (2 февраля) в дебатах об ответном адресе на тронную речь *Бругем* выразился следующим образом: «Достойные государственного человека и *философские начала* свободной торговли – ибо нет сомнений, что это начала философские, – с принятием которых его величество поздравлял парламент» и пр. Но не один этот член оппозиции говорил таким образом. На ежегодном банкете, устроенном в том же месяце обществом морской торговли под председательством первого министра, графа Ливерпуля, рядом с которым сидели государственный секретарь Каннинг и генерал-казначей армии сэр Чарльз Лонг, отвечая на тост за его здоровье, государственный секретарь Каннинг сказал: «Недавно начался новый период, когда министры могут применять к управлению этой страной мудрые правила *глубокой философии*». Как бы ни отличалась английская философия от немецкой, но когда в других местах это слово употребляется как насмешливое прозвище или как нечто ругательное, все же отрадно видеть, что ему еще воздается дань уважения государственными деятелями Англии.

ходится в сознании, – это даже тавтологическое положение – воспринимается в опыте), но потому, что эти предметы по своему *содержанию* сразу выступают как бесконечные.

Примечание. Есть старое положение, которое ошибочно приписывается Аристотелю в том смысле, будто оно выражает точку зрения его философии. Это положение гласит: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu» – «Нет ничего в мышлении, чего не было бы в чувстве, в опыте». Если спекулятивная философия не хотела согласиться с этим, то это должно быть признано недоразумением. Но она утверждала также и обратное положение: «Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu»¹⁴ – в том совершенно общем смысле, что νοῦς¹⁵ и, в более глубоком определении, *дух* есть причина мира, и далее (см. § 2), что правовое, нравственное, религиозное чувство есть чувство и, следовательно, опытное переживание такого содержания, которое имеет свой корень и свое пребывание только в мышлении.

§ 9

Во-вторых, субъективный разум требует дальнейшего удовлетворения *относительно формы* знания; эта форма есть *необходимость* вообще (см. § 1). Однако, с одной стороны, в опытном познании содержащееся в нем *всеобщее*,

¹⁴ «Нет ничего в ощущении, чего не было бы в интеллекте» (лат.).

¹⁵ Разум (греч.).

род и т. п. носит характер чего-то самого по себе неопределенного, самого по себе не связанного с *особенным*, напротив, всеобщее и особенное внешни и случайны по отношению друг к другу; точно так же связанные друг с другом особенные предметы, взятые для себя, выступают как внешние друг другу и случайные. С другой стороны, это познание всегда начинается с *непосредственного, преднайденного, с предпосылок*. В обоих отношениях здесь не находит своего удовлетворения форма необходимости. Размышление, поскольку оно направлено на то, чтобы удовлетворить эту потребность, есть философское мышление в собственном значении этого слова, *спекулятивное мышление*. В качестве размышления, которое хотя и имеет *общее* с размышлением первого рода, но одновременно отлично от него, оно кроме общих им обоим форм имеет также *формы, свойственные ему одному*, которые все сводятся к форме *понятия*.

Примечание. Отсюда видно отношение спекулятивной науки к другим наукам. Она не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий. Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику и метафизику, сохраняет те же самые формы мысли, законы и предметы, но вместе с тем развивает их

далее и преобразовывает их с помощью новых категорий.

Нужно различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обычно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшееся и превратившееся в предрассудок утверждение, что бесконечное не может быть постигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле.

§ 10

Это философское мышление само нуждается в том, чтобы была понята его необходимость и оправдана его способность познавать абсолютные предметы. Но такое понимание и оправдание есть само по себе философское познание и поэтому может иметь место лишь *внутри* философии. *Предварительное* объяснение, следовательно, было бы не философским и не могло бы быть ничем иным, как рядом предпосылок, заверений и рассуждений, т. е. случайных утверждений, которым с тем же правом и одинаково бездоказательно можно было бы противопоставить противоположные положения.

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.