Иван Ильин

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

*

Том I

УЧЕНИЕ О БОГЕ

Иван Ильин

Москва, 1916 г.

И.А.ИЛЬИН

Собрание сочинений

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

Том I

УЧЕНИЕ О БОГЕ

Москва
·РУССКАЯ КНИГА·
2002

УДК 1/14
ББК 87.3
И 46

Федеральная программа книгоиздания России

Составление и комментарии
Ю. Т. Лисицы

Художник
Л. Ф. Шканов

Ильин И. А.
И 46 Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том I. Учение о Боге / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. — М.: Русская книга, 2002. — 448 с., 1 л. портр.

Основу предлагаемого тома составила первая книга — «Учение о Боге» — фундаментального труда И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». До сих пор этот труд считается лучшим в мире систематическим изложением гегелевской философской системы. В нем наиболее верно передана ее суть и показаны непреодолимые трудности, с которыми она столкнулась при попытке решить принципиальные вопросы бытия.

Настоящий том посвящен рассмотрению двух вопросов: учению Гегеля о сущности Божества и учению о Божьем пути.

В приложении к нему дается ряд интересных материалов, имеющих непосредственное отношение к работе Ильина.

ISBN5-268-00401-8 **УДК 1/14**
ББК87.3

© Лисица Ю. Т., 2002 г., составление и комментарии.
© Шканов Л. Ф., 2002 г., оформление.
© Издательство «Русская книга», 2002 г.

И. А. Ильинъ.

ФИЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ

КАКЪ УЧЕНІЕ

о конкретности Бога и человѣка.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

Ученіе о Богѣ.

Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова.

МОСКВА.
1918 г.

Посвящается

Наталіи Николаевнѣ

Ильиной.

ПРЕДИСЛОВИЕ[1]

В преддверии новых исканий и достижений, в борьбе за духовную чистоту, за подлинность опыта и предметность познания философии естественно обращаться к своему прошлому, для того чтобы находить в его лучших созданиях вдохновение и напутствие. Истинно великое и значительное всегда остается очагом духа, способным зажечь новые огни и дающим верный знак о новых грядущих победах. Гениальное создание служит как бы дверью для всякого, отыскивающего доступ к самому предмету, но надо суметь не загородиться этою дверью от предмета, а открыть ее для себя и для других; открыть для того, чтобы начать борьбу за самостоятельный, подлинный опыт и за истинное, предметное знание. В этом — высшая и основная задача истории философии.

Странным и непонятным может показаться «возрождение» гегелианства на первый взгляд, особенно тому, кто не следил за судьбою немецкого идеализма. Да и осведомленному уму могло бы показаться, что после разрушительной работы Бахмана[2], Тренделенбурга[3], Гайма[4], Гартмана[5] и Мак-Таггарта[6], после того глубокого охлаждения к учению Гегеля, которое постепенно установилось в Германии во второй половине девятнадцатого века, после состоявшегося возвращения к Канту и ввиду явной тенденции к разделению единой философии на целый ряд самостоятельных и специальных наук — трудно было бы ожидать «возрождения» гегелианства. А между тем оно возрождается, и притом именно не во Франции, где ему предстоит еще только «зародиться», и не в Италии или Англии, где интерес к Гегелю все возрастал и укреплялся, начиная с пятидесятых-шестидесятых годов, а именно в Германии, изжившей до конца свое философское наследие и ныне ищущей творческого выхода из предметной пустоты.

Четверть века тому назад покойный князь С. Н. Трубецкой, глубоко ценивший учение Гегеля, посетив Германию, указывал на то, что Гегеля там мало изучают и плохо знают; и трудно не признать, что и теперь еще немногое в этом отношении изменилось к лучшему. Не говоря уже о множестве известных работающих в философии ученых, которым Гегель остается совсем чуждым (таковы психологи, кантианцы, фихтеанцы, фризианцы[7], эмпирики, релятивисты и другие), но и среди тех, которые пишут о Гегеле, а еще более говорят о нем, очень немного таких, которые действительно углублялись в историко-философское изучение его системы. Старшее поколение не обращалось к нему сознательно, хотя и восприняло многое из философской атмосферы его времени; а молодое поколение не сумело еще найти самостоятельный подход к его философии и вработаться в строй его идей. Вот почему «возрождающееся» гегелианство застает всех как бы в некоторой беспомощности: глубокому и внутренно мотивированному тяготению не соответствует достаточное знание того, к чему влечется дух и мысль. О Гегеле говорят и пишут, но не знают точно, чему же именно он учил и чего хотел; литература о нем изобилует самыми курьезными суждениями и недоразумениями; по-видимому, никто не замечает, что здесь что-то упущено, что утрачен некоторый заповедный вход, который непременно должен быть вновь отыскан. И только Виндельбанд[8], со свойственным ему глубоким взглядом и идейной честностью, указал на то, что новое поколение должно еще дорасти до понимания этой философии.

Утрачено *непосредственное чувствование* гегелевой мысли, живое ви́дение с ним вместе *его* мира и в *его* спекулятивных категориях и терминах. А вне этого чувствования и ви́дения трудно говорить о его идеях и воззрениях. Ибо такова одна из основных особенностей всякой гениальной мысли, что она *не может быть понята одною мыслью.* А в отношении к Гегелю это обнаруживается с особенною силою. Гегель, как выразился Розмини[9], влагает во все содержания как бы «некоторое безумие»; он говорит обо всем и даже о самом обычном

так, что оно повертывается к зрителю какою-то новою, невиданною, как бы внутренне противоречивою и едва улавливаемою в понимании стороною: в знакомом раскрывается небывалое, в простоте — сложность, в неподвижном спокойствии — смятение и хаос, в доступности — неодолимая трудность; сдвигаются непривычно все обыденные понятия; мысль чувствует себя как бы перемещенною в новое измерение и дивится, не доверяя себе и своим содержаниям. Гегель видит предмет по-своему: он как бы *видит* его *мыслью* и *мыслит* его как бы *воочию*, приближаясь в этом к Пармениду и Платону.

Тот, кто говорит о «возрождении» Гегеля, должен научиться видеть с ним вместе; он может потом отказаться от этого способа ви́дения, но он должен предварительно овладеть им, чтобы знать, *что* же именно Гегель имел в виду, *от чего* из этого, имевшегося в виду, следует теперь отказаться и *почему* именно. Всякой критике и всякому научению необходимо предшествует *понимание* отвергаемого и приемлемого: историк философии является прежде всего *историком,* изучающим данную систему опыта и идей, и лишь затем становится *философом,* самостоятельно созерцающим предмет и критически сопоставляющим исследованное учение с предметным содержанием. Или, точнее: историк философии, оставаясь все время философом, созерцает предмет сначала через опыт и через идеи изучаемого философа, а потом уже самостоятельно и критически.

Это означает, что ему надлежит овладеть изучаемой системой *изнутри*: принять ее в себя, потерять себя в ней и усвоить ее так, как если бы она была его собственным созданием, — усвоить ее стиль, ее акт и ее содержание.

Всякое философское учение дано изучающему прежде всего в виде ряда словесных формул, в большинстве случаев записанных самим мыслителем и преданных тиснению. В этой первой, словесной видимости скрывается некое содержание, подразумеваемое за каждым высказанным словом. Для того чтобы произведение могло быть признано аутентическим, связь между означивающим словом и означенным содержанием должна

быть обретена и установлена самим мыслителем. Акт «облечения в слово» доступен только тому, кто пережил содержание *непосредственно*; и только на втором плане могут быть приняты во внимание *не*непосредственные формулы, проистекающие из другого сознания. Одиночество творящей души — в испытании и в мысли, в созерцании и в слове — неустранимо и ненарушимо ничем; и казалось бы, что при таком положении вещей утверждение Горгия[10] о невозможности передать другим познанное (οὐ δηλωτὸν ἄλλοις) должно было бы получить полное признание. И тем не менее путь усвоения чужого познающего опыта возможен, необходим и реален. Это есть путь *художественного отождествления* исторически изучающего духа с духом, творчески созерцавшим предмет; осуществимость этого пути гарантируется природою *мысли,* придающей своим содержаниям характер *тождественности* и *повторяемости*; а критерием или признаком того, что это отождествление состоялось, будет тот свет понимания, которым осветится и сущность учения, и глубина самого объективного обстояния: утверждения и слова, с виду искажавшие природу единого для всех философского предмета, раскрываются и приемлются как *им* порожденные, как насыщенные *его* присутствием и отражающие *его* черты, даже в своей неточности или ошибочности. Историку философии задано осуществить *тайну художественного перевоплощения*: *принять чужое предметосозерцание* и усвоить его, с тем чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность.

Понять чужое учение — не значит вложить свое содержание в чужие слова; но значит обрести то самое содержание, которое испытывал изучаемый мыслитель. Для этого необходима прежде всего готовность временно и условно отказаться от «собственного», устойчивого и негибкого словоразумения, или, вернее, как бы «отложить его в сторону». Необходимо придать «своим» «категориям», своим терминам, своему стилю некоторую мягкую уступчивость, некую улавливающую впечатлительность и приспособляемость: весь аппарат и механизм «личного» словоупотребления должен быть приведен в состояние чуткой готовности следовать за указаниями и

за непосредственными проявлениями изучаемого философа. Уловленное и замеченное словообозначение должно быть многократно проверено и затем усвоено силою напряженного внимания: необходимо выработать себе как бы второй стиль, второе словоупотребление, второе словоразумение, и притом адекватное философскому разумению данного мыслителя.

Вся эта работа является, однако, лишь подсобным приемом для разрешения главной задачи. Художественное приятие *стиля* служит средством для художественного воспроизведения философского *акта*.

Проникнуть через слово к явленному и в то же время скрытому в нем содержанию и адекватно воспринять его силами *своего* духа возможно только через воспроизведение того *акта,* которым осуществлялось философствование *изучаемого мыслителя.* Каждый философ творит свое познание *мыслью*; но при этом он своеобразно сочетает или даже сплетает ее с другими душевными функциями — внешнего ощущения, воображения, чувствования и воления. Сознательно или бессознательно, он выковывает себе из сочетания этих функций и первоначальный опыт, если он вообще отделяется у него от мышления, и, далее, самое мысленное «по-ятие» испытанного содержания. Таким образом, возникает более или менее сложный и дифференцированный, целостный и гибкий акт, допускающий и принимающий в свой состав каждую из способностей-компонент в известном индивидуально-своеобразном размере и в известной субъективно-творческой интенсивности. Обращаясь к единому, основному предмету, философ созерцает его, внемлет ему и «берет» его именно этим *актом*; и в результате этого он видит и познает именно то и только то, что соответствует *его* специфической структуре и природе. Тот, кто воспроизводит этот акт, тот овладевает непосредственно имманентным ему содержанием и, естественно, начинает видеть предмет очами изучаемого философа. *Силу* гениального ви́дения повторить нельзя — здесь возможна только бо́льшая или меньшая природная «конгениальность»; но художественно воспроизвести духовное *строение* акта возможно, а для историка фило-

софии прямо обязательно. Только такое воспроизведение может открыть действительный доступ к узренному содержанию и в то же время подтвердить изучающему историку, что он движется по стопам изучаемого философа. И если усвоение стиля облегчает усвоение акта, то воспроизведение акта открывает предметные корни стиля. Так именно обстоит всегда у гениального предмето-созерцателя: ритм предмета становится живым ритмом внемлющего духа и находит себе адекватное явление в ритмических сверканиях стиля.

Согласно этим требованиям, моя многолетняя работа над философией Гегеля была посвящена именно посильному художественному воспроизведению его философского акта и попытке увидеть тот предмет, который *он* видел и которым *он* жил. Это задание является по существу историческим, ибо дескриптивное[11] воспроизведение «бывшего» и аналитическое познание его в имманентной ему закономерности — составляет задачу историка. Однако это задание имеет и философскую сторону, ибо раскрытие сверхчувственного предмета, подлинно пережитого во внутреннем опыте и узренного силою сознательно-усвоенного философского акта, — всегда было и будет делом философии. Эта философская задача самостоятельного испытания и формулирования получила для меня исторический предел, ибо акт, которым я сознательно ограничил в данной работе мое созерцание предмета, был акт, описанный Гегелем и посильно воспроизведенный мною, согласно его указаниям. Но именно поэтому я тщательно различаю между тем, что́ Гегель видел в предмете и что́ вижу я сам; и умалчивая о последнем, я вижу себя вынужденным ограничиться одною только внутреннею, «имманентною» критикою его учения: я касаюсь предмета лишь постольку, поскольку его касался Гегель и поскольку его философия, познавая и ошибаясь, находила свою судьбу в этих открытиях и ошибках. Постольку внутренняя «критика» органически входит в *историческое* исследование и сливается с аналитическим описанием; тогда как внешняя критика, основанная на самостоятельном созерцании предмета, потребовала бы особого *догмати-*

ческого исследования и при отсутствии его превратилась бы в своего рода petitio principii[12].

Предпринимая такую историческую работу, я исходил от убеждения, что она должна представлять не только *исторический* интерес, но и *философско-пропедевтический*[13] и *предметно-догматический*.

Восстановить природу философского акта, осуществленного Гегелем, значит не только развернуть страницу «прошлого», но и вскрыть некий классический способ философствования. Необходимо перевести этот способ, не упрощая и не искажая его, на язык современных понятий, — как бы разобрать и снова собрать его, открывая тем для каждого возможность усвоить ви́дение Гегеля. Это значит показать, как возникает и вырастает настоящая, классическая философия; в каком отношении она стоит к предмету; как слагается ее метод; и, наконец, какой характер, в смысле духовной чистоты, объема заданий и глубины проникновения, имеют ее лучшие создания. Имея это в виду, я задумал мою работу о Гегеле как своего рода «введение в спекулятивную философию».

Но показать систему Гегеля в том виде, как она вырастает из его философского акта, направленного на предмет, значит дать материал для *предметно-догматической критики*. Для того чтобы выделить в этом учении «живое» от «мертвого», как это предпринял Кроче[14], необходимо уже иметь за собою эту работу. Нельзя «возрождать» учение, неясное и проблематическое в своем методе и содержании; не стоит подвергать критике систему воззрений, не оправданную в подлинном, личном опыте. Наконец, только интуитивное углубление в духовную атмосферу философии Гегеля может застраховать это «возрождение», с одной стороны, от томительного и бесплодного эпигонства, бессильно повторяющего сказанное с незначительными изменениями («Modifikatiönchen», по выражению Гегеля) и этим заполняющего антракты между истинно философскими совершениями; с другой стороны, от случайного, внешнего заимствования, от разламывания учения на недопонятые кусочки для более или менее постороннего и

произвольного использования. Возрождение гегелианства или совсем не нужно, или должно быть чем-то несравненно большим, нежели простое «возрождение гегелианства». Философия нуждается не в повторении старых ошибок и не в подражании былым приемам, но в *самостоятельном духовном творчестве, основанном на непосредственном и подлинном предметном опыте.*

Проходит, по-видимому, время того нерешительного и как бы запуганного философствования, которое отправлялось от условно допущенных и, в сущности, произвольно избранных предпосылок или подвигалось вперед исключительно *вместе с* кем-нибудь, опираясь или на Канта, или на Фихте, или даже на тех, которые сами, в свою очередь, только и могут существовать в качестве «опирающихся». Эта философия шла не от самого предмета, а от *чужой философии*; эта чужая философия становилась сама «предметом», и притом единственным предметом. Характерная для всякого эпигонства черта — утрата непосредственного познавательного соприкосновения и единения с самим предметом, господствовала в философии, и мысль привыкала двигаться только за искусственными перегородками, создававшимися повышенной научной мнительностью. Писались трактаты о методе, а о предмете царило молчание. Люди, по превосходному выражению Зиммеля[15], все только рассматривали очки вместо того, чтобы смотреть *в них*; все только чистили оружие вместо того, чтобы сражаться им.

И вот теперь слагается и крепнет обратное стремление. Там и сям обнаруживается решение прорваться за пределы предпосылок, методологических допущений, авторитетных формул к самому предмету: подойти к нему непосредственно и самостоятельно, на свой риск и страх, без посредников, «опор» и других помех, отнюдь не порывая с наукой и научностью, но и не трепеща за сохранение традиционных и якобы единственно состоятельных форм этой последней. Философия должна вступить на этот путь в спокойной уверенности, но с живым чувством познавательной и духовной ответственности. Она должна возродить и восстановить свой *метод* — не

в смысле системы более или менее отчетливо расчлененных «понятий» или «правил», а в смысле творческой, систематически осуществляемой интуиции, направленной на самый предмет. И тогда она, быть может, вновь осмелится признать себя особым, *универсальным* способом познания, *опытным* по существу и *метафизическим* по предмету; тогда она перестанет страшиться «последних» проблем, но признáет и утвердит свое призвание именно в их разрешении.

При этом систематическая форма учения не может и не должна быть предметом нарочитых поисков. Философия должна быть точным выражением или адекватным явлением самого предмета; а между тем *до* изучения его никто не может знать, имеется в нем систематическое единство или нет. Не может быть такого задания: изобразить предмет иначе, чем он есть на самом деле; например, установить закономерность там, где ее нет, или изобразить множество, мятущееся в хаосе, как целостное, органическое единство. Философ должен заботиться только о *верности предмету,* а «единство» или останется единством *воззрения,* или вольется в учение от самого предмета, снизойдет, как дар, как счастье, так, что познавший его будет уверен, что оно не *от* него, а лишь *через* него.

Может быть, ни одно философское учение не может так содействовать этому творческому подъему, как учение Гегеля. Один из величайших интуитивистов в философии, он настаивал на необходимости созерцательного погружения в предмет, доведенного не только до полного самозабвения, но до забвения о том, чтó это самозабвение вообще состоялось: рассказ о том, что было узрено в этом погружении, будет уже не внешним описательным сообщением, но как бы речью самого предмета о себе, за себя и от себя. И при такой энергии внимания и вúдения он не знал ни одного вопроса, который не стоял бы для него в самой живой и непосредственной связи с *последними* вопросами. Трудность понимания, которую представляет его учение, объясняется отчасти той содержательной переобремененностью, в которой все предстает у него для непривычного

глаза. В каждом познании у него светится последняя глубина; в каждом определении видится вся сложность его интуитивно-мыслящего подхода. Можно было бы сказать, что для Гегеля нет непоследних вопросов. И перед этой энергией и глубиной меркнет и отходит на второй план все его дедуктивно-диалектическое искусство.

Одно тяготение современной мысли к его учению является, само по себе, показанием того, что ей необходимо что-то большее, чем то, что питало ее доселе. Та особливая осторожность, воздержанность и мнительность, которыми характеризуется философствование последних пятидесяти лет, должна смениться в недалеком будущем бо́льшей уверенностью в своих силах, умением и желанием брать на себя «вину» и ответственность самостоятельного и непосредственного познания. Беды и страдания, пережитые человечеством за последние годы, пробудят в душах неискоренимую потребность в творческом, предметном пересмотре всех духовных основ современной культуры, и философия должна будет удовлетворить этому духовному голоду. Она должна будет вновь найти доступ к *научному знанию о сущности Бога и человека*. И в этом отношении влияние Гегеля, с такою силою и настойчивостью противопоставлявшего объективизм и очевидность философского знания субъективной уверенности, произволу и усмотрению, может оказаться воспитывающим сразу и в сторону бо́льшего, интуитивно-мыслящего дерзания, и в сторону бо́льшего познавательного отречения субъекта от себя, от своего эмпирического самочувствия, своих расплывчатых субъективных настроений и мнимых «откровений», не поддающихся предметному оправданию.

Философское значение гегелианства не в том, чтобы ученичествовать, но в том, чтобы учиться самостоятельному и предметному знанию о самом главном, что есть в жизни человека.

Часть первая

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ БОЖЕСТВА

Глава первая

КОНКРЕТНОЕ-ЭМПИРИЧЕСКОЕ

Первое и основное, что надлежит совершить каждому, стремящемуся адекватно понять и созерцательно усвоить философское учение Гегеля, это уяснить себе его отношение к конкретному эмпирическому миру. Учение о конкретном-эмпирическом определяет сразу всю силу его спекулятивной мысли, все гениальное своеобразие его философского ви́дения, всю непомерность его основного задания. Эта проблема стоит в преддверии его положительных воззрений; сама по себе она служит лишь отрицательным введением к ним. Но если современное философствование должно восстановить непосредственное чувствование гегелевой мысли, если оно стремится феноменологически жить вместе с творцом «Феноменологии Духа», если оно ищет той объективной, предметной логической интуиции, которую он осуществил субъективно и научно, если, наконец, оно хочет установить свое преемство и найти поучение в прошлом, то оно должно постигнуть прежде всего негативный пафос спекулятивной философии. В учении Гегеля этот пафос отрицания определяется прежде всего и главнее всего через его отношение к конкретному-эмпирическому.

Идея о конкретном-эмпирическом мире есть, может быть, самое малоосознанное, самое привычное и потому самое устойчивое изо всего научного и обыденного содержания, наследуемого философией. Представление об этом реальном мире единичных, конечных вещей, окружающих людей и включающих их, до известной степени, в свой состав, столь незаметно укореняется в них, до такой степени присуще им, настолько практиче-

ски нужно и полезно им, что расстаться с этим представлением им кажется невозможным. С этим представлением они просыпаются и засыпают, в верности его они ежеминутно убеждаются, с ним они приступают к построению эмпирической науки, при его помощи они успешно живут и пытаются вообразить себе свою смерть. Трудно изменить его в чем-нибудь существенном; несостоятельность его не представляется им сколько-нибудь вероятной; коренная ломка его может быть для большинства совсем неосуществима. То, что люди знают, они знают, по-видимому, именно об этом мире нашего эмпирического представления; их наука есть наука о нем; их «ум» есть ум этого мира. Уйти от этого способа представления, сойти с *этого* ума означало бы, кажется, сойти с ума вообще. Эмпирический мир имеет, по-видимому, свои объективные особенности, и в приспособлении к этим особенностям слагается человеческое представление о нем, человеческий способ переживать его, познавать его, видеть вещи и подходить к ним.

От этого-то способа философски видеть вещи и понимать мир Гегель, в естественном и незаметном развитии души своей, ушел навсегда, перестроив его радикально и органически. Последствием этого явилось то, что вместе со способом понимания изменился и сам понимаемый предмет; с виду и для постороннего взгляда все осталось тем же, но философское умозрение отодвинуло эту постороннюю делу видимость на подобающее ей место, утвердившись само, и притом не во исправление его, а в полную философскую отмену его как неверного, неподходящего, искажающего и вводящего в заблуждение. Конкретное-эмпирическое было, так сказать, «отменено» Гегелем не только как своеобразный способ сознания, познания и объяснения вещей, но и как своего рода объективная реальность, соответствующая этому способу сознания. Это дело является отрицательным, но чрезвычайно существенным этапом его философского пути.

Вступая на этот первый этап спекулятивного пути, необходимо иметь в виду, что словесный термин стоит у Гегеля всегда в органической связи с тем смысловым

содержанием, которое этим термином закрепляется и передается. Гегель не только имеет в виду нечто, адекватно соответствующее термину; он как бы мысленно созерцает некоторое реальное бытие, событие или отношение, которое обозначено этим словом; он точно выговаривает то самое, что видит в предмете его зрячая мысль.

Термин «конкретный» происходит от латинского слова «concrescere». «Crescere» означает «расти», «concrescere» — срастаться, возникать через сращение[16]. Согласно этому, «конкретный» означает у Гегеля прежде всего «сращенный»[I]. Конкретное неизменно предносится ему как нечто по самому существу своему не простое, не единообразное, не однотонное, не примитивное, не состоящее целиком из некоторого единого первоначального элемента, словом — не элементарно-первичное; но как нечто, образовавшееся из некоторого множества элементов или, во всяком случае, из некоторой двойственности. Для того чтобы состоялось «сращение», необходима наличность по крайней мере *двух* срастающихся начал. Поэтому конкретное всегда мыслится Гегелем как нечто сложно-сращенное, составное, возникшее из сочетания нескольких величин, начал или элементов[II]. Конкретное потому и «конкретно», что в нем соединилось, сочеталось, смешалось, срослось множество составных частей. Поэтому конкретное имеет в себе всегда много сторон; оно многосторонне, многообразно, многоразлично[III]; в себе самом, в своих пределах, внутри себя оно сложно; сочетающиеся в нем множественные элементы вступают друг с другом в различные отношения, относятся друг к другу, сочетаются друг с другом[IV]. Конкретность есть, следовательно, начало синтеза, на-

---

[I] В этом смысле и Кант говорит иногда о «Concretion»; ср., напр.: Kritik der Urteilskraft. Akad. Ausg. 1913. B. V. S. 377.

[II] Phän. 473; Niet. 337, 346; Log. II. 79; Log. III. 61, 78, 129; Enc. I. 331, 360; Enc. II. 301; Enc. III. 346, 394; Recht. 321—322, 428—429.

[III] Log. I. 69, 114, 401; Log. II. 101, 102, 103; Log. III. 127, 282, 293, 306; Enc. III. 145; Recht. 161, 192, 382.

[IV] Log. I. 70, 114.

чало синтетическое; конкретное *содержит* в себе многое, синтетически сочетавшееся[I]. Поэтому оно не бессодержательно, но содержательно; конкретное есть нечто, наполненное определенным содержанием[II], и притом, может быть, своим, особым содержанием, специально, специфически определенным[III]; именно это последнее свойство его и дает основание говорить в обычной логике о большей конкретности видового понятия по сравнению с родовым и, далее, сближать конкретное с индивидуальным, говоря о низшей ступени в классификации понятий[IV].

Понятно, наконец, что конкретное как составное, сложное, синтетически содержательное есть нечто, могущее быть разложенным на свои составные элементы; нечто, поддающееся анализу и расчленению хотя бы уже в процессе познания[V]. Синтезу противостоит анализ, сочетанию — разложение, сращению — разъединение. Наряду с термином «concret» Гегель пользуется выражениями «die Concretion»[VI], «concresciren»[VII], «ein Convolut»[VIII] (convolvere — сваливать, скатывать, смешивать) и, соответственно, противопоставляет им по смыслу то, что «дискретно»[IX].

[I] Log. I. 69; Log. III. 161; Enc. III. 296, 318; Recht. 207, 256.

[II] Phän. 22, 24, 45; Log. I. 33, 130, 192; Log. II. 99; Log. III. 18, 26, 27, 40, 68, 170, 279; Enc. I. XII. 169; Enc. III. 333; Ph. G. 20; Gott. 275.

[III] Log. I. 274, 401.

[IV] Это последнее понимание ведет свое начало, по-видимому, еще от Дунса Скотта[17] и в особенности от его учеников; однако для Гегеля оно не характерно, хотя и у него всплывает иногда по несущественным поводам в ориентирующих замечаниях и разъяснениях.

[V] Log. III. 281; Enc. II. 137; Recht. 256.

[VI] См., напр.: Phän. 473; Log. I. 8; Log. III. 40, 126, 127, 170, 261; Enc. II. 149.

[VII] Ср., напр.: Lass. 33.

[VIII] Ср., напр.: W. Beh. 375; Enc. III. 145.

[IX] Ср., напр.: Log. III. 282.

Итак, конкретно то, что представляет из себя единство, сложившееся, сросшееся из множества.

Понятно, что эти основные признаки конкретности должны обнаружиться и в конкретном-эмпирическом. Однако в таком значении и с такими чертами, которые делают его философски неприемлемой средою.

Конкретное-эмпирическое есть нечто в *своем роде* сущее (Sein), некая реальность (Realität), действительность (Wirklichkeit), нечто существующее (Existenz), некоторое бывание (Dasein)[I]. В своем целом эта реальность образует некий мир, целый мир вещей (Dinge, Sachen), существований (Existenzen), реальностей — «объективный» мир, царство «объективности»[II]. Этот реальный, объективный мир есть даже *конкретный* мир, но только *эмпирически-конкретный*.

В качестве *конкретного* этот мир представляет из себя некоторое множество, многочисленность (Menge[III], Vielheit[IV]), своего рода совокупность, или массу[V]. И сама по себе, и в своих элементах эта совокупность многообразна (mannigfaltig), многосложна (vielfach) и многораздельна; каждая часть ее имеет много свойств, много особливых сторон, особенных определений; каждый

[I] Ср.: W. Beh. 333, 336, 344; Phän. 27, 82, 241, 256; Glaub. 8, 10, 11, 125, 126, 127; W. Beh. 373, 375; Phän. 82; Log. I. 30, 115; Log. III. 50, 267; Glaub. 5, 84, 99, 111, 113, 119; Phän. 189, 256, 335, 423, 432, 524; Log. II. 208; Enc. I. 24; Log. I. 31, 103; Log. II. 155; Recht. 60, 80; Diff. 198; Glaub. 7, 8; Phän. 27; Log. I. 15, 115, 149, 150, 171; Log. II. 125; Log. III. 19; Recht. 76, 153, 159. Необходимо иметь в виду, что все эти определения конкретного-эмпирического произносятся Гегелем обычно с тайной иронией, а иногда и с явным пренебрежением. Ср., напр.: Glaub. 101.

[II] См.: Phän. 82, 83, 422; Log. II. 208; Enc. I. 111; Glaub. 98, 104; Log. III. 323; Recht. 60, 62, 153.

[III] Krug. 64; Glaub. 139, 152; W. Beh. 336; Log. I. 15. Log. III. 126—127; Enc. II. 37; Enc. III. 460; Beweise. 359.

[IV] W. Beh. 345, 377, 379; Phän. 332, 484, 501; Log. II. 208; Enc. III. 260, 459, 460.

[V] «Sammlung», «Masse»: Glaub. 125; Log. II. 138.

элемент ее стоит в многообразных связях с другими элементами, окружен многообразными фактическими обстоятельствами, создающими для него множество последствий и возможностей[I]. Все эти стороны, части и обстоятельства, сложно переплетенные и взаимодействующие, образуют бесконечно разделяющуюся и раздробляющуюся массу событий, какое-то не определенное, не имеющее конца и границ, безмерное, непомерно огромное множество существований и бываний[II]. Это есть с виду безграничное, хотя и хаотическое, изобилие реальности и, соответственно, необъятное, непредставимое богатство познавательного материала[III].

Таково конкретное-эмпирическое с виду. Но только с виду. На самом же деле конкретность этого мира есть мнимая, а эмпирический характер ее оказывается для нее роковым. Напрасно было бы увлекаться этой реальностью и ее богатством: анализ показывает с убедительной ясностью, что́ это за конкретность, какова ее судьба и в чем ее конец.

Если конкретное по существу есть «единство во множестве», то конкретное-эмпирическое есть множество, *лишенное единства*. Это множество вещей, их сторон и свойств есть не более, как простое собрание, скопление, бессвязно накопившийся избыток, «das Auch der Materien»[IV]. Здесь нет ничего кроме простого многообразия («nur eine Mannigfaltigkeit»)[V], лишенного всякой объединенности («einheitslos»)[VI]; это настоящее царство

[I] Diff. 224—262; Glaub. 9, 11, 47, 124, 128, 129, 135, 139, 149; W. Beh. 333, 336, 344, 373; Phän. 484; Log. I. 335; Log. II. 3—4, 72, 113, 125, 208; Log. III. 19, 21, 29, 38—39, 45, 49, 78, 178, 323, 332; Enc. I. 230, 324, 398; Enc. III. 150, 263, 387; Recht. 156—157, 157, 159, 226.

[II] Diff. 162; Krug. 64; Glaub. 139, 152, 377, 377; Phän. 240, 484; Log. I. 15; Log. III. 126—127, 129, 136; Enc. III. 458, 459, 460, 460; Recht. 161, 263, 275, 280.

[III] Diff. 162; Phän. 73, 85, 185—186; Enc. I. 11—12, 18.

[IV] Log. II. 138.

[V] Glaub. 139.

[VI] Glaub. 128; Log. II. 113; Log. III. 49.

разъединения и бессвязности, элементы которого стоят в отношении равнодушной совместности, в отношении внешнего, безразличного, чисто количественного соприсутствия[I]. Здесь все расщеплено, рассыпано, рассеяно, («zerstreut», «zersplittert»)[II]; все друг другу чуждо, внешне; все застыло в неподвижной мертвости и холодной чопорности[III]. Эту разъединенность эмпирически-конкретных вещей Гегель и характеризует как «дис-кретность» и «абс-трактность»[IV]. Каждая из них утверждает свое бытие самостоятельно, про себя, в отрыве от других[V]. Мир этот подобен миру атомов; их бесконечное множество образует как бы песчаное море, отданное на волю играющего ветра[VI]: здесь жизнь мертва, а движение, хотя бы и неустанное, слепо и хаотично.

Поэтому сфера конкретного-эмпирического есть мир сам себе внутренне противоположный; его вещи не только отличны друг от друга, но и «бесконечно» различны[VII]; они вполне неодинаковы, они расходятся, противостоят и противоречат одна другой[VIII]. Каждая из этих вещей, имея наряду с собой и в противопоставлении себе бесконечное множество других, оказывается чем-то во всех отношениях «ограниченным»[IX], обусловленным[X] и *конечным*[XI]. Конкретное-эмпирическое есть

[I] Phän. 189; Log. I. 335; Log. II. 72, 138; Log. III. 49, 86, 257; Enc. I. 324; Enc. II. 37; Enc. III. 119; Recht. 161.

[II] W. Beh. 349; Phän. 186.

[III] Phän. 162, 446; Log. II. 113; Log. III. 178, 313; Enc. I. 18; Enc. III. 123, 150, 259.

[IV] Т. е. «разъединенность, разлученность»; см.: Phän. 446, 507; Enc. III. 317; Phän. 71, 507; Log. III. 86, 129.

[V] Glaub. 103; Log. III. 103.

[VI] Glaub. 114, 152; Enc. I. 35, 36.

[VII] W. Beh. 377; Phän. 501.

[VIII] Diff. 224; W. Beh. 328; Log. II. 72, 125.

[IX] Diff. 198; Glaub. 49, 125. Krug. 64; Log. I. 102, 139; Enc. I. 113.

[X] Log. III. 120.

[XI] Glaub. 9, 9, 11, 49, 57, 103, 104, 133; Phän. 432; Log. I. 137, 139, 149, 150, 171; Log. III. 120; Enc. I. 138; Enc. III. 117, 460; Hinr. 286.

царство конечного существования[I], «собрание конечных действительностей»[II]; это худшая из разновидностей конечного, *эмпирически-конечное* бытие, «die endliche Endlichkeit»[III].

Вся эта сфера состоит из эмпирических *единичностей*[IV], «только» единичных, «абсолютно единичных» вещей[V]; они чужды всеобщему[VI] и тяготеют к абстрактному состоянию, к крайнему пределу отъединения[VII], к «сингулярности»[VIII]. И все эти «вполне» индивидуальные вещи[IX] отличаются бесконечным своеобразием[X] и неповторяемой особливостью свойств.

Это море конечно-единичных вещей, их свойств и составных частей есть не что иное, как внешний пространственно-временный мир, целесообразное и умелое ориентирование в котором многие принимают за самую сущность жизни. Вещи, входящие в состав этого мира внешней реальности, внешней действительности, внешнего бытия[XI], стоят равнодушно друг *вне* друга, одна возле другой[XII], в пространстве, составляющем форму их существования и предопределяющем их философскую судьбу; ибо то, что внешне друг другу, есть тем самым

I Glaub. 138.

II Glaub. 113.

III Ср.: Glaub. 109, а также Glaub. 10, 126; Rel. I. 106—116; Hinr. 285.

IV W. Beh. 404; Phän. 74, 85, 86, 97, 241, 260, 261, 335, 507; Gymn. 154; Log. I. 15, 171; Log. III. 20, 112, 113, 126, 136, 150, 154—155, 297, 332; Enc. I. 24, 260, 355; Enc. III. 258, 261—262, 460; Recht. 43, 90, 159, 161, 289; Bhag. 421—422.

V Phän. 83; Log. III. 21; Recht. 290.

VI Enc. I. 355 и др.

VII Log. III. 129.

VIII Log. III. 95.

IX Glaub. 81; Phän. 83.

X Phän. 83; Log. I. 17; Recht. 224—225.

XI Phän. 82, 83, 256, 435, 524; Log. I. 15. Log. II. 125; Log. III. 50, 50, 257; Enc. I. 113; Enc. III. 424; Recht. 44, 60, 80, 153, 157; Bhag. 388.

XII W. Beh. 349; Log. I. 248; Log. III. 49. Ср.: 267, 257; Enc. I. 35, 36; Enc. III. 150; Bewelse. 395—396.

нечто *только* эмпирическое[I], не более, чем внешняя конкретность[II], т. е. бесконечное множество *дискретных* единичностей. Однако конкретно-эмпирический мир существует не только в пространстве, но и во времени; и временность его, может быть, еще пагубнее влияет на его судьбу, чем пространственность. Если вещи как пространственные стоят в сосуществовании (nebeneinander), друг *возле* друга, то в качестве временных они стоят в порядке последовательности (nacheinander, aufeinander folgend)[III], следуют одна за другой. Временное подвержено эмпирическому процессу; это есть преходящая вещь[IV], не более чем временная и конечная материя[V]. Пространство и время, эти необходимые формы конкретного-эмпирического, суть нечто совершенно дискретное и совершенно непрерывное[VI]. Но непрерывность эта отнюдь не спасает их от количественной делимости, дробимости, раздробленности. Наоборот: и отсюда их истинная природа не в конкретности, а в дискретности. Как пространственный этот мир бесконечно дробится; как временный он непрестанно меняется и, исчезая, гибнет. Это есть сфера изменчивого[VII], неустойчивого[VIII], преходящего и смертного[IX]; здесь всякая вещь надломлена[X]; она несет в себе зерно своей гибели, и час ее рождения есть час ее смерти[XI]. *Эфемерность* есть закон этого мира, и если есть в этих пределах что-нибудь неизменное и вечное, то это обреченность его элементов на гибель и конец[XII].

I Log. I. 418.

II Log. I. 8; Enc. I. 287. Ср.: Enc. III. 329.

III W. Beh. 349.

IV Log. III. 175.

V Hinr. 286.

VI Enc. III. 317.

VII Log. II. 138; Enc. I. 24.

VIII Phän. 78, 79, 80.

IX Log. I. 88, 139; Log. III. 78, 175; Enc. I. 113, 144; Enc. III. 180, 461; Recht. 17, 22.

X Log. II. 72.

XI Log. I. 137—138.

XII Ср.: Log. I. 137, 138, 138.

Такова *онтологическая* сущность конкретного-эмпирического. В теснейшей связи с его реальным определением стоит, далее, и его *гносеологический* характер.

Проще всего было бы обозначить сферу этой низшей конкретности как эмпирически воспринимаемую и изучаемую «природу». Гегель знает, между прочим, и это определение. Единичные[I], преходящие[II], многообразные факты внешней природы[III]; естественное, природное существование[IV]; преднаходимая, преднайденная (vorgefunden) природа[V] — так характеризует он иногда этот мир эмпирического[VI] бытия и эмпирического знания[VII], а тем самым и подход человеческого сознания к этому миру.

Конкретное-эмпирическое *дается*[VIII] человеческому сознанию a posteriori и непосредственно. Мы как бы «находим» этот мир вещей в готовом виде, уже состоявшимся, «преднаходим» его[IX]; наивному «естественному» познанию он дается как первое[X], как начальная основа[XI], как «абсолютная апостериорность»[XII]; он вступает непосредственно в нашу душу наподобие того, как это происходит с душою ребенка[XIII].

Непосредственность, созерцаемость и чувственность суть три основные черты, характеризующие отношение человеческого сознания к миру конкретной эмпирии.

[I] Enc. III. 361—362.

[II] Enc. III. 461.

[III] Enc. I. 398.

[IV] Recht. 80, 95.

[V] Recht. 76. Ср.: Rel. II. 23.

[VI] Glaub. 7, 8, 9, 10, 13, 17, 32, 84, 98, 99, 107—108, 124, 126, 128, 128—129, 136, 143, 149; W. Beh. 328, 333, 336, 342, 343, 377; Log. I. 61, 93, 102, 103, 115, 335, 418; Log. III. 25; Enc. I. 24, 355; Enc. III. 458, 459, 460, 460; Bhag. 414, 421—422; Ohl. 237.

[VII] Ср.: Gösch. 13.

[VIII] Diff. 195, 262; Log. III. 308; Enc. I. 398, 403; Recht. 290.

[IX] Log. I. 171; Enc. I. 18; Recht. 72. 76.

[X] Log. III. 297.

[XI] Enc. III. 294.

[XII] Diff. 162.

[XIII] Ср.: Gymn. 140.

Отношение является *непосредственным* тогда, когда относящиеся стороны состоят в единстве[I], не суть взаимно друг для друга нечто «иное», «чуждое», отдельное, некое отличающееся инобытие[II]. В «непосредственном отношении», собственно говоря, нет даже вовсе отношения, ибо нет двух сторон, а есть единое, хотя, может быть, и сложное образование. Такое единство предмета и сознания обнаруживается по Гегелю и на низшей ступени жизни духа, и на высшей; в первом случае это есть эмпирическая непосредственность, во втором случае — спекулятивная. Эмпирическая непосредственность есть наивное состояние души, не сознавшей еще, что предмет есть инобытие, не обнаружившей еще, что между предметом и сознанием лежит зияющий провал, условно выражаемый счислением «*раз-два*». При такой непосредственности «я» еще не нашло себя и живет в «не-я» так, как если бы ничего и не могло быть кроме этого «не-я». Сознание утрачено в предмете и еще не нашло себя — ни в себе, ни в предмете: строго говоря, оно даже еще не имеет «не-я», ибо не имеет и себя, не имеет «я». В противоположность спекулятивной непосредственности, вырастающей уже после раскола и в результате его исцеления, проходящей через опосредствование и включающей его в себя[III], — эмпирическая непосредственность сознания живет всецело «до» опосредствования и без него[IV]; поэтому она и образует сферу первоначальной простоты[V], «бессознательного покоя природы»[VI] и наивности.

В таком непосредственном отношении эмпирическое сознание стоит к воспринимаемым душою многообразным, единичным вещам[VII] пространственно-временной

[I] Phän. 494.

[II] Ср.: Phän. 79, 494; Log. I. 63, 200, 235; Enc. I. 19.

[III] Напр.: Phän. 17, 26 и мн. др.

[IV] Ср., напр.: Phän. 74, 79; Log. I. 61, 62, 74, 92. Особенно: Enc. III. 319.

[V] Phän. 15, 17, 73, 74, 579; Log. I. 74, 112.

[VI] Phän. 359.

[VII] Log. I. 171; Log. II. 113; Log. III. 103, 126—127, 136, 154—155, 178; Enc. I. 350, 355, 410; Enc. III. 361—362; Recht. 43, 81, 82, 85, 90, 289.

природы[I], так, как если бы вся реальность принадлежала им и кроме них ничего не было. Эмпирическое сознание живет в них и ими как высшей и несомненной достоверностью[II] и вследствие этого приковывает свою судьбу к их судьбе и выпивает вместе с ними до дна чашу ничтожества и небытия. Вся сфера непосредственного существования[III] и непосредственных представлений[IV] оказывается по существу своему лишь примитивной несущественностью[V], задача которой состоит в том, чтобы уступить свое место высшей реальности и высшей форме сознания.

Это непосредственное отношение сознания к эмпирическим вещам есть *созерцание*[VI]; однако созерцание не в лучшем и высшем, спекулятивном смысле, а в низшем, банальном (gemein)[VII] значении, которое имел в виду Кант, говоря о том, что предмет дается через эмпирическое созерцание[VIII]. Гегель, по-видимому, наследует от Канта идею о том, что «опыт» имеет двойной состав: непосредственно-созерцательный и интеллектуально-мыслительный. Эта-то опытная созерцательность, чуждая мысли[IX], непосредственно-бессознательная[X], слепо-доверчивая, бессмысленно погруженная в «распадающуюся на многообразные стороны единичность объекта»[XI], и характеризует «познание» конкретного-эмпирического. Многообразное бытие воспринимается

[I] Log. I. 8; Enc. II. 9; Enc. III. 117, 461; Recht. 44, 60. Особ. 76, 80, 95, 153; Ph. G. 41.

[II] Ср., напр.: Phän. 73—84, 131, 133, 417, 421.

[III] Log. II. 4, 69; Log. III. 103, 178; Enc. I, 410; Enc. III. 117; Recht. 44, 60—62, 85, 94, 95, 153.

[IV] Напр.: Glaub. 98.

[V] Enc. I. 287.

[VI] Log. II. 155.

[VII] Phän. 39.

[VIII] Kant. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. B. Erdmann. 55, 65, 66 и др.

[IX] W. Beh. 404; Log. I. 103.

[X] Diff. 195.

[XI] Enc. III. 318. Ср.: Beweise. 336.

«бесконечным множеством бесконечно разнообразно оформленных *созерцаний*»[I], по характеру своему всегда и неизменно *чувственных*[II].

Эмпирическое бытие, в отличие от духовно-спекулятивного, познается именно *чувственным* путем. Это настолько существенно и характерно, что весь познаваемый объект — пространственно-временный мир — оказывается чувственной реальностью, «чувственным миром»[III]. «Существующий мир как чувственный... (существует) для созерцания»[IV]. Чувственному предмету соответствует и чувственное состояние души, чувственное сознание[V], исполненное чувственных представлений[VI]. Мир единичных вещей вне нас воспринимается[VII] и пятью чувствами; он ощущается (Empfindung)[VIII], осязается (handgreiflich, mit der Hand begriffen)[IX], зрится внешним, отнюдь не внутренним оком[X]; вещи этого мира могут быть указаны, показаны (monstriren)[XI]: «вот здесь», «вот это», «вот теперь»[XII]. Эмпирические восприятия и созерцания, направленные на эти бесконечные «здесь» и «теперь», слагаются в лучшем случае лишь в субъективные[XIII], чувственно представ-

---

I W. Beh. 377; Log. III. 29.

II Ср.: Phän. 34, 39; Log. II. 155; Log. III. 49, 332; Enc. I. 404; Enc. III. 258; Recht. 290; Hinr. 302 и др.

III Diff. 225; Glaub. 125, 137, 137, 138, 140, 144; Phän. 27, 189, 423, 423; Log. I. 30, 31; Log. III. 19, 267, 308; Enc. I. 113, 138; Enc. II. 271; Enc. III. 445; Bhag. 421—422; Ohl. 236.

IV Log. II. 155. Ср.: Aesth. I. 48.

V Ср.: Phän. 22; Log. I. 61; Enc. III. 257.

VI Ср.: Phän. 39; Log. I. 45.

VII Ср.: Glaub. 104; Phän. 332; Enc. I. 108, 410. Ср.: Enc. II. 9.

VIII Ср.: Phän. 520; Log. III. 314; Enc. I. 107; Enc. II. 117, 143; Recht. 181; Bhag. 414.

IX Log. III. 19, 175.

X Log. III. 175; ср.: Phän. 261.

XI Log. III. 64, 95.

XII Ср.: Phän. 73, 74, 75, 82, 185; Log. III. 64, 95; Enc. I. 37; Enc. III. 258; Recht. 112.

XIII Log. III. 238; Enc. III. 361—362; Recht. 290.

ляемые[I] *явления*[II], поверхностные и мимолетные[III]. Беда, если дух, соблазнившись иллюзией этого якобы строго определенного «показывания», признáет в чувственном восприятии корень познавательной достоверности: «здесь» и «это» можно сказать про все, чтó в пространстве; «теперь», произнесенное, уже унеслось в потоке времени, и на его месте утвердилась на миг обманчивая личина нового, тоже неуловимого «теперь»[IV]. Конкретное-эмпирическое как предмет познания непрестанно распыляется и в объекте, и в субъекте (и онтологически, и гносеологически) на многое множество ускользающих единичностей; каждая из этих чувственных единичностей[V] при первом же прикосновении сознания дробится на новую серию индивидуальных мелочей, и процесс этот не имеет конца[VI]. Напрасно было бы пытаться описать этот вихрь, непрестанно перемешивающий все атомы конечного бытия и чувственного сознания: вещь, начатая описанием, истлеет (vermodert) прежде, чем описание будет закончено[VII]; процесс описания будет неминуемо растягиваться в бесконечность: как бы далеко он ни продвинулся, достигнутое будет все не тем, что нужно. Конкретное-эмпирическое как предмет познания обнаруживает в себе некое бесконечное рассеяние (Zerstreuung)[VIII], делающее его неисчерпаемым и необозримым[IX]. Все элементы его непрозрачны[X]; здесь все глухо, смутно и

[I] Ср.: Glaub. 81, 98. Особ. Phän. 39; Gymn. 154; Log. I. 45; Log. III. 19, 292; Recht. 43.

[II] Glaub. 11, 133; W. Beh. 379; Gymn. 154; Log. III. 20, 21, 238, 326, 326; Recht. 22; Hinr. 293.

[III] Log. III. 20.

[IV] Ср.: Phän. A. Bewusstsein. I. Die Sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen; Phän. 73—84; Recht. 290, 290; Beweise. 426.

[V] Phän. 85, 86, 97, 335; Gymn. 154; Log. I. 171; Log. III. 21.

[VI] Ср.: Recht. 161, 275, 280.

[VII] Ср.: Phän. 83.

[VIII] Ср.: Phän. 186.

[IX] Phän. 185—186; Ohl. 236.

[X] Phän. 162.

перепутано[I]. Конкретное-эмпирическое *иррационально:* оно не поддается рационализации; оно, по самой сущности своей, чуждо мысли — и в этом корень его философской гибели.

Конкретное-эмпирическое гибнет перед лицом философии именно потому, что оно всем своим существом инородно, гетерогенно мысли. Ибо философия, думает Гегель, есть прежде всего мысль, и притом знающая мысль, и то, что непознаваемо и немыслимо и само не есть ни знание, ни мысль, то безразлично, индифферентно для философии. Безразлично, конечно, лишь до тех пор, пока это инородное не становится на пути философской мысли, не посягает, не узурпирует ее звание и ее дело, не провозглашает себя вершиной знания и достоверности. Тогда философия раскрывает с очевидностью познавательное убожество пришлеца и видит в этом отрицательном совершении дело высокой и серьезной важности: дело подготовляющего катарсиса.

Но мысль требует прежде всего законченной ясности и всеобщности. И в этом она неукоснительна и не знает компромиссов. Она не допускает хаотической и случайной изменчивости, не терпит ссылок на бесконечный регресс, не имеет дела с неисследимым и неисчерпаемым. В своем предмете она видит нечто определенное и в своем устремлении она движется завершающе и оформляюще. В этом ее сущность.

Но сущность конкретного-эмпирического состоит именно в обратном. Бесконечно рассеянное, необозримое, неисчерпаемое и даже неописуемое и при всем том непрестанно меняющееся и хаотически перепутанное, оно не поддается законченно ясному формированию и потому не поддается мысли. Оно и не мыслится, а только чувственно созерцается. Его нельзя ни дедуцировать, ни конструировать[II], ни вообще понять, т. е. объять духом[III]. Мысль мыслит лишь зачерпнутое,

---

[I] Ср.: Phän. 8; Recht. 275.

[II] Krug. 58; Phän. 78.

[III] Glaub. 119, 127; Log. III. 175.

«поятое»[I]; а в состав конкретного-эмпирического входит не только то, что́ осталось незачерпнутым, но и вообще незачерпаемое и неисчерпаемое. Мысль не знает бездонной шахты, из коей нет возврата; указание на бесконечную сложность может смутить и затруднить *мыслителя,* но не изменить природу *мысли.* Однако мысль требует, кроме того, *всеобщности*; а в мире дискретной эмпирии все единично. И это делает его, так сказать, *качественно* недоступным мысли. Если мысль и ухватит что-либо из чувственно данного, то она ухватит это в *своей* форме, которая ей присуща и имманентна: в форме всеобщности. И это будет уже не то, что имелось налицо в эмпирической данности. Помыслить «здесь» и «теперь» значит помыслить «здесь вообще» и «теперь вообще», а чувственное созерцание воспринимало «здесь в частности» и «теперь в частности»[II]. (Напр., «сегодня, сейчас, восемь часов вечера».)

Поэтому понятие и чувственная единичность гетерогенны; конкретное-эмпирическое не может быть выражено в функции мысли и понятия, и эта невозможность является в его судьбе решающей. Можно без конца определять его гранями мысли[III], без конца воспринимать его в понятии[IV], непрестанно (perennirend) приближаясь[V] и не приходя ни к чему: эмпирическое «все» (Allheit) — недостижимо[VI]; прочная абстрактная определенность мысли затеривается в чувственной единичности[VII]; и в довершение всего помысленное не имеет эмпирической реальности, а эмпирически-реальное остается непомысленным, ибо бесконечно сложный материал[VIII]

[I] Математика в учении о «бесконечно малых» не могла бы составить исключения, ибо она мыслит не самое бесконечное, а сущность своего не заканчивающего предмет метода.

[II] Ср.: Phän. 73—84 и следующие главы; Prop. 81—82.

[III] Ср.: Glaub. 151; Recht. 279.

[IV] W. Beh. 376.

[V] Recht. 280.

[VI] Log. III. 98.

[VII] Ср.: Phän. 240.

[VIII] Ср.: Phän. 423; Gymn. 140; Log. III. 19, 20, 49.

данной *реальности* «редуцируется» рассудком к некой существенной, но уже *нереальной* простоте[I].

Вследствие этого чувственное знание — ощущение, созерцание, чувствование[II] — есть совершенно ненаучное знание[III].

Предмет его есть мир эмпирической случайности и произвола[IV]; та внешняя, эмпирическая, банальная необходимость[V], которая, по-видимому, в этом мире обнаруживается, не имеет никакой научной устойчивости и значения: чувственный мир «противостоит всякой закономерности»[VI]. Чувственная субъективная достоверность лишена всякой философской ценности; она ведет только к ошибкам, иллюзии и отчаянию[VII]. Здесь нет истины[VIII], ибо чувственный элемент только омрачает и заслоняет истину[IX], выдавая за нее свои бесцветные, выдыхающиеся (schal) утверждения[X]. Поэтому конкретное-эмпирическое может быть предметом не знания, а только *мнения:* это есть нечто мнимое, мнимое знание, мнимое бытие[XI]. Однако это мнение и это мнимое настолько далеки от всякого разумного подобия, что не могут быть даже выражены и формулированы в словах. Гегель твердо убежден, что язык есть орудие и продукт рассудка, мышления, мысли и что слово, при закономерном (не произвольном, как в названиях единичных предметов) использовании, «выговаривает только все-

---

[I] Ср.: Log. III. 20; Enc. I. 230.

[II] Recht. 181; Hinr. 302; ср. также: Log. III. 21; Enc. I. 37.

[III] Phän. 39. Ср.: Enc. III. 157 (Z).

[IV] Ср.: Glaub. 8, 109; Phän. 520; Log. III. 238; Enc. I. 18, 24, 111, 144, 287; Enc. III. 361—362, 424; Recht. 22, 126, 171, 172; Hinr. 298.

[V] Glaub. 127, 128, 129; Recht. 159, 159.

[VI] Phän. 207.

[VII] Ср.: Phän. 82; Enc. I. 144; Recht. 22.

[VIII] Log. III. 175, 238; Enc. I. 37; Enc. III. 295, 424; Recht. 22; Hinr. 298.

[IX] Log. I. 250.

[X] Phän. 75.

[XI] Ср.: Phän. 83, 84, 85, 86, 241, 242; Recht. 22.

общее»[I]. Но так как конкретное-эмпирическое и онтологически, и «в познании» есть только единичное и не может стать всеобщим[II], то оно неизреченно (unaussprechlich, unsagbar)[III]. Неизреченное же пребывает в состоянии смутного брожения, ибо ясность дается лишь словом[IV]. Таков предельный пункт *гносеологической* несостоятельности конкретного-эмпирического.

Теперь, может быть, будет понятна та резкость, с которой Гегель произносит свой окончательный приговор надо всею сферою эмпирического бытия и чувственного познания: этот приговор устанавливает *метафизическое ничтожество* конкретного-эмпирического.

Вся эта сфера, весь этот своеобразный, чувственный, пространственно-временный мир единичных, случайных вещей есть с виду грандиозная, но по существу и по результатам жалкая и несостоятельная попытка *отпасть* от единственно подлинного божественного средоточия всех элементов: начала *чистой духовной спекулятивной мысли*; отпасть и предпринять самоутверждение в отрыве[V] — «выступить на периферию» (Баадер[18]); «оторваться от света или вселенской воли» (Шеллинг); «объявить своеволие» (Достоевский). Но этот отрыв и отпадение лишают отпавшее разумности, духа и смысла. По выражению Баадера: «Ѳ превращается в О»[19]. В противопоставлении разуму возможна только безразумность; в отрыве от спекулятивной мысли возможно только слепое противоразумие[VI]. Поэтому конкретное-эмпирическое лишено Разума и Духа: оно не соразмерно Духу, покинуто им[VII] и вследствие этого чуждо всего того, что характеризует спекулятивную реальность (свободы, органичности, спекулятивного движения и т. д.)[VIII]. Этот мир,

---

[I] Log. I. 123. Ср.: Enc. I. 36. 37.

[II] Ср.: Enc. I. 355; Enc. III. 390.

[III] Ср.: Phän. 83, 83, 241, 242; Enc. I. 37, 172; Enc. III. 390.

[IV] Enc. III. 349 (Z).

[V] Ср.: Glaub. 103; Log. III. 103; Enc. I. 138.

[VI] Ср.: Glaub. 133, 137, 140, 144; W. Beh. 375; Phän. 226, 422; Log. III. 45, 50, 179, 238, 257; Enc. I. 138, 144.

[VII] Ср.: Phän. 22, 432, 520; Recht. 85.

[VIII] Bhag. 388; Glaub. 144; Phän. 74.

остающийся по сю сторону (Diesseits)[I], низменно-банальный[II], дурной[III], лишенный всего прекрасного[IV]. Мало того, лишенный единой, реальнейшей сущности, оторванный от субстанции[V] и потому несущественный (wesenlos, unwesentlich)[VI].

С виду объективный и самостоятельный, он на самом деле не объективен[VII] и не самостоятелен[VIII]. С виду — единственный источник бытия, от которого только и может получить реальность отвлеченная мысль[IX], этот мир на самом деле в корне своем оторван от всякого истинного бытия. Конкретное-эмпирическое не есть ни истинная, ни последняя, ни абсолютная реальность[X]. Это есть неценное (wertlos)[XI], «неистинное бытие»[XII], лишенное подлинного существования. Конкретное-эмпирическое есть в высшем смысле слова *небытие*[XIII].

Что же может быть незначительнее и ничтожнее[XIV] этого небытия? Все мнимое богатство его не впрок ему: это тот «панцирь тяжелый», который его «утопил»[20]. И чем непомернее претензии чувственного «мира», тем очевиднее становится его бедность[XV], бессодержательность[XVI] и его суетная тщета (eitel)[XVII]. И каждый раз, как мысль пытается

I Phän. 8, 139—140; Hinr. 293.

II Glaub. 5, 8, 13, 98, 99, 99, 107—108, 112, 119, 125, 127, 143; Phän. 39, 417; Ohl. 237.

III Phän. 181.

IV Enc. III. 446.

V Recht. 99.

VI Phän. 432; Log. III. 257; Enc. I. 144, 287, 287; Recht. 22.

VII Enc. III. 290.

VIII Bhag. 424.

IX Ср.: Log. I. 93.

X Log. I. 171.

XI Log. I. 115; Log. III. 50.

XII Log. III. 237—238.

XIII Ср.: Log. I. 137; Log. III. 175; Enc. I. 228, 386; Enc. III. 150; Recht. 81—82.

XIV Ср.: Phän. 82; Log. III. 178, 179, 325, 326, 326; Enc. I. 37; Enc. III. 340.

XV Phän. 73.

XVI Enc. III. 424. Ср.: Glaub. 136; Phän. 73—84; Enc. I. 113.

XVII Hinr. 293.

удержать и познать любой из элементов его, она видит перед собой призрак, иллюзию (Schein)[I] и убеждается, что сущность этой красочной видимости[II] есть ничто[III].

Вот почему первая задача философии состоит в том, чтобы вскрыть и преодолеть сущность этой низменной точки зрения[IV]; освободиться от нее — значит выйти из «царства мрака»[V], сложить цепи конечности и обреченности[VI], вступить на путь очищения огнем мысли.

Можно принять без сомнения, что если бы немецкий язык имел в своем составе термин, соответствующий русскому слову «пошлость», то Гегель обозначил бы этот путь как путь «катарсиса духа от пошлости». В этом восхождении от эмпирического бессмыслия к спекулятивной мысли, от мнения — к знанию, от единичного — ко всеобщему, от дискретного — к конкретности, от души — к Духу, от животного состояния[VII] — к божественному конкретное-эмпирическое свершает свою судьбу: оно преодолевается во имя высшего и исчезает совершенно[VIII], возвращаясь, по слову Анаксимандра и Гегеля, в свою основу и сущность, единую и непреходящую.

Однако путь этот не легок и не прост. Сознанию предстоят горы сосредоточенного, страдальческого, терпеливого труда над понятием и в понятии[IX]; ему предстоит воспринять последние сомнения, усомниться во всем своем содержании, пережить истинную вакханалию сомнения[X]. И только из такого философского землетрясения может произойти возрождение и обновление сознания... И первое, что предстоит ему, — это пройти через формально-логическое чистилище.

I Enc. I. 144; Recht. 17.

II Phän. 139—140.

III Glaub. 57, 133; W. Beh. 336; Log. III. 238.

IV Log. III. 314.

V Log. III. 323.

VI Ср.: Glaub. 108—109.

VII Ср.: Enc. I. 107.

VIII Log. II. 72.

IX der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen»: Phän. 15.

X Ср.: Phän. 37.

Глава вторая

АБСТРАКТНОЕ-ФОРМАЛЬНОЕ

Конкретное-эмпирическое по своим основным свойствам не может быть предметом познания вообще и предметом философского познания в особенности. Ему предстоит глубокое, все отвергающее и обновляющее перерождение. Его хаотичность должна встретиться с началом строгой меры и косного порядка; его неудержимая процессуальность должна или отпасть, или угаснуть с водворением новой формы; его непосредственность увидит раскол и осложнение; чувственности его предстоит отмереть; единичности — претвориться во всеобщность. Однако самой философии невозможно взяться за это дело: философия есть система совершенного знания, замкнутый круг полноценных идей; она не имеет дела с несовершенным материалом и не подготовляет его; она не знает полуистин и не включает в себя незрелое.

Поэтому между философией и чувственным созерцанием эмпирических вещей оказывается некоторая промежуточная сфера, очищающая и подготовляющая сознание и его предмет; эта сфера составляется из эмпирических наук, эмпирической философии и обычной, так называемой «формальной» логики, объединенных одинаковым методологическим приемом построения и понимания своего предмета. Прием этот, или способ обращения с познаваемым содержанием, и есть «формальная абстракция».

Вся эта группа низших наук, или полунаук, отнюдь не знает или не признает своего промежуточного или опосредствующего положения. Эмпирические исследователи и формально-логические мыслители считают

свою задачу единственно научной, свои методологические приемы — окончательно верными, свой *предел* — достигнутою вершиною. Но это совсем не значит, думает Гегель, что таково *объективное* значение их построений и их приемов. Наоборот: их самооценка есть не более как посягательство; их притязание есть претензия; их дело измеряется масштабом пригодности, но не истинности. Философское знание начинается именно там, где они кончают; свет загорается именно там, где они слепнут; истина открывается именно там, куда они загородили себе доступ своими предрассудками.

Значение этих низших наук, сущность их познавательного подхода к предмету и философскую неприемлемость всего умонаправления Гегель формулирует с удивительною зрелостью и глубиною. Все это объединяется и сосредоточивается вокруг учения об абстрактном-рассудочном, или формальном.

Самым глубоким, коренным пороком конкретного-эмпирического была его неспособность стать предметом мысли, мыслимым объектом и, следовательно, предметом философского познания. Что же, в самом деле, остается делать мысли и знанию с тем, что не мыслится и не знается? Таково это, с виду гносеологическое, затруднение. Отсюда первая задача абстрактной среды — внести *мыслимость* в низшую сферу эмпирии.

Абстрактное-формальное есть прежде всего мысль[I]: *субъективно* — процесс мышления; *предметно* — мыслимое «нечто». Можно было бы сказать, что здесь меняется самый óрган духа, служащий для обхождения с предметом; и подобно тому, как слух живет звуком и не слышит цвета, так мысль не созерцает чувственно данность внешнего мира, но делает свое особое специфическое дело.

Мысль есть вообще нечто абстрактное[II]. Нужно, чтобы у того, кто начинает мыслить, «померкли сначала зрение и слух»; чтобы он был «отвлечен от конкретного

[I] Ср.: Lass. 496; Glaub. 68; W. Beh. 334; Phän. 26, 606; Niet. 345, 346; Log. III. 175 и мн. др.

[II] Niet. 346.

представления и вовлечен во внутренний мрак душевной ночи»; и чтобы он «в этой среде научился видеть, удерживать определения и различать»[I]. Абстрактное мышление есть уже *внутренний* процесс, движение души в самой себе и притом именно *интеллектуальный* процесс, направленный на нечто интеллектуальное, мыслимое[II], если угодно, на нечто «идеальное»[III].

В этом состоянии душа отказывается от непосредственного слияния с непрерывным потоком эмпирических явлений, от созерцательного растворения в сложности и слитности конкретного-эмпирического. Обнаруживается своеобразное тяготение сознания к своему центру; оно отъединяется, собирает свои силы и противопоставляет себя чувственному непосредственному бытию[IV]. Теперь оно уже не «в нем», а «вне его»; оно не живет «им», а вопрошает «о нем». Оно хочет отчета и определенности; оно ищет простоты и устойчивости. Сознание видит «себя», свое «я» и противостоящий, *данный* ему предмет. Эта «данность» есть не что иное, как конкретное-эмпирическое[V]. Оно есть первое, начальная основа, историческое начало всего дальнейшего знания[VI]. Но в этой данности все сплошно и перепутано. Охватить ее целиком нет возможности — ни в глубину, ни в ширину; она сама до крайности изменчива и непостоянна. И вот сознание вступает на путь *отрыва* и *задерживающей фиксации*. Таково рождение абстрактной мысли.

В этом и состоит основной смысл «абстрактного» («abstraho» — «от-влекаю»): сознание разрывает живое, непосредственное целое на части, куски, стороны, элементы или определения и оперирует как с объектом с

[I] Ср.: Niet. 345.

[II] Ср.: Glaub. 36.

[III] Ср., напр.: W. Beh. 336. 416. Enc. II. 222: «nur ideelle Idealität».

[IV] Ср., напр.: Phän. 142.

[V] Ср.: Phän. 185; Log. III. 20, 21, 308; Enc. III. 294—295; Enc. I. 403.

[VI] Ibidem.

этими, уже вполне новыми, предметными образованиями. Установив в материале какое-нибудь различие[I], сознание останавливается на нем, и это есть первый акт его — анализ[II]. В результате анализа получается (классический случай) некоторая двоица[III], два отдельных и взаимно различных элемента, роль и участь которых также различна.

Для того чтобы получить нечто, поддающееся мышлению, сознание должно силою (gewaltsam) удержать[IV] одну из различенных сторон, сосредоточивая на ней свое внимание: только при этом условии получится необходимая *определенность* в мышлении. Другая же часть подвергается своеобразному «забвению»[V]; душа делает усилие, чтобы «затемнить и удалить»[VI] то, от *чего* отвлекается мыслимое; сознание не смотрит на него[VII], вычеркивает[VIII], опускает[IX], отрицает[X], негирует[XI], «отмысливает»[XII], ибо считает, что может обойтись без него[XIII]. Все это, конечно, с тем, чтобы при первой же надобности «возобновить» вычеркнутое и найти в нем материал для новых абстракций[XIV]. Но в момент отвлечения сознание смотрит только на одну сторону[XV] и

I Ср. особенно: Glaub. 65; Phän. 434; Niet. 345, а также: W. Beh. 357; Phän. 132, 329; Recht. 256.

II Ср.: Glaub. 92; Phän. 329; Log. II. 31. и др.

III Phän. 127.

IV Ср.: Enc. I. 178.

V «Vergessen»: Diff. 256.

VI «verdunkeln und entfernen»: Enc. I. 178.

VII «Wegsehen»: Phän. 163.

VIII «abstreifen»: Niet. 345—346.

IX «weglassen»: Log. III. 19, 38, 38; Prop. 92; Enc. II. 385.

X «läugnen»: Diff. 215.

XI «negieren», ср.: Glaub. 65, 123, 125—126, 137; W. Beh. 370; Log. III. 38. и др. «hinwegdenken», ср., напр.: W. Beh. 334.

XII W. Beh. 408.

XIII Ср.: Glaub. 126; Log. II. 31.

XIV Diff. 214; Abs. 405, 405.

XV Ср., напр.: Enc. I. 178.

именно ее-то как отвлеченную, абстрагированную, абстрактную и удерживает[I].

В противоположность опускаемой стороне удерживаемая часть извлекается[II], изолируется от связи с другими элементами[III] и полагается в качестве содержания абстракции[IV]. В результате этого абстрактное оказывается всегда оторванным, отделенным, изолированным и противопоставленным[V]. Сознание ценою неполноты, лишения[VI] и ограничения покупает определенность и мыслимость. Однако нет сомнения, что именно в этом обмене оно вместе с полнотою предмета теряет и самую конкретно-эмпирическую данность. Такого изолированного от всех связей и взаимодействий содержания, которое препарировано абстрактною мыслью, нигде в пространстве и во времени не существует[VII]. «Абстракция» отдельной «стороны» как таковая не имеет «существования»[VIII]; она «реальна», «действительна» только в общей связи своей с тем множеством эмпирических обстоятельств и свойств[IX], от которых она была отвлечена напряжением сознания. Уже в самом первом приступе к мысли и знанию конкретное-эмпирическое разлагается на абстрактные элементы и гибнет; наука его не познаёт и познать не может[X].

Поэтому «абстрагирующее мышление не следует рассматривать как простое отодвигание в сторону чувственного материала, который от этого» (будто бы) «не

I «herausziehen», «herausheben», «herausnehmen»: Glaub. 131; Phän. 185; Log. III. 21; Enc. I. 230; Recht. 161.

II Ср.: Log. I. 68, а также: Diff. 209; Glaub. 87; Log. I. 45, 124; Log. III. 32, 40; Recht. 27, 161.

III Ср., напр.: W. Beh. 413.

IV Log. III. 38.

V Ср., напр.: Diff. 209, 213; Glaub. 19, 35, 131; W. Beh. 413; Log. I. 24; Log. III. 65.

VI Glaub. 17, 122.

VII Ср.: Phän. 25.

VIII Phän. 217.

IX Ср.: Phän. 26, 287; Log. I. 93, 228.

X Ср.: Log. III. 298—300; Skept. 76.

терпит ущерба в своей реальности»[I]. Нет. «Под воздействием вторгающейся мысли беднеет богатство бесконечно многообразной природы; замирает ее весна, угасают ее цветные игры. Все, что шумело в ней жизнью, немеет и смолкает в тишине мысли; напоенная теплотою полнота природы, слагающаяся в тысячу разнообразно притягательных чудес, превращается в сухие формы и безóбразные всеобщности, подобные тусклому северному туману»[II]. Мысль деформирует и дереализует конкретное-эмпирическое; она ликвидирует не только поэтическую слитную сложность его, но и его видимое безразличие к существенному и несущественному. Мысль ищет *сущность* и видит ее в том, что *устойчиво*. К этой-то устойчивой сущности она и стремится свести (Reduktion) многообразную эмпирическую данность[III] путем опущения одной ее части и сведения в единство другой[IV]. Сходное, отвлеченное от несходного, при сравнении совпадает и мыслится как единство[V]. Получается множество абстрактных понятий, имеющих, по закону формальной логики, содержание и объем и стоящих друг к другу в отношении рода, вида, подчинения и соподчинения. Содержание этих абстрактных понятий рассудочное мышление и принимает за искомую аристократическую сущность эмпирических явлений[VI], а самим явлениям предоставляет толпиться в нижнем этаже объема.

Основное свойство этих «понятий» в том, что они *всеобщи*. «Мыслить эмпирический мир, значит... существенно изменять его эмпирическую форму и превращать его в нечто всеобщее»[VII]; всеобщность же эта, далекая от того, что Гегель называет истинной, спекуля-

---

[I] Log. III. 20.

[II] Enc. II. 12—13. (Z).

[III] Log. III. 20.

[IV] Гегель ставит здесь вместо «и» небрежное «или»; см.: Enc. I. 230; Niet. 345—346.

[V] Ср.: Enc. III. 230 330.

[VI] Ср., напр.: Log. III. 292; Enc. III. 356.

[VII] Enc. I. 108.

тивной всеобщностью, состоит лишь в том, что выделенное мыслью свойство присуще (или «обще») многим (или всем) вещам эмпирического мира и может быть поэтому придано им в качестве предиката[I]. Однако этот родовой признак, присутствуя во многих (или во всех) элементах объема, в то же время мыслится *отдельно* от подчиненной сферы; он свободен от нее[II]; он сам по себе[III]; он образует самостоятельное[IV] мыслимое нечто, абстрактное единство[V], нечто абсолютное[VI] (от absolvo, т. е. отвязанное, отрешенное). Абстрактное-формальное отнюдь не сливается с множественным-единичным и не тождественно ему[VII]. Оно привносится к нему извне, как «инобытие» к «инобытию»[VIII]. Оно применяется к нему, относится к нему, налагается на него[IX], субсуммирует[21] его под себя[X] и в лучшем случае погружается, нисходит в него[XI], чтобы убедиться в том, что оно ему несоизмеримо[XII]; оно не может ни исчерпать его, ни выразить.

Оторванное таким образом от конкретного, единичного и предоставленное себе и своей специфической природе, абстрактное рассудочное мышление развертывает свой особый строй, свой порядок и свои особенности. Оно стремится к тому, чтобы утвердить незави-

---

I Ср. Log. III. 96; Phän. 307, 308, а также: Log. III. 64; Enc. I. 79.

II Ср., напр. Phän. 307, 308, 313 и др.

III Ср.: Glaub. 71; Phän. 253.

IV Ср.: Log. I. 192; Log. III. 200; Recht. 352.

V Diff. 193, 287; Glaub. 44; W. Beh. 378; Log. I. 90; Enc. I. 386.

VI Ср.: Glaub. 36; Log. I. 63, 276; Enc. I. 230; ср. Glaub. 128, 129; Beweise. 402.

VII Ср.: Glaub. 11, 39, 64—65, 92, 135—136; W. Beh. 345, 346, 357; Phän. 26, 97, 153, 163; Log. III. 60, 60—61; Enc. III. 257; Bhag. 414. и др.

VIII Ср.: Phän. 96—97; Log. III. 21, 61; Enc. I. 14.

IX Ср.: Phän. 362; Recht. 46; W. Beh. 357; Log. III. 310.

X Ср., напр.: Log. III. 73; Enc. III. 412; Abs. 404.

XI Phän, 6.

XII Ср.: Glaub. 151; Skept. 76; W. Beh. 337, 375, 377; Phän. 240.

симость своих понятий от объема, от единичного, от случайного эмпирического материала. Мало того, что оно «вычеркивает несходные, выдающиеся кусочки данности»[I], оно влечется всегда кверху: сбросить еще что-нибудь из балласта своего содержания, отвлечься еще от какого-либо определения, подняться еще на одну ступень абстракции. Сущность рассудочной абстракции в том, что она тяготеет всегда к возможно большему объему и возможно меньшему содержанию; ибо если эмпирически данный материал решает вопрос об устойчивости, а устойчивость (дурная всеобщность)[II] определяется как индуктивная всюду-найденность, всем-подтвержденность; и если именно такая всеобщность и устойчивость есть критерий *сущности и существенности* (как в этом убеждена рассудочная наука), то понятно, что основную *сущность всех* вещей рассудочная мысль будет искать в том, что *всего абстрактнее,* — в самом абстрактном, самом бессодержательном[III], но зато и самом «устойчивом» и «существенном». Это и есть то «нечто», «Etwas», на которое указывает Кант[IV], говоря о высшей абстракции, и которому молится индийский йог, взывая к Браме[V]. Это есть «формальная индифференция»[VI].

Имея в виду такое тяготение рассудочной мысли, Гегель и характеризует создаваемую ею абстракцию как нечто оторванное от содержания и потому неопределенное[VII] и формальное[VIII]. Добытое разложением, *анализом,* это есть своеобразное аналитическое един-

---

[I] Niet. 345—346.

[II] Ср.: Phän. 190; Log. III. 96—98, 149—150, 292—293, 330.

[III] Ср.: Glaub. 11; W. Beh. 340; Log. I. 165; Enc. III. 251.

[IV] Kant. Logik. Ausg. Kirchmann. 1869. S. 103.

[V] Ср.: Bhag. 392. 412. 413—426.

[VI] W. Beh. 377; см. также другие ранние статьи Гегеля.

[VII] «unbestimmt», «bestimmungslos». «Inhaltslos»; ср.: Glaub. 34, 120; W. Beh. 350. 351; Phän. 217, 295—296, 563; Log I. 270; Log. II. 4; Log. III. 60—61, 92, 120, 140, 200, 282; Enc. I. XXX, 73, 330; Enc. III. 208, 306, 460; Recht. 177, 178, 193, 207; Bhag. 418, 419 и др.

[VIII] Ср.: Glaub. 157; W. Beh. 409, 416, 422; Niet. 346; Log. III. 25, 32, 140, 143; Enc. I. 20, 157, 386; Enc. III. 251; Recht. 75. 150.

ство[I], знающее степени большей и меньшей абстрактности[II], но не знающее предела в отвлечении своем от содержания[III], в бегстве от него как от стесняющего и ограничивающего[IV]. Разве только одна смерть была бы высшим, последним отвлечением и отрешением[V]. В то же время, как бы ни было отвлеченно понятие, *какое-нибудь* содержание оно все же имеет[VI]. И в этом-то, хотя бы и убогом, содержании своем оно по основному закону формальной логики тождественно само себе, «равно само себе»[VII]; оно есть абстрактное и формальное тождество[VIII], само себе внутренне не противоречащее[IX], неизменное и потому ad libitum[22] повторяемое[X]. Это мыслимое тождество не имеет в себе различий и многообразия[XI]; оно отвлечено от многообразия и *просто*[XII]. И как таковое оно нереально, не имеет действительности и существования[XIII], но, как уже сказано, приобщается реальности только через единичные эмпирические вещи[XIV]; абстрактное-формальное[XV] есть «nur überhaupt seiend»[23].

Вот из этих-то абстрактных, формальных понятий, нереальных, тождественных, мыслимых единиц и слагается корпус *эмпирической науки,* интересующейся ими в

I Ср.: Glaub. 92; Phän. 329; Log. I. 339; Log. II. 31; Log. III. 281, 281.

II Ср.: Diss. 19; Krit. 44; Skept. 73, 109, 115; Glaub. 8, 11, 17, 38; W. Beh. 343, 360; Phän. 73, 451; Enc. III. 406.

III W. Beh. 370; Aphor. I. 542.

IV Recht. 38, 42.

V Ср.: W. Beh. 392; Aphor. I. 543.

VI Recht. 41.

VII Phän. 86, 96, 185.

VIII Ср., напр.: Diff. 225; Glaub. 118, 131; Log. II. 69; Log. III. 281, 306, 313; Enc. I. 230; Enc. II. 138 и др.

IX Ср.: Enc. I. 228.

X Ср.: Diff. 193; Phän. 162.

XI Ср.: Log. III. 281, 306; Enc. I. 230; Enc. III. 264.

XII Phän. 86, 86, 246, 446; Gymn. 144; Niet. 346; Log. I. 246, 249; Log. III. 298.

XIII Ср.: W. Beh. 367, 367, 397, 409; Phän. 25, 26, 36, 108.

XIV Ср.: W. Beh. 372; Log. I. 93.

XV Phän. 26.

их *содержании, и формальной логики,* исследующей их *форму.* Построить понятия, отвлеченные от эмпирической данности, в классифицирующую систему по схеме genus proximum et differentia specifica[24] [I] так, чтобы содержание их охватило и исчерпало эту данность, — такова регулятивная (хотя «бесконечная» и потому неосуществимая) идея эмпирической науки. Установить всеобщие и неизменные, а потому «абсолютные» законы, владеющие элементами этой абстрактной системы — понятиями, их сущностью и взаимными отношениями — такова задача формальной логики, осознанная и (по традиционному воззрению) чуть ли не раз навсегда разрешенная еще Аристотелем. Если учесть еще «всеобщие» и «необходимые» «законы природы», о которых Гегель не любит говорить с почтением и признанием, то не стоит ли здесь мысль в самом деле пред последними доступными человеку вершинами знания? При надлежаще широком понимании «эмпирической данности» может возникнуть вопрос: в чем же еще может заключаться идеал научного знания? Не все ли этим сказано?

По убеждению Гегеля, лежащему в самом основании всех остальных его убеждений и всей его философской доктрины, истинная наука и истинная философия здесь еще не начинались. Ни о предмете их, ни о задаче, ни о методе, ни об идеале познания здесь не сказано еще ни слова. Мало того, тот, кто отказывается представить себе иной предмет и иной метод научного познания, тот вообще к истинной научной философии не причастен; он чужд ей настолько, насколько слепец чужд зрительным восприятиям или, выражаясь в терминах «Критики чистого разума», насколько дискурсивный рассудок чужд способностям интуитивного рассудка. Между чувственным созерцанием, абстрактно-эмпирической обработкой его данности и абстрактно-формальным трактованием добытых понятий, с одной стороны, и спекулятивной философией Гегеля — с другой, лежит глубокое, существенное, качественное различие: это разные способы познавательной жизни, различные душевно-духовные устремления, в корне отличающиеся друг от друга подходы к

[I] Log. III. 308.

вещам и к знанию. Наука и философия Гегеля говорят не о том и не так, о чем и как говорит эмпирическая и формальная наука, а также выращенная ими философия.

Все это не значит, однако, чтобы Гегель отрицал за обычной наукой и логикой *всякое* значение; это должно быть уже понятно из предшествующего. Но значение их в высшей степени ограничено, а дефекты их научного метода настолько серьезны, что создают в философствовании великие уклонения и опасности.

Конкретное-эмпирическое противостоит философии как среда тупого безмыслия, как чуждый мысленной культуры хаос случайных обстоятельств. Абстрактное-формальное вносит в эту сферу первую и элементарную культуру мысли. Эмпирические науки, врабатывая в чувственный материал «всеобщие определения, родовые понятия и законы», приготовляют его для философии[I]. Они очищают его постепенно от данности и непосредственности[II], поднимают его к абстрактной всеобщности[III] и этим освобождают от грубого и варварского состояния[IV]. В этом разложении на элементы и в выращивании мыслительной всеобщности лежит «абсолютная ценность» образования[V]. Такое приобщение чувственного материала абстрактному, с одной стороны, ведет к его упрощению, к претворению его во что-то удобопонятное, понимаемое[VI], мыслимое, с другой стороны, оно является подготовительным приближением содержания к спекулятивному, к Духу, своеобразным одухотворением его[VII], огненным крещением[VIII]. Сосредоточенная энергия понятия[IX] выковывает в этом деле основное философское орудие: абстрактное мышление,

---

[I] Enc. I. 20.

[II] Enc. I. 20.

[III] Ср.: Glaub. 103; Log. I. 87; Log. III. 61.

[IV] Recht. 55.

[V] Ср.: Recht. 55, 257.

[VI] Niet. 346; Log. III. 298; Enc. II. 39. (Z); ср. также: Enc. III. 406.

[VII] Ср.: Enc. III. 294—295, 316 (Z).

[VIII] «befeuern»: Enc. II. 166. (Z).

[IX] «der Ernst des Begriffs»: Phän. 6.

т. е. искусство удерживать чистые мысли и, двигаясь в них[I], измерять всю глубину их различия[II]. Упражняясь в этом деле, душа человека отрывается от чувственной конкретности и научается жить в понятии и познавать через понятие[III]; она отучается от «бессмысленного представления»[IV] и привыкает к созерцанию «чистых пространств прозрачной мысли»[V]. На протяжении этого педагогического и пропедевтического искуса в ней действует и ею владеет «изумительнейшая и величайшая или даже абсолютная сила» — рассудок, или негативная энергия мысли[VI]. Разорвать слитную сопринадлежность материала, негативно отбросить большую часть его, убить его жизнь, создать неживое, но уже мертвое абстрактное «нечто», удержать это мертвое и превратить его во что-то самостоятельное, независимое[VII] и тождественно-устойчивое, — для этого нужна поистине колоссальная творческая сила; и дела ее говорят за себя сами.

Выполнить этот катарсис, окрестить и очистить душу огнем абстрактной мысли было задачей древнего мира[VIII]: Греции — в сфере философии и Рима — в области права. Но уже величайший из греческих философов Аристотель видел более высокую задачу и знал лучшее, истинное, спекулятивное философствование[IX]. Идея нового времени и состоит в том, чтобы покончить с рассудочной и прочной абстрактной мыслью, оживить эту долину смерти и покоя, привести ее в подвижность и течение[X] и раскрыть сущность истинной спекулятивной абстрактности и истинной спекулятивной конкретности. В этом — высшая задача новой философии и разрешение ее берет на себя сам Гегель. Для

I Enc. I. 7.
II Ср.: Log. III. 49.
III Ср.: Log. I. 45.
IV Phän. 115.
V Log. III. 323.
VI Ср.: Phän. 25, 26, 26; Log. III. 49. Ср. также: Aphor. I. 546.
VII Ibidem. Ср. также: Beweise. 338.
VIII Phän. 27.
IX Enc. I. XXVIII. Gesch. Ph. II. 299.
X Ср.: Phän. 27. Ср. также: Briefe. I. 172, 329.

этого он и разоблачает прежде всего основные пороки формальной абстракции.

Истинная философия конкретна и по предмету своему, и по методу. Это означает, что элементы ее предмета не остаются разрозненным множеством, но вступают в некоторую особливую *живую синтетическую* связь, объединяющую их в новое, своеобразное живое единство. Эта конкретная связь не есть только *познавательный* синтез, мысленно-идеальный, человеческим субъективным мышлением построяемый, но подлинный, живой синтез *самих* элементов *самого* предмета. Конечно, эмпирически мыслящему уму неясно еще, что это за синтез и как он возможен; однако уже очевидно, что к такому синтезу формально-абстрактные понятия могут оказаться и неприспособленными.

По Гегелю, они не способны к нему совершенно. Каждое абстрактное понятие само по себе тождественно и неизменно[I]. Оно или «А», или «не-А». Оно одноформно[II], однотонно[III], одноцветно[IV]. Содержание его не может измениться, ибо *иное* содержание есть содержание *иного* понятия. Поэтому абстрактное-формальное прочно[V], фиксировано[VI], неподвижно[VII] и недвижимо[VIII]. Оно как бы засохло[IX] и закостенело[X] в своем внутреннем естестве. Лишенное всякой гибкости[XI], холодное[XII] и бесцветное[XIII], оно безжиз-

---

I «unwandelbar»: Phän. 162.

II «gleichförmig»: Enc. II. 87, 87 Anm<erkung>.

III «eintönig»: Phän. 13, 394.

IV «einfärbig»: Phän. 13.

V «fest» W. Beh. 374; Phän. 27, 27, 240, 252, 253, 257, 258; Log. I. 39, 183; Log. III. 32, 67, 120; Enc. I. 147.

VI «fix», «fixiert»: Glaub. 36; W. Beh. 329, 340, 342, 367, 409; Jac. 14.

VII «unbewegt»: Phän. 13; Log. I. 50.

VIII «unverrückt»: Log. I. 39.

IX «trocken»: Phän. 252, 253; Log. I. 45; Würt. 240.

X «knöchern»: Phän. 252, 253.

XI «unbiegsam»: Phän. 446.

XII «kalt»: Phän. 446.

XIII «farblos»: Log. III. 60, 61.

ненно[I] и мертво[II] вечной и безнадежной мертвостью никогда не жившего существа. Это есть своего рода caput mortuum[25] абстракции[III]. Между этими понятиями есть даже известная связь — связь родового и видового характера; но эта связь так же прочна[IV], мертва и неподвижна, как и внутренняя природа самих понятий. Она оставляет все связуемые элементы в неизменном виде и в разрозненном состоянии *подчиненности,* но не *сочиненности*; она есть связь чисто негативная, ибо родовое понятие добывается простой «негацией» видового признака[V]: она, *может быть,* даже совсем не связь, а только «присутствие» родовых элементов во всех видовых образованиях...

Во всяком случае, в этом мертвом строе классификации все абстрактные образования остаются отъединенными и замкнутыми[VI]. Раз обязанные своим происхождением разрыву и разлучению, предпринятому сознанием над материалом, рассудочные понятия всегда сохраняют на себе печать оторванности и распадения[VII]. Каждое каждому есть sui generis[26] «инобытие», нечто «другое», внешнее, стоящее к нему, следовательно, во внешнем отношении[VIII]. Абстрактное неизменно обременено этим отдельным от него[IX], не сливающимся с

I «unlebendig», «Leblosigkeit»: Phän. 36, 590; Log. III. 60—61; Enc. I. XXXIII.

II «todt»: Nohl. 7; Phän. 26, 522; Log. I. 50; Log. II. 4.

III Enc. I. 224.

IV Ср.: Phän. 274, а также: Niet. 345; Enc. I. 147.

V Ср. все те места, где Гегель настаивает на негативной сущности абстрактного-формального, называя последнее «положительно выраженной негацией»: W. Beh. 341; особ.: Glaub. 65, 123, 126, 137; W. Beh. 370, 397; Phän. 578, 600; Log. I. 101; Log. II. 4, 84; Enc. I. 223; Enc. III. 348—349.

VI «verschlossen»: Log. III. 200.

VII «geteilt», «zerrissen», «geschieden», «getrennt», «abgeschnitten», «dirimirt», «aufgelöst, «zerlegt» etc.; ср.: Diff. 252; W. Beh. 413; Phän. 25, 252, 288, 377, 446; Log. I. 86; Log. III. 122, 205; Enc. II. 501; Enc. III. 354; Recht. 226; Ph. G. 50 и др.

VIII Ср.: Diff. 243; W. Beh. 368. 371; Log. I. 39, 90, 101, 127, 246, 249; Log. II. 4, 4; Log. III. 32, 46, 380; Enc. III. 400.

IX Ср.: Log. I. 129.

ним и не растворяющимся в нем «другим абстрактным», — будь то оторванное от него всеобщее-мыслимое или противостоящее ему единичное-чувственное[I]. Именно поэтому оно, согласно глубокомысленному определению абсолютного, данному Спинозой[II], отнюдь не есть нечто безусловное или абсолютное[III]; напротив, оно обусловлено этим отрывом[IV], оно есть нечто относительное[V], ограниченное[VI], недостаточное[VII]. Оно составляет только *одну сторону,* вырванную из действительной полноты предмета, и потому оно односторонне[VIII]. Напрасно рассудочное знание хвалится тем, что оно доходит до познания бесконечного; «бесконечность» его есть бесконечность уходящего вдаль регресса, неосуществимого задания, недостижимой полноты; это то бесконечное, которым Фихте *закончил* свое первое «Наукоучение» — дурная, мнимая, вечно блуждающая бесконечность бескрылого рассудка. Абстрактное-формальное само по себе конечно[IX], и не ему посягать на подлинное достояние спекулятивной философии.

Теперь должно быть понятно, в каком смысле Гегель настаивает на *единичности* формальной абстракции: выделяя и вознося изо всей сложной данности только одну, единичную сторону предмета, понятие остается прикованным к ней, и эта прикованность определяет навсегда его содержание; оно бессильно исправить в этом

[I] Ср. напр., Glaub. 11; W. Beh. 345.

[II] См.: Spinoza. Ethica. Pars prima. Definit. II: «Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest». И далее: «Si cogitatio alia cogitatione terminatur». Opera Ed. Paulus. 1802. Vol. I. P. 35.

[III] Ср.: W. Beh. 353, 367; Phän. 13.

[IV] «bedingt», ср.: Diff. 193, 210; Glaub. 120; Enc. III. 44.

[V] «relativ»: W. Beh. 378; Enc. III. 44.

[VI] «beschränkt»: Diff. 233; W. Beh. 340, 367; Enc. I. 147; Recht. 150, 207, 352.

[VII] «mangelhaft»: Recht. 41; Bhag. 415.

[VIII] «einseitig»: Diff. 191; Phän. 101, 590; Log. I. 65, 90, 101, 148; Log. II. 33; Log. III. 129, 175, 334; Enc. I. XV, XXI, 175, 354—355; Enc. III. 362; Recht. 41.

[IX] «endlich»: Glaub. 22, 156; Enc. I. XV; Recht. 41, 207.

что-либо; выдавая выделенную единичность за что-то всеобщее, оторванное от других содержаний и других понятий, оно является само лишь *единичным понятием, прилепившимся к единичному содержанию.* Поэтому через единичное рассудочное понятие может быть познано только единичное свойство чувственного мира, рассудочно обобщенное, но не приобретшее истинной спекулятивной всеобщности[I].

Таким образом, оторванные одна от другой, равнодушно[II] сопоставленные, формальные абстракции отчужденно[III] и чопорно[IV] противостоят одна другой нисколько не лучше, чем конкретные-эмпирические вещи. «Абстрактное» означает всегда то же самое, что «противоположное»[V]. Элементы, оторванные друг от друга, взаимно абстрактные[VI], относятся друг к другу негативно[VII], исключают друг друга, стоят взаимно в отношении «идеальной» и «безусловной» противоположности[VIII]. Несоединяемый разрыв[IX], обнаружившийся между ними, превращает их неминуемо в непримиримые полярные крайности[X]. Вся великая армия абстрактных понятий оказывается раздробленным, разбросанным[XI], дискретным[XII] множеством логических атомов[XIII]. Все преимущество их перед атомами эмпирии — в их мыслительно-всеобщей форме, и только.

I Ср.: Phän. 185; Log. III. 61, 74; Recht. 161, 256.

II «gleichgültig»: Phän. 77, 86, 86, 253; Log. I. 86, 87, 90.

III «Entfremdung»: Phän. 451; «Gemeinschafl... zuruckstossen»: Log. I. 174.

IV «Sprödigkeit»: Log. I. 185.

V Ср.: Diff. 193, 194, 233, 243, 289; Glaub. 19, 138; Phän. 96, 504; Log. I. 264; Log. III. 65 и др.

VI Glaub. 11, 135.

VII Ср.: Glaub. 123; W. Beh. 353; Log. I. 129; Recht. 352.

VIII Diff. 255; W. Beh. 336.

IX Ср.: Glaub. 97; Log. I. 29—30.

X «Extrem». Ср.: Phän. 258, 446; Log. III. 120, 129; Recht. 395—396; Bhag. 414.

XI «diffus»: Enc. III. 303.

XII Log. III. 282.

XIII W. Beh. 334; Enc. I. 35.

Естественно, что такое множество атомизированных абстракций, с мертвым содержанием и в мертвом порядке, оказывается неспособным к тому высшему спекулятивно-живому синтезу, которого искал Гегель. Формальное понятие неподходяще для спекулятивного строя отношений, который покоится, во-первых, *на содержательности,* а во-вторых, *на конкретности* своих элементов. Между тем формальная абстракция, во-первых, *бессодержательна,* во-вторых, *дискретна.* Это рассудочное понятие, *только* абстрактное, не более чем абстрактное[I], есть чистая[II] и *пустая*[III] *бессодержательная* мыслимость. Заимствуя все содержание свое из материала конкретной эмпирии[IV], не будучи в силах обогатить его чем-нибудь творчески, от себя, формальная абстракция и не заботится об этом, но, как обнаружилось, стремится в бездну бессодержательности[V], в ту злосчастную пустоту[VI], в которой ничего уже не может быть познано[VII] кроме формального[VIII] и поверхностного[IX]. Рассудочное

[I] «nur», «erst», «bloss», ср.: Phän. 273, 287, 481; Log. I. 47; Enc. I. 157; Enc. II. 222; Enc. III. 44; Recht. 22, 42—43, 177.

[II] «Rein». Понимание этого термина двоится у Гегеля: иногда под «reiner Begriff» он разумеет спекулятивное понятие, напр.: Log. III. 60—61 и др.; однако нередко он именует «чистым понятием» порицаемую им рассудочную абстракцию; так, напр.: Phän. 257, 567, 586; а также: Glaub. 129; W. Beh. 377; Phän. 258, 480, 485, 504, 563, 579, 586, 600; Log. II. 84; Enc. I. 146 и др.

[III] «leer», «arm», ср: Glaub. 34, 68, 90, 109, 131, 135; W. Beh. 327, 377, 422; Phän. 73, 77, 98, 180, 226, 257, 273, 274, 291, 295—296, 480, 495, 577; Niet. 346; Log. I. 20, 127, 190, 270; Log. II. 64; Enc. I. 73, Enc. III. 44 (Z), 101 (Z), 114 (Z), 460; Jac. 16; Recht. 38, 39, 200; Hinr. 283; Bhag. 414.

[IV] Ср.: Phän. 153, 423; Log. I. 86; Enc. III. 379; Recht. 414.

[V] «leerer Abgrund»: Phän. 65.

[VI] «unseelige Leere»: Phän. 258.

[VII] «im Leeren wird nichts erkannt»; Phän. 111.

[VIII] «formale Erkenntniss», ср.: Diff. 281; Glaub. 120; W. Beh. 375; Enc. III. 294.

[IX] «oberflächlich», ср.: Phän. 185; Log. III. 60—61; Enc. III. 406, 433; Recht. 401.

субъективное мышление[I], произвольно[II] и насильственно[III] составляя свои абстракции и взбираясь по ним все выше, становится тем хуже, чем более в них чистоты и пустоты[IV]. И, наконец, когда понятия оказываются способными к любому содержанию и безразличными ко всякому[V]; когда не остается в сущности никакого содержания, ибо исчезает всякая различимость[VI]; когда начинает грозить полное бессмыслие[VII] и аморфность[VIII] — тогда только рассудок замечает, что он был похищен своими созданиями, абстракциями и закружен до потери сознания в их вертящемся хороводе[IX]; и может быть, слишком поздно он вспоминает, что лучше уж мечтания и грезы, чем отвлеченная пустота[X].

Может ли спекулятивная философия удовлетвориться таким понятием? Примириться с тем, что величайшая и абсолютная сила мысли впадает в такое бессилие[XI] и отдается беспредельной скуке пустого бытия?[XII] Признать, что это рассудочное мышление, разлагающее и разоряющее всякий спекулятивный синтез[XIII], скованное абстрактной формой[XIV], беспредметно уходящее в неопределенность, есть вершина знания и орудие истины? Вся философия Гегеля есть великое творческое «нет», сказанное им из глубины предмета в ответ на эти вопросы.

Необходимо положить предел тому развалу[XV], к которому привело господство абстракции с ее неоснова-

---

I Ср.: Log. III. 32, 323; Enc. III. 251.
II Ср.: Log. II. 31; Log. III. 302; Enc. III. 387.
III «gewalttätig»: Glaub. 17.
IV Phän. 257.
V Phän. 485, 486, 486—487; Enc. III. 208.
VI W. Beh. 413.
VII Enc. I. XXX.
VIII «gestaltlos»: Phän. 162; W. Beh. 422.
IX Ср.: Phän. 99.
X Phän. 111.
XI Glaub. 109.
XII Glaub. 109.
XIII Ср.: Recht. 38, 39.
XIV «Fessel eines Abstraktums»: Recht. 19.
XV «Unwesen der Abstraktion»: Log. I. 96.

тельностью[I], с отсутствием у нее всякого безусловного средоточия и субстанциальной[II] сущности[III]. Необходимо признать, что абстрактное-формальное понятие несовершенно[IV], незакончено[V] и неразвито[VI], что ему недостает внутренней органической целесообразности[VII]; и что именно поэтому оно подлежит отвержению. Все чисто рассудочное мышление чуждо понятию[VIII], *не знает* спекулятивной мысли[IX], оторвано от философской идеи[X] и вследствие этого неразумно[XI] и недуховно[XII]. На этом пути истина не постигается, ибо самый основной элемент его — формальная абстракция — не истинен[XIII]. Все, чего бы ни коснулось это неверное «орудие» познания, оказывается раздробленным, деградированным, умерщвленным: разум[XIV], дух[XV], бесконечность[XVI], действительность[XVII], жизнь[XVIII], организм[XIX], понятие[XX], истина[XXI], нрав-

---

I «grundlos»: Recht. 365.

II «keinen Halt, keine Substanz»: Phän. 495.

III «wesenlos»: W. Beh. 341, 342, 345, 367, 401; Phän. 291.

IV «unvollkommen»: Log. III. 40.

V «unvollendet»: Log. III. 25.

VI «nicht entwickelt»: Enc. I. 324.

VII Ср.: Glaub. 44.

VIII «begrifflos»: Phän. 432; Log. III. 40, 47, 60—61, 145, 145.

IX «gedankenlos»: Phän. 432.

X «ideenlos»: Recht. 315.

XI Ср. напр.: Recht. 263.

XII «geistlos», ср.: Phän. 21, 257; Log. I. 39; Log. III. 60—61. Jac. 14.

XIII Ср.: Diff. 193; Phän. 181, 290, 586; Log. I. 127, 127, 228; Log. II. 33; Log. III. 40, 268; Enc. II. 63; Enc. III. 101; Ph. G. 50; Bhag. 415.

XIV Ср.: Enc. III. 412; Recht. 19; Beweise. 390.

XV Ср.: Phän. 418. Log. III. 61.

XVI Ср., напр.: W. Beh. 359.

XVII Enc. III. 412.

XVIII Ср., напр.: Log. III. 61.

XIX Ср., напр.: W. Beh. 330.

XX Напр.: Log. III. 61.

XXI Enc. III. 334, 354; Hinr. 283.

ственность[I], Бог[II], — все искажается, все познается ложно, все разлагается на пустые и мертвые отвлеченности. Вот почему с абстрактным-формальным философия совсем не имеет дела[III], пользуясь только его работой, подготовляющей до известной степени низменную материю чувственности.

Мало того, если подойти ко всему этому рассудочному гнезду с высшей, спекулятивной точки зрения, то нужно будет признать, что «понятия» его не только не имеют эмпирического существования, но — что́ несравненно важнее — лишены и всякой метафизической реальности. Эти «банальнейшие абстракции»[IV], дереализованные противоположением[V], суть лишь выдуманные величины[VI], стоящие под категорией возможности[VII], пустые химеры[VIII], бледные тени[IX], колдовской дым[X]. Они суть ничто[XI] перед лицом истинной философии, и это метафизическое ничтожество[XII] их делает их предметом уже не знания, а только мнения[XIII] и суеверия[XIV]. Абсолютная абстракция и непримиримое противоположение суть начала антиспекулятивные, противные философии и подлинной метафизической реальности, а следовательно, враждебные истине, духу и Богу: абстрактное обособление есть начало зла[XV].

I Ср., напр.: Phän. 265 и др.

II Напр., Log. III. 61; Beweise. 306.

III Ср.: Glaub. 131; Phän. 36; Niet. 346; Enc. I. 157; Enc. III. 464. Ср.: Beweise. 427.

IV «gemeinste Abstraktion»: Glaub. 131.

V Ср., напр.: Glaub. 137.

VI «Gedankendinge». Ср.: W. Beh. 367, 372, 401, 404; Phän. 226. Jac. 16.

VII Log. I. 228.

VIII Phän. 293—294.

IX Ср.: Jac. 16.

X «Hexenräuche», выражение Якоби: Jac. 16.

XI «Nichts»: Glaub. 131, 138; Phän. 65, 291; Log. I. 165.

XII «Nichtigkeit»: W. Beh. 371, 377; Phän. 132; Jac. 16.

XIII Log. III. 334.

XIV Log. I. 81.

XV Ср.: Phän. 586; Recht. 185.

Поэтому приверженность к этой формальной мысли; неспособность и нежелание расстаться с ней и убедиться, что она ничему не соответствует и все искажает; величайшее упрямство рассудка[I], побуждающее его настаивать на своей правоте и выдавать свое заблуждение за истину, — все это заводит ищущую душу в бездну безмыслия, философской беспомощности и метафизической лжи. Рассудочная философия есть в глазах Гегеля проявление ограниченного упорства и познавательного бессилия. Нужно, конечно, самоотверженное мужество и научное бескорыстие для того, чтобы, сросшись с известным воззрением, вработавшись в известную точку зрения, отказаться от них как от неверных; предпринять коренную ломку привычных устоев; обновить не только теоретические допущения и воззрения, но и основной философский *уклад души*. Может быть, для этого нужен особый философски-художественный дар... Но такой переход, по убеждению Гегеля, есть sine qua non[27] истинного философского познания.

В чем же должно состоять это обновление и к чему поведет и приведет отказ от рассудочного мышления во имя спекулятивного?

[I] Ср.: Log. I. 192; Enc. I. 228.

Глава третья

О СПЕКУЛЯТИВНОМ МЫШЛЕНИИ ВООБЩЕ

(УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ)

В основании учения Гегеля о сущности спекулятивного мышления, как и в основе всей его философии, лежит подлинный душевно-духовный *познавательный опыт,* открывший ему то, что́ он по существу утверждал, и утвердивший его в верности того, что́ ему открылось. Повторение этого познавательного опыта является непременным условием для того, чтобы воистину понять имевшееся им в виду, приобщиться понимаемому не только в форме приблизительного и общего представления о чем-то неприемлемом, но и в виде непосредственного познающего общения с сущностью изучаемого, как с подлинно данным предметом. Подобного опыта, как это должно быть уже понятно, никто никому со стороны дать не может; но объективный анализ его сущности возможен. Такому анализу сам Гегель пытался подвергнуть не только конкретное-эмпирическое и абстрактно-формальное познания, отвергнутые им, но и спекулятивное мышление в его существенных чертах. Гегель не только осуществлял, практиковал спекулятивное философствование, но делал героические усилия для того, чтобы раскрыть другим его сущность, чтобы развернуть его у всех на глазах, формулировать его основы и изъяснить его природу. Правда, несмотря на все это, остаются еще серьезные трудности, требующие для своего понимания и проверки больших напряжений в пределах личного познавательного опыта; недаром же за Гегелем утвердилась репутация одного из труднейших философских мыслителей[28] . Однако непреодолимых труд-

ностей здесь меньше, чем это принято думать, и существенное поддается пониманию.

Философия Гегеля, как и всякая истинная философия, не может быть понята одною мыслью; здесь требуется участие реального душевного опыта в его полном составе, в особенности же участие творческого воображения. «Спекулятивная мысль», составляющая элемент и стихию этой философии, есть мысль, настолько пропитанная работой воображения, настолько слившаяся с ним, что обычной логически-формальной и даже критической кантовской мыслью она понята быть не может. Воспитанный на формальной мысли теоретик, читая Гегеля, будет испытывать необычайно тягостное ощущение того, что максимальное напряжение его души, стремящейся к пониманию читаемого, остается бесплодным или почти безрезультатным. Перед ним скоро встанет дилемма, по которой или читаемое лишено смысла, или сам читатель лишен дара к философии, и вся попытка в лучшем случае закончится недоумением и отказом от дальнейшего ознакомления. Может быть, все люди делаются жертвой того бессознательного предрассудка, что орудие, привычное для них лично, должно подходить или соответствовать *каждому* предмету и содержанию; во всяком случае, за ошибочность этого воззрения они иногда жестоко расплачиваются. Прежде чем писать или судить о Гегеле, необходимо дать себе отчет в том, какова была сущность его *познавательного подхода* к предметам, т. е. попытаться постигнуть его *способ мыслить,* чтобы вслед за тем повторить этот способ своей душой, усвоить его и только тогда приступить к изучению его произведений; иными словами, для того чтобы Гегель раскрылся духовному оку, нужно, чтобы оно научилось видеть по-новому, или еще проще: обновление орудия сделает доступным исследуемое.

Все это может быть выражено еще так: для того чтобы понять Гегеля, необходимо попытаться подойти *феноменологически* к его философствованию, т. е. вскрыть внутреннюю структуру его мыслительного акта. А так как «абстрактность» составляет, по Гегелю, природу мысли, а «спекулятивность» — ее основное свойство, то

этот феноменологический анализ может дать первое наглядное представление о сущности «абстрактного-спекулятивного».

Для того чтобы получить такое представление, следует начать с забвения того, во что верилось прежде и к чему доселе склонялось мнение[I]: нужно порвать и с беспредметным пустозвонством[II] рассудочной мысли и с туманностью тепловатых чувствований и настроений[III]. Первое, что необходимо спекулятивному мыслителю, — это смирение[IV] и способность к самоотвержению в познании; не только для того, чтобы расстаться, хотя бы на время, с «собственными» приемами и изобретениями, или для того, чтобы быть всегда наготове признать «свою» неправоту, как только предмет ее обнаружит; но главным образом для того, чтобы уметь устранять и ликвидировать или по крайней мере изолировать в душе нормальное пульсирование личных влечений и личного аффективного интереса от чистого объективного обстояния, имеющего обнаружиться в предмете. Одно из основных убеждений Гегеля, которое он, так же как и Больцано[29], воспринял из философской атмосферы, созданной «Критикой чистого разума», состоит в том, что мысль, «обращенная внутрь», имеет дело с некоторой предметной объективностью, не только не менее, но несравненно более объективною, чем чувственная реальность внешнего мира. В наши дни это убеждение может показаться странным только тому, кто совсем не искушен в философии, или кто привык не сомневаться в реальности внешних вещей и относиться с сомнением к тому, что́ не поддается внешним восприятиям и мерилам. Современная *психология* не сомневается в объективности своего предмета — внутренней, душевной реальности, ею исследуемой. Но этого мало: в современной *логике* благодаря работам Больцано, Гуссерля[30] и отчасти Когена[31] быстро отмирают сомнения в объек-

I Skept. 107; Ohl. 230.

II «das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes»: Phän. 164.

III «eine warme Nebelerfüllung»: Phän. 164.

IV «Demut»: Beweise. 483.

тивности самого мыслимого содержания, того, что мыслится в мысли, — смысла. «Объективность» дается не только «внешним образом», но и «внутренним» — вот воззрение, все более получающее право гражданства. «Истинная объективность» дается именно не «внешним», а только «внутренним образом» — таково было воззрение Гегеля; оно имеет несомненно сложную историю в предшествующей ему философии, но было продумано и выражено им с такою силою и законченностью, что поистине может быть названо «воззрением Гегеля» par excellence[32]. Необходимо признать, что именно *Гегель* является одним из предшественников современного *логического объективизма*; хотя столь же несомненно, что научная логика не повторит его основной феноменологической ошибки.

Согласно этому воззрению, Гегель стремится сначала разочаровать философствующую душу в объективности внешнего мира, а затем открыть ей доступ к новой «внутренней» объективности. Отвращение от первой есть непременное условие для проникновения во вторую[I]. Уже рассудочная абстракция приучала душу к тому, чтобы мыслить вне зрения и слуха, чтобы сосредоточивать интенсивность внутренней жизни не на центробежном, а на центростремительном уклоне души[II]. Эта мобилизация духовной энергии с направлением ее «в себя», вовнутрь, получает теперь свое положительное оправдание: нужно было привыкнуть к рассудочной мысли для того, чтобы потом «научиться мыслить спекулятивно»[III]. Ибо спекулятивное мышление есть не просто абстрактное мышление, а нечто большее: *мышление, своеобразно сочетавшееся с созерцанием.*

Созерцание, как уже известно, есть непосредственное отношение сознания к своему предмету. Таково оно уже в поэтическом и мистическом переживании. Там это непосредственное отношение характеризуется неким забвением о себе; утрачивается сознательный рефлекс

[I] Ср.: Glaub. 96; W. Beh. 357; Phän. 226; Log. III. 267, 332.

[II] Ср.: Niet. 345; Rel. I. 198.

[III] Niet. 348.

на происходящее[I]; исчезает то, что я называл «своим»; душа живет «вне времени и пространства»; она погружается в созерцаемый предмет, отдается ему, сливается с ним; она всецело в нем, она есть только он[II]. И возвращаясь из такого созерцания, душа испытывает страх и удивление, не постигая его глубины[III]. В таком по силе, сосредоточенности и чистоте созерцании, но *слившемся уже с мыслью,* пропитавшем мысль и со своей стороны пропитанном мыслью, познанию открывается подлинная объективная сущность всего; если выразиться термином Канта — «вещь в себе». То роковое субъективистическое искажение «абсолютного» объекта, которое было отмечено и выдвинуто английской эмпиристической философией, которое Лейбниц считал удалимым посредством мысли, а Кант признал неудалимым ничем и преграждающим человеческому познанию доступ к вещи в себе, эта субъективистическая опороченность всего познаваемого отпадает для Гегеля в результате признания им *созерцающей мысли.* Созерцающая мысль мыслит предмет свой с тою силою абсолютного погружения, которая *ликвидирует* субъективно-конечную среду «преломляющего» сознания, устраняет ее нацело, аннулирует ее. Форма времени, к которой у Канта «прикованы» внутреннее чувство и категория, отпадает здесь в результате душевного напряжения, разрешающегося в *непосредственное* слияние с предметом. Это непосредственное слияние созерцающей мысли с предметом и явилось для философии Гегеля источником величайшей силы и в то же время величайшего заблуждения.

Спекулятивная мысль есть мысль. Поэтому предмет ее не эмпирически-конкретно-единичен, но чист, абстрактен и всеобщ. Правда, спекулятивная абстрактность и спекулятивная всеобщность суть уже нечто иное и новое: но основное, что ценится в мысли со времени Сократа и Платона и до наших дней, — ее *сверхчув-*

[I] Ср., напр.: Glaub. 103, 104.

[II] Ср. стихотворение «Eleusis»: Ros. 78, 79.

[III] Ibidem.

ственность, определимость и устойчивость[I] — оказываются налицо и в спекулятивной философии. Спекулятивное мышление направлено на то, что *внечувственно и сверхчувственно*, оно уже не прилепляется к конкретному-эмпирическому как источнику своего содержания[II], не нуждается в нем, не заимствует у него, не применяется к нему. Оно позволяет рассудку предоставить в свое распоряжение выношенные им «устойчивые определенности» или, как Гегель обычно выражается, «абстрактные всеобщности»[III] и с них начинает, как с элемента, обладающего минимальной философской допустимостью. Этот элемент есть «абстрактное вообще», продукт мышления, мыслимое нечто, понятие в самом общем смысле этого слова.

Но в то время как рассудочное мышление подходит к «понятию» как бы извне, со стороны, как к некоторому эмпирически данному и подлежащему обработке содержанию и само при этом остается функцией субъективной человеческой души[IV], — спекулятивное мышление не характеризуется этими чертами. Обычная *рассудочная* мысль образует «раз»; предмет ее образует «два». Мышление рассудка есть схождение, сопоставление, соприкосновение *двух* сторон; этот двойственный состав сохраняется на всем протяжении мыслительного процесса, который и заканчивается равнодушной, беспечальной разлукой. Мышление кардинально оторвано от предмета, субъект — от объекта, познающий акт — от познаваемого содержания. Субъект и объект не суть едино, хотя и вступают в эфемерное единение. Субъект не растворяется в объекте, объект не совпадает с субъектом, не сливается, не отождествляется с ним. «Сознание человека» само-бытно, как само-бытна и изучаемая, «измеряемая» им «вещь».

[I] В «устойчивости» смысла Гегель ценил, конечно, не «неизменную тождественность», но «повторяемость» при закономерной подвижности.

[II] Ср.: W. Beh. 357; Phän. 226; Log. III; 267. 332; Recht. 280.

[III] Характерно, напр.: Log. III. 332. Ср. еще: Briefe. I. 340.

[IV] См., напр.: Beweise. 305.

В спекулятивной мысли все это обстоит *обратно*. Спекулятивная мысль есть не только мысль, но вместе с тем, как таковая, и созерцание. Это значит, что раздвоенность, взаимодействие, опосредствованность[I] уступают место непосредственному единству, единству вне раскола, вне двойственности и т. д. Дескриптивно-психологически это можно представить себе так, что «в последний раз» совершается некоторое «схождение» сознания с предметом, но такое схождение, в котором сошедшиеся сливаются воедино, слагаясь в новое мыслительное-созерцательное образование, — *тождество субъекта-объекта*. Это тождество и есть, по Гегелю, принцип и сущность всякой истинной философской спекуляции[II].

Оно должно быть понято с двух сторон: со стороны эмпирико-психологической и со стороны метафизико-онтологической. Ибо тождество субъекта означает в устах Гегеля, во-первых, слияние единичного человеческого сознания с мыслимым содержанием; во-вторых, познавательно открывающуюся (в результате этого) метафизическую обращенность абсолютного духа на самого себя. Первое есть ratio cognoscendi[33] второго; второе есть ratio essendi[34] первого.

Слияние единичного человеческого сознания с тем содержанием, которое им мыслится, достигается, как уже сказано, в результате того, что мысль приобретает силу созерцания, а созерцание *отдается всецело* делу мысли; потому-то Гегель и настаивает на полном отвлечении созерцающей силы души от чувственной, внешней среды[III]. Насыщенная силою воображения[IV], мысль уже не просто фиксирует и комбинирует свои понятия,

---

[I] Опосредствованность понимается Гегелем обычно как обусловленность элемента «А» отношением к «инобытию» — к элементу «В»; ср.: Phän. 16, 74, 76, 79, 494; Log. I. 63, 74, 92, 110, 200, 235; Log. II. 3; Enc. I. 19, 165.

[II] Ср.: Diff. 162, 163, 276; Enc. III. 284—285. (Z) и др.

[III] Ср.: Glaub. 96: «empirisches Bewusstsein zu Grunde geht in Vernunftanschauung».

[IV] «Einbildungskraft»: Glaub. 42, 46, 92, 154.

шлифуя их поверхность и совершенствуя их расположение. Нет: она живет в них, живет ими, проникаясь ими и проникая в них. Сознание передает себя предмету[I], отдается ему[II], пребывает в нем[III]. Оно углубляется в него[IV] настолько, что предмет становится для него как свой[V]; мало того, оно забывает о себе[VI] и теряет себя в этом «бессознательном»[VII] вдумывании, вмысливании в сущность понятия. Душа должна как бы затаить дыхание и предоставить предмету господствовать в себе[VIII], управлять собою, двигать себя[IX] по его собственным внутренним законам, отнюдь не вмешиваясь, не внося ничего произвольно от себя и не нарушая самостоятельности предмета[X]. Сознание единичной души должно, таким образом, раствориться в предмете до самозабвения. Мало того: до полного забвения о том, что это самозабвение вообще было ею предпринято для целей познания как своего рода познавательный прием. Тот, кто признаёт человеческое сознание (das menschliche Bewusstsein) за необходимый ингредиент всякого познания, за нечто «абсолютное»[XI], тот закрывает себе доступ к спекулятивному мышлению. Спекуляция требует «уничтожения» самого сознания[XII] как конечного и субъективного. «Субъективная конечность, чувственно и рефлективно мыслящее я, *мое* все», «мое конечное все» погибает[XIII]. Пусть в этом пожирающем огне сгорят все

I Phän. 42—43.
II Phän. 5; Enc. III. 313 (Z).
III Phän. 5.
IV Enc. I. 44; Enc. III. 313 (Z); Beweise. 322. Ср.: Beweise. 483.
V Phän. 46, 47.
VI Phän. 5; Beweise. 321.
VII Diff. 188, 199.
VIII Enc. I. 44, 45; Enc. III. 313 (Z). Ср.: Beweise. 324.
IX Phän. 46, 47.
X Phän. 46. 47; Recht. 65, 66. Ср.: Beweise. 319.
XI Glaub. 32, 57.
XII Diff. 188.
XIII Glaub. 59.

жалящие «комары субъективности»[I], пусть погибнет самое сознание этой само-отдачи и этого уничтожения; но если останется хотя бы еще рефлексия на уничтоженность всякой рефлексии или «субъективность» сознания о том, что субъективность упразднена, то «субъективное» спаслось от гибели и объективная сущность предмета будет искажена[II]. Гегель, как и Кант, признаёт чувственную субъективность помехой и искажением[III]: то, что допущено как нечто «субъективное», признается тем самым за нечто *не* абсолютное[IV]. Однако эта помеха, по его убеждению, устранима и искажения можно избегнуть; правда, не во внешнем опыте, но во внутреннем; и притом не в жизни чувств, эмоций и настроений[V], но в жизни *мысли*. Это достигается не абстрагирующей мыслью, но силою *интуиции, интуитивного мышления*. Гегель исповедует и устанавливает возможность преодолеть на этом пути *психологизм* и *антропологизм* в познании. То, что сохраняет еще отношение к «*человеческой* познавательной *способности*», есть безусловно нечто конечное и субъективное[VI]. Согласно этому, познание абсолютного, безусловной сущности требует полной безотносительности к человеческому и субъективному. Такая безотносительность, или непосредственность, и открывается в мыслящей интуиции, в этом «сверхчувственном внутреннем созерцании»[VII], образующем основу всей философии[VIII].

I «alle Mücken der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer»: Glaub. 103; «dieser Verstand behält die Mücke der Endlichkeit fest im Kopfe»: Beweise. 426.

II Ср. критические замечания против Якоби, напр.: Glaub. 103, 104.

III Ср., кроме указанных мест: Glaub. 76, 97, 111; Enc. III. 119 (Z), 309, 310, 311.

IV Glaub. 32.

V Ср.: Log. III. 21; Enc. I. 37; Enc. III. 320; Hinr. 302. Ср.: Beweise. 316—323.

VI Glaub. 41.

VII Log. III. 332.

VIII Diff. 272.

Таким образом, тождество субъекта и объекта, с психологически-дескриптивной точки зрения, состоит, так сказать, в победе объекта над субъектом, или, вернее, в добровольном стушевывании, самоупразднении субъекта как такового перед имеющим открыться ему объективным обстоянием. Так как истинная энергия философского знания и субъективность несовместимы[I], то субъективность ликвидирует себя, до конца растворяясь в мыслимом содержании. Субъекта *как такового,* этого начала всяческой конечности[II], своеобразия, особливости[III], зависимости, единичности[IV], партикуляризма, случайности[V] и своекорыстия[VI] — уже нет: он весь в объекте. Он как бы внемлет голосу предмета, музыке идей[VII]; или смотрит, рассматривает (zusehen, betrachten)[VIII] сущность объекта; во всяком случае он только воспринимает то, что имеется в объекте налицо[IX]; или прислушивается к раскрывающейся в нем внутренней необходимости предмета, доводя ее потом до сознания[X], формулируя ее в словах[XI]. Все эти выражения и формулы суть, конечно, не более как образные характеристики, использованные в популярных и экзотерических[35] целях; внутреннее созерцание не видит, не слышит; оно сверхчувственно. Однако и сверхчувственный опыт есть все же опыт[XII]. Спекулятивное мышление тоже поддается своеобразному наблюдению, *внутреннему* наблюдению, доступному только для того, кто сам мыслит[XIII];

I «unverträglich»: Krit. 38.
II Напр., Glaub. 14, 59.
III Напр., Glaub. 76.
IV Напр., Enc. III. 119 (Z).
V Напр., Log. III. 111; Enc. III. 309; Beweise. 320.
VI Enc. III. 359.
VII Ср.: Glaub. 74.
VIII Phän. 46, 47, 69, 101; Recht. 65. 66.
IX «nur aufnehmen, was vorhanden ist»: Log. I. 62.
X Recht. 66; Beweise. 302.
XI Phän. 42. 43.
XII Ср.: Enc. I. 14; «eine innere Erfahrung»: Beweise. 336.
XIII Rel. I. 125.

психологически говоря, мышление всегда будет иметь форму внутренней самодеятельности субъекта[I], оторвавшегося от внешнего мира и ушедшего в себя. Этот внутренний спекулятивный опыт Гегель и пытается через описание приблизить к сознанию профана.

Теперь ясно, что «гибель» субъекта в объекте не есть в строгом смысле слова «гибель». Это есть как бы периодическое ухождение субъекта в объективную сферу логического содержания, где он на время приобщается сверхвременному состоянию и порядку. Этот уход в состояние растворенности в объекте сменяется возвращением к обычному эмпирическому дуализму, к раздвоенности субъекта и объекта. Но *философствует* сознание только в растворенности; *только спекулятивное самозабвение в мыслимом предмете есть философское познание.* Так душа, мистически обращенная к Богу, испытывает себя как бы совпадающею с ним, вступающею с ним, вопреки неисчезнувшей раздельности, в некое тождество. Она не исчезает в нем без следа, но сохраняет свою ограниченную природу, остается «душою» и отождествляется с Божеством только своим существенным абсолютно-реальным составом.

В этом спекулятивном тождестве с объектом сознание не угасает, но сохраняется; оно освобождается, правда, от субъективности, от индивидуального своеобразия, от своей личной ограниченности и эмпирически определенной душевной ткани; но оно остается *сознанием*[II]. Оно подъемлется до объективности, становится *объективным сознанием*[III]. Оно живет в объекте как свободное от всякой партикулярности и «творит только всеобщее», в котором оно «идентично» со всеми индивидуумами[IV]. Это и значит, что в нем царит само «логическое», или предмет.

По-видимому, Гегель не замечал, что здесь встает некоторое существенное затруднение, образующее кар-

---

[I] Enc. I. 44; Niet. 344; Raumer. 353.

[II] Ср. особенно: Diff. 270.

[III] См.: Enc. III. 147—148 (Z).

[IV] См.: Enc. I. 44; ср.: Beweise. 320.

динальную проблему для всякой интуитивистической философии. Тот, кто признáет возможность интуитивистического ухода от субъективности, от ее среды, ее влияния, ее искажающего воздействия на процесс и итог познания, тот неизбежно должен будет установить некоторые признаки или пределы, от которых начинается эта сфера подлинного объективизма, освобожденного от «случайностей» и произвола единичного сознания. Обычно эта проблема оставляется в стороне; конечно, не по малодушию ввиду ее трудности, но вследствие того, что истинно одаренный интуитивист настолько занят открывшимся ему предметом, настолько погружен в практически-познавательное исчерпание его, в содержательное *осуществление* интуиции, что рефлексия на ее характер и состав, на ее формальные пределы и компетенцию представляется ему второстепенным, не столь важным, может быть, даже экзотерическим делом, в то время как дифференцирующей мысли аналитика более близка рационалистическая оглядка и отмежевание, решение вопроса «как?» до решения вопроса о том, «чтó именно?». Так, Кант остается гносеологом и в этике, и в эстетике, а Гегель интуитивно раскрывает realia и в «Логике», и в «Феноменологии Духа». У него нет отдельной «теории познания»; учение о сущности знания разбросано в его сочинениях повсюду, иногда в форме пропедевтических разъяснений, чаще в форме полемики, или отдельных, мимоходом даваемых указаний. И все, что можно найти у него в смысле *критерия* интуитивистического объективизма, это «забвение о самозабвении» и «идентичность со всеми индивидуумами».

Однако наличность первого, даже при всей его подлинности и полноте, может гарантировать только *непосредственность* мыслительного процесса и *цельность* познавательного состояния; но не *истинность* добытого результата. Ибо целостное и непосредственно-слиянное мышление может привести к заблуждению; и подвиг высшего самоотвержения мысли если и гарантирует от субъективных искажений, уловимых для сознания, — не обеспечивает от *скрытых* субъективистических уклонений: шепоты бессознательного лукавы и вкрадчивы и

формы наветов его неожиданны и многообразны, тем более когда рефлектирующий «Аргус удалился и тронул сон его глаза». Подобно этому не решает проблему и второй критерий. Та «идентичность» людей, на которую указывает Гегель, и «всеобщность» творящегося элемента мысли не могут иметь в его устах *эмпиристического* значения — фактического совпадения или «согласования» итогов мысли у всех людей: слишком велико было его презрение к низшей, эмпирической «всеобщности» как таковой; не говоря уже о том, что вихрь временности и случайности, кружащий в себе все эмпирическое, делает такое согласование реально невозможным и что качество «истинности» не может быть гарантировано согласием многих мнений (эмпиристическая квантификация критерия). Метафизическое же значение «идентичности» и «всеобщности» есть уже нечто из непроверенной сферы потустороннего предмета; нечто уже *познанное* тем интуитивным мышлением, критерий истинности которого тщетно отыскивается вопрошающим скептиком.

Как истинный и последовательный интуитивист, Гегель предпочитает этим гносеологическим рефлексиям практику созерцательного мышления и отвечает обычно на рационалистическое требование *доказательства* демонстрирующим указанием на сущность видимого им предмета, «показанием» его, развертывающим обнаружением открывшегося ему объективного обстояния: жаждущий истины пусть проверит развернутое подлинным познавательным опытом. Прелиминарные[36] сомнения гносеолога не волнуют и не задерживают Гегеля; ищущему знания он предлагает плыть вместе с ним в стихии предмета, покорно отдаваясь его волнам; склонность культивировать в дистинкциях свое неосуществляемое мастерство, столь характерная для современных методологов, не свойственна ему. Сила Гегеля — в *героически осуществляемом интуитивном познании предмета*.

Но именно в этом героическом осуществлении спекулятивной мысли лежит и источник основного заблуждения Гегеля. Пренебрежительное отношение к гно-

сеологической рефлексии повело к тому, что автор «Феноменологии Духа», интуитивно прострадавший в ней, все основные виды сочетания между сознанием и предметом, оставивший в наследство последующей философии идею «феномено-логического» анализа (*т. е. интуитивно-мыслительного проникновения через видимость явления к его сущности*), — унес из этой спекулятивной истории человеческих заблуждений некоторую коренную феноменологическую сдвинутость и непроясненность в своем подходе к предмету и его познанию. Бесспорно, Гегель сам *знал* об этой сдвинутости; но не считал ее за сдвиг. Он сознательно практиковал эту непроясненность и принимал последовательно ее плоды; но полагал, что в ней все ясно и что он доглядел здесь все до конца. Все его учение о спекулятивном понятии покоится на этом смешении; вся сущность его диалектического метода вырастает на этой почве. *Формально, не содержательно*, учение Гегеля стоит и падает вместе с этим заблуждением. И понимание его философии требует полной ясности в этом пункте.

Уже тогда, когда Гегель разоблачает бессилие чувственного знания и философские пороки конкретного-эмпирического, внимательный глаз невольно отмечает то обстоятельство, что аргументы его направлены в большинстве случаев на так называемый «внешний» опыт, на совокупность вещей в пространстве и на восприятия, «вызванные воздействием этих вещей» на душу человека. Сфера же «внутреннего чувства», выражаясь термином Канта, остается нередко в стороне; Гегель реже порицает «временное», сосредоточиваясь преимущественно на «пространственно-временном»; *внутренний* мир получает как бы некоторое привилегированное положение. Это объясняется отчасти тем, что чисто временной материал меньше повинен в основном пороке чувственного бытия и познания — абстрактности-дискретности: время как таковое сообщает тем элементам, которые ему причастны, некоторую, хотя и не спекулятивную, но все же подвижную текучесть, взаимную связность, даже слитность. Пусть эта подвижность — иррациональная, хаотически-сложная, ли-

шенная мысли и имманентной необходимости. Чисто временное все же ближе душе Гегеля, чем пространственно-временное, подобно тому как глубокомыслие его безнадежно молчит при виде «вечно мертвых» горных масс и открывает прообраз духа в движении «величественного» водопада[I].

Но главное основание этого предпочтения, конечно, в том, что «внутренняя» область заключает в себе ту особливую исключительную сферу спекулятивной мысли и знания, из-за которой, как из-за существеннейшего достояния духа, Гегель вел философскую борьбу. Согласно этому, отдельные разъяснения его постепенно выделяют из всей домены[37] внутреннего мира те сферы, которые остаются причастными времени и разделяют основную судьбу конкретного-эмпирического: таковы, прежде всего, все чувственные ощущения и восприятия как таковые; далее — созерцания[II], представления[III] и аффективно-эмоциональная группа переживаний[IV]. Все это остается личным, субъективным в самом худшем смысле[V]; это — та сфера, которая хотя и имеет в своей метафизической основе мышление[VI], но сама не поднимается в объективную сферу последнего, чуждая ему исконно и качественно. Оставаясь в этой сфере, человек не в состоянии подняться до высших ступеней духовной жизни. Чувство есть всегда «нечто единичное», «длящееся один единичный момент»[VII] и принадлежащее единичному эмпирическому субъекту; и тот, кто ссы-

---

[I] См.: Reisetagebuch durch die Berner Oberalpen. Ros. 474, 478, 483, 489.

[II] Ср., напр.: Log. III. 21; Hinr. 302.

[III] Ср., напр.: Phän. 200, 429, 445, 519; Log. I. 136; Enc. III. 322, 330; Briefe. II. 119. Представления, «Vorstellungen», занимают у Гегеля иногда среднее положение между конкретным-эмпирическим и абстрактным-формальным. Ср., напр.: Beweise. B. 473 и др.

[IV] «Gefühle»: см.: Log. III. 21; Enc. I. 37; Hinr. 302; Rel. I. 74.

[V] Rel. I. 74; Aesth. I. 43.

[VI] См.: Enc. III. 111 (Z).

[VII] Beweise. 317.

лается на чувство, на непосредственное знание, на *свое* представление, на *свои* ощущения, тот «замыкается в свою партикулярность»[I] и вступает на путь субъективистического произвола. Именно на этом пути всегда слагалась дурная, ложная религиозность. И всегда бывало так, что если решающий голос принадлежал субъективному «усмотрению и произволу»[II], то религия оказывалась в корне подорванной[III]. Ибо «непосредственное ощущение, не очищенное»[IV] силою разума, не представляет из себя ничего священного[V]. Чувства сами по себе могут привести только к претенциозным «вещаниям оракула» или «субъективным уверениям»[VI]; религия же, основанная на чувстве, вырождается в субъективную романтическую устремленность[VII] или, еще хуже, в угнетающее и недостойное ощущение своей зависимости от какой-то высшей силы[VIII]. Развязанная[IX], неочищенная, непросветленная жизнь субъективных настроений и ощущений не может привести к истинной религии; нельзя признать религию истинной только потому, что она пережита «в чувстве или в сердце», что содержание ее основано на вере или на «непосредственном» знании[X]: «все религии, самые ложные и недостойные, были также пережиты чувством и сердцем»[XI]. Нет; «содержание должно быть истинным с самого начала, независимо от чувства»; содержание есть нечто «необходимое само по себе и всеобщее»; оно есть «предмет (die Sache),

---

I Beweise. 320. Ср.: Prop. 179.

II «Belieben und Willkür»: Recht. 192.

III «untergraben»: Recht. 192.

IV «unmittelbare Empfindung», «nicht gereinigt»: Enc. III. 260, 292 (Z).

V Ibidem.

VI «Orakelsprüche der Gefühle und Versicherungen eines Subjekts»: Beweise. 372. См. также: Phän. 43—44; Enc. II. 15 (Z).

VII Glaub. 5, 7.

VIII Ср.: Hinr. 295.

IX «ungebändigt»: Phän. 10.

X Beweise. 318.

XI Beweise. 318.

развивающий себя и слагающийся в царство истин и законов, а также в царство знания их и их последней основы — Бога»[I].

Гегель не хочет этим сказать, что вся порицаемая им группа душевных переживаний не заслуживает никакого оправдания и подлежит искоренению. Напротив, для всех людей, не сумевших подняться до спекулятивной мысли и не вышедших за пределы «чувства и представления»[II], чувствующее и созерцающее отношение к истине и Богу останется единственным возможным путем; исторически[III] и феноменологически религия необходимо предшествует философскому знанию. Но *чувствование и немыслящая интуиция*[IV] сами по себе *беспомощны*[V] в деле познания истины. Достоверность, основанная на уверенности, не гарантирует истинности содержания[VI]. Весь этот путь — путь фантастических полетов, слепой восторженности, беспредметных экстазов, смутного брожения, внезапных вдохновений, «пустой глубины» и «бессодержательной интенсивности»[VII] — ведет к «поверхностности»[VIII], предрассудкам[IX] и духовной пустоте. Напрасно сторонники этого пути отрицают разум, его «меру и определенность»[X], его свет и катарсис[XI];

[I] Beweise. 319. Ср.: 320, 324.

[II] Ср.: Beweise. 482; Enc. III. 453.

[III] Enc. III. 436.

[IV] Ср. полемику с Якоби в «Glauben und Wissen», в рецензии, помещенной в XVII томе, и в «Beweise für das Dasein Gottes». См. особенно: Enc. I. 9; Enc. III. 455; Beweise. 421.

[V] См., напр.: Beweise. 369.

[VI] Ср.: Glaub. 123; Phän. 64, 602. и др.; Beweise. 314—315. В истинной философии «Gewissheit» и «Wahrheit» совпадают: Log. I. 28, 35.

[VII] Phän. 8, 9, 10; Prop. 184—185. Beweise. 311; ср. о Бёме: «trübe Tiefe»: Log. I. 119; Briefe. I. 315—316.

[VIII] «Oberflächlichkeit»: Phän. 8. 9.

[IX] «Aberglaube»: Hinr. 296.

[X] Phän. 10.

[XI] «reinigen», «gereinigt»: Log. I. 19; Enc. III. 292 (Z); Beweise. 336—337; Beweise. 482.

напрасно они выдают себя за избранников[I], «которым Бог дарует премудрость во сне»: ибо то, что они восприемлют во сне, суть не более, как человеческие сновидения[II].

Этой *низшей* и *подчиненной* сфере «внутреннего» мира резко и отчетливо противостоит *высшая* и *господствующая,* субстанциальная сфера души — сфера *мысли.* Если ощущения, восприятия, созерцания, представления и аффекты личны и субъективны, то мышление по существу своему «объективно». Если первая сфера пропитана или заражена чувственностью, то вторая сверхчувственна[III], сверхэмпирична. Если душа, живущая в низших формах, пребывает в конечном, прикреплена к нему, то подъем к высшим формам есть уход ее к бесконечному[IV]. Первая сфера есть царство случайности, дурной эмпирической необходимости, несвободы, «психологического принуждения»[V]; напротив, мысль свободна, безусловно свободна, вполне свободна[VI], или, что то же, подлежит исключительно собственной, имманентной ей духовной необходимости. Первая сфера есть сфера *души*; *мышление превращает душу в Дух*[VII]. Душа, остановившаяся на ощущениях и чувствах, тяготеет к животному; именно *мышление* есть то, что отличает человека от зверя[VIII]. Мало того, мышление есть признак, знаменующий *божественное* происхождение (Ursprung) человека[IX]; это определение обще человеку с

I «die Seinen zu sein»: Phän. 10.

II Phän. 10. Ср.: Enc. II. 14 (Z).

III W. Beh. 306; Enc. I. 107; Hinr. 302. Ср.: «ut a sensibus rebusque fortuitis animum avocemus», 3 lat. 308.

IV Ср., напр.: Glaub. 70; Log. I. 54, 148; Enc. I. 107; Enc. III. 452; Recht. 73—74.

V Ср., напр.: W. Beh. 405; Log. I. 19; Gymn. 170; Rel. I. 74.

VI Ср.: W. Beh. 405; Gymn. 170; Log. I. 61, 148; Enc. I. 20, 22, 25, 44; Enc. III. 163—164, 232, 322, 452; Ph. G. 16 и др.

VII См.: Enc. I. XXII.

VIII Ср. Phän. 55; Enc. I. 4, 5, 107; Enc. III. 111; Ph. G. 11; Rel. I. 74; Beweise. 318.

IX Hinr. 281.

Божеством[I]. Понятно, что качественное различие двух сфер внутреннего мира вырастает у Гегеля в пропасть; на пути от души к Духу сознание должно совершить некий отрыв (Abbrechung) и прыжок (Sprung)[II], и в итоге внутренняя жизнь человека развертывается в таинственный симбиоз бесконечного и конечного.

В этом общем и основном понимании души, выдвинутом в учении Гегеля, замечательно то, что известные реальные, живые состояния реальной душевной ткани как таковые вводятся и включаются в состав метафизической духовной субстанции; они, не теряя своих характерных свойств «жизни» и «сознательности», входят в ткань Духа. Это есть, глядя эмпирическим оком снизу, все еще душа; но по существу и по достоинству и по другим указанным свойствам это уже Дух. *Грань между объективным и субъективным элементами мысли* проводится Гегелем в *пределах реального живого сознания* человеческой души. *Сознание, живущее в предмете,* если оно погружено в предмет самозабвенно, есть уже царство предмета, *есть уже сам предмет*: познавательно открывающееся *подлинное духовное обстояние.* Самозабвенное сознание, интуитивно слившееся с мыслимым предметом, есть все же сознание, хотя и не конечное-эмпирическое-человеческое; оно, правда, *забыло о* себе и о *своих актах,* но оно осталось сознанием; «бессознательность», свойственная спекулятивному созерцанию, есть освобождение от «себя», от случайно-личной, ограниченно-индивидуальной субъективности; однако *это не смерть* сознания, но лишь *слияние* его с предметом. Все это можно представить себе так, что предмет как бы «вливается» в стихию освобожденного от дурной субъективности сознания, заполняет ее, овладевает ею, творит себя в ней. Предмет живет в виде сознания; а сознание живет в виде предмета. Предмет развертывает себя в элементе сознания, в его среде, в его стихии, в его средствах; предмет как бы выражает себя в функции сознания. При всем этом здесь нет двойственности,

[I] Ph. G. 38.
[II] Enc. I. 107.

двух начал, но одно единое: *сознанный предмет и предметное сознание* стоят в неразрывном смешении и слиянии — в «тождестве». Слившись с предметом, сознание получает от него объективность, сверхчувственность, бесконечность, свободу, духовность и божественность; слившись с сознанием, предмет получает от него сознанность, жизнь и «подвижность». В итоге слагается нечто новое, дотоле не бывшее: объективная субъективность или субъективная объективность — тождество субъекта и объекта, субъект-объект.

Феноменологически говоря, необходимо признать, что «самозабвенная жизнь в предмете» есть не что иное, как именно modus vivendi[38] *человеческой души*. Правда, такой modus vivendi, который лишает термин «человеческого» и термин «души» всех одиозных свойств и оттенков: «человеческий» есть уже не человечески-животный, но человечески-божественный; «душевный» есть уже не душевно-временно-личный, но душевно-сверхвременно-сверхличный — душевно-духовный. Это значит, что в пределах «человеческой души» (в самом широком смысле этого слова) есть «душевно-животное» и «душевно-божественное» и что, следовательно, спекулятивное мышление, созерцающий рассудок, научное познание, философия — все это есть *духовный* modus vivendi *души*. Или иначе: это есть modus vivendi Духа в «душе». Предмета в сознании. Если подойти к этому новому образованию от обычной точки зрения, то оно окажется *состоянием души, ушедшей в предмет*; если же определить его со спекулятивной стороны, то оно окажется *состоянием Предмета, нашедшего себя в элементе сознания*.

Если принять все это во внимание, то основная феноменологическая ошибка Гегеля, над обнаружением которой в свое время так много потрудился Тренделенбург, окажется понятной. «Сознавать предмет» означает в пределах спекулятивной философии — «мыслить предмет». Мыслимый же предмет, предмет мысли есть *смысл*. Поэтому все то, что было установлено применительно к «предмету» и «объекту», относится по существу к *смыслу*. Тождество «субъекта» и «объекта», или

«сознания» и «предмета», есть *слияние мышления и смысла*. Реальное душевное событие, акт сознания, живой процесс живущей души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в *неразличимое метафизическое единство* с мыслимым предметом — *смыслом*. Раз навсегда и категорически спекулятивный философ отказывается от разъединения этих двух сторон: *мышление смысла и мыслимый смысл* суть для него принципиально *одно* и *то же*, единое, неразрывное, *духовное нечто*[I]. Мышление смысла, этот modus vivendi человеческой души, есть, по его учению, не что иное, как сам мыслимый смысл; всякое иное, разъединяющее понимание «мысли», есть продукт дурной рассудочной рефлексии, ошибка и заблуждение. Состояние души, интенсивно и самозабвенно погрузившейся мыслью в содержание смысла, есть сам смысл, нашедший себя в элементе самозабвенно мыслящей души. Нельзя рассматривать мышление отдельно, а смысл отдельно, ибо тогда мышление будет дурным, субъективным, ограниченно-личным мышлением, а смысл — дурным, абстрактным, мертвым понятием. Вся критика формальной абстракции, данная Гегелем, покоится на необходимости сочетания, сращения, слияния этих, обычно отрываемых друг от друга элементов. Вся сущность спекулятивной мысли состоит в отказе от этого разрыва и в исповедании *неразличимого единства мышления и смысла*.

Это исповедание ведет к необычайно существенным и глубоким последствиям. Оно отрицает в корне все философское умонаправление, столетиями работавшее над приспособлением познания к специфической сущности предмета; *психология мышления и логика смысла* суть науки, с самого начала объявляемые у Гегеля ложными. Вместо них Гегель пытается создать чрезвычайно своеобразную метафизическую «*психологику мышления, самозабывшегося в смысле*». Спекулятивный философ решительно не признает *категориальную специфичность* душевного переживания, с одной стороны, и смыслово-

[I] Ср., напр.: Phän. 151.

го состояния, с другой — за последнее слово научной философии. Пусть это категориальное своеобразие, согласно которому мышление есть нечто *психическое, субъективное, временное, реальное, находящееся в процессе, конкретное, единичное и неповторяемое,* а смысл есть нечто *сверхпсихическое, объективное, сверхвременное, идеальное, тождественное, абстрактное, всеобщее, повторяемое,* — пусть это категориальное своеобразие признаётся в низшей, подчиненной сфере рассудочного чистилища, подготовляющего элементы и атомы для истинной философии. Пусть все это будет верно для рассудочной сферы и формальной логики; для спекулятивной философии это не более, как отринутая ошибочность. Поэтому перед Гегелем и встает необходимость разрешить так или иначе вопрос о «мнимой» всеобщезначимости законов формальной логики и категорий, конституирующих формальное понятие: категорий *идеальности, всеобщности, тождества* и *абстрактности.* И разрешение этого вопроса состоит в том, что он придает им новый, *свой* смысл, определяющийся тем, что они суть категории уже *не* рассудочной, а *созерцательной мысли.* Они слагаются в новые, своеобразные, высшие категории, господствующие над противопоставлениями и дистинкциями рассудка и примиряющие каждый раз в своем содержании обе различные стороны. Если мышление реально, а смысл идеален, то «понятие» Гегеля и идеально, и реально, т. е. идеальность его такова, что совпадает с реальностью. Если мышление единично (как временный акт сознания единичного индивидуума), а смысл всеобщ, то «понятие» Гегеля и всеобще, и единично, т. е. всеобщность его такова, что включает в себя единичность. Если мышление стоит в процессе, а смысл сам себе тождествен, то «понятие» Гегеля и тождественно, и стоит в процессе, т. е. тождественность его такова, что не исключает изменения. Наконец, если мышление конкретно, а смысл абстрактен, то «понятие» Гегеля и абстрактно, и конкретно, т. е. абстрактность его такова, что причастна в то же время конкретности. «Понятие» Гегеля есть своеобразная ре-

альная идеальность, или идеальное сущее; всеобщее в единичном, или единичная всеобщность; тождество в процессе, или процесс тождественного; конкретизирующаяся абстракция, или конкретность в элементе абстрактного. Все эти с виду парадоксальные или как бы играющие словами определения должны быть приняты с глубокой серьезностью, как того и требовал сам Гегель: в них нет ни вымысла, ни злокачественной туманности, но *цельная и глубокомысленная,* хотя ныне уже неприемлемая *теория понятия.*

Согласно этой теории, мышление и смысл, слившись воедино, образуют живой, движущийся смысл, понятие, меняющееся в содержании своем. Тогда как современный логик готов допустить процесс в мышлении, но не в смысле — созерцающее мышление, *ушедшее в смысл,* вносит в него начало процесса. Героическая интуиция Гегеля права в стремлении своем замереть в мыслительном созерцании смысла; однако она не ограничивается этим; но *обогащает смысл собою,* вносит в него *себя* со своими свойствами, атрибутами и категориями и тем самым *меняет* его природу. И в результате этого смысл, сохраняя всю видимую объективность свою, обнаруживает ряд свойств, совершенно непостижимых для неподготовленного ума. *Смысл* начинает жить так, как это свойственно только *живому мышлению*; а *мышление* получает такую объективность, такие свойства, которые присущи только *смыслу.* При этом о мышлении, в сущности говоря, уже нельзя спрашивать, «чье» это мышление? Ибо субъективно-индивидуальное отмерло и отсутствует в этой сфере; порядок вещей, при котором *кто-то* мыслит в своей душе *что-то,* отвергнут и ликвидирован. Точно так же о «понятии» нельзя спрашивать, «от чего оно отвлечено»? Ибо понятие «отвлекается от чего-нибудь» только в рассудочном мышлении, с которым уже покончено. Спекулятивное мышление следует, дескриптивно говоря, представлять себе так: самозабвенно погруженной в предмет мысли открывается некоторый смысл; кроме этого смысла ничего нет; есть только он один; в нем обнаруживается изменение; еще изменение; еще изменение; смысл, по-

добно растению или животному, оставаясь все тем же смыслом, меняется и в изменении своем обнаруживает известную закономерность. Все это совершается в понятии — объективном, сверхвременном; *не в душе, мыслящей о понятии,* а в самом понятии, в самом смысле. Наука рассказывает в точных и адекватных словах о том, как меняется понятие; и в этом все.

Однако сущность тех изменений, которые претерпевает природа смысла в учении Гегеля, этим не исчерпывается. Понятия не только определяются иными категориями, но и представляются, переживаются иначе; и это не может не иметь своих глубоких метафизических последствий. То своеобразное сочетание мыслительной и воображающей деятельности души, которое Гегель называет «спекулятивным мышлением», не может уже удовлетвориться сухим и чистым мыслимым содержанием — безóбразным смыслом. Созерцательность мышления состоит не только в самозабвенном погружении мысли в ее предмет; если бы все сводилось только к этому, то мысль осталась бы мыслью и категориальная специфичность ее предмета — «смысла» — не могла бы не броситься в глаза. Логик наших дней, единожды усмотревший и с надлежащей последовательностью продумавший все категориальное отличие смысла от мышления, не может сомневаться в том, что смысл сам по себе не «живет» и не «меняется» и что если «понятие» представляется именно с этими и аналогичными свойствами, то мышление осложнено работой других душевных сил, а смысл обременен чужеродными для него, например, конкретно-созерцательным или образным, ингредиентами. Гегель не только не думает отрицать этого осложнения и обременения, но, наоборот, настаивает на их правомерности и философской необходимости. Мышление одно как таковое, оторванное от силы воображения, от «творческой силы воображения»[I], есть мышление дурное, рассудочное, и продукт его — мертвая неподвижная абстракция. Конечно, эта творческая сила воображения должна быть направлена не на чув-

[I] Ср.: Glaub. 42, 46, 96, 154; Prop. 186.

ственные содержания, но на сверхчувственные образы: мышление есть «*сверхчувственное внутреннее созерцание*»[I]. Мышление отнюдь не должно вырождаться в обычное фантазирование, практикуемое в жизни, а нередко и в искусстве, и в религии. Мышление, *оставаясь мышлением,* должно срастись с *творческой фантазией.* Но сила воображения, раз она воспринята в мышление, не может не внести своих элементов в предмет, который ей или в ней открывается. Смысл неминуемо должен потерять свою безóбразность и стать óбразным, чем-то таким, что сам Гегель называет «dem innern Auge Sichtbares»[39] [II].

Если принять во внимание тот строгий интуитивистический объективизм, который так характерен для Гегеля, то не может возникнуть сомнений, что он действительно усмотрел в природе понятия все то, чтó он о нем высказал. Но в таком случае «понятие» Гегеля только и может быть *óбразным смыслом,* т. е. таким смыслом, который сросся с воображаемым, может быть, «типичным» реальным обликом, соответствующим содержанию этого смысла и носящим в повседневном обиходе его имя (например, понятие храма — «храм», и предносящийся воображению образ храма — тоже «храм»). Этот облик, созерцаемый в воображении, наверное обнаружит, при надлежащем проявлении и закреплении его черт, сходство или даже совпадение с реальными воспринимавшимися обликами чувственных предметов: общий и неопределенный облик «храма» окажется, например, эклектическим воспроизведением соборов Майнца, Альбúи и Палермо; образ «повиновения» или «семьи» окажется составившимся из имеющихся в душе реальных представлений о различных случаях проявленной покорности или единения людей на основе кровного родства. Однако эти воображаемые образы или облики могут оставаться вне проявления и закрепления, в некоторой общности и неопределенности, не теряя своего образно-реального характера и

[I] Log. III. 332.
[II] Log. III. 175.

находясь в строгом соответствии с существенными чертами одноименного смыслового содержания. Само собой понятно, что Гегель имеет в виду не это простое соответствие, как бы строго и адекватно оно ни было выдержано, но *тождество смысла* и *образа*. Мышление и воображение после сращения своего имеют *единый* предмет; и в этом предмете смысл *совпадает с* образом, смысл «облечен» в образ; смысл *есть* образ; образ *есть* смысл. Завершенная наука требует, по выражению Гегеля, чтобы созерцание (Anschauung) и образ (Bild) были соединены с «логическим» (mit dem Logischen vereinigt)[1] в одно единое образование. Философия, мысля предметы, *видит их*; она *мыслит* их как бы *воочию*. Спекулятивная мысль всегда имеет перед собою в лице понятия тот «сверхчувственный» (т. е. недоступный внешним чувствам, «dem äussern Auge») образ предмета, который некогда пленил Платона. Этот образ *присутствует* в мысли, незримо зримый оку воображения; смысл растворен в нем, воплощен в нем как в своем неотъемлемом элементе.

Для того чтобы понимать Гегеля, необходимо сделать в душе некое творческое усилие, насыщающее мысль работой воображения: надо *увидеть* воображением то, о чем мыслит душа. Когда Гегель говорит, например, в начале «Логики» о «бытии» (Sein), следует иметь в виду не отвлеченнейшую категорию, с едва уловимым для мысли содержанием; но и не совокупность конкретного-эмпирического «мирового» бытия. Необходимо *представить*, *вообразить* себе некое *сущее*, *реальное* бытие, бытие, которое есть, но лишено всяких дальнейших свойств; оно имеет *минимум* спекулятивно-логического содержания, такой минимум, который по пустоте своей вскрывается в «ничто» (Nichts). Но и это «ничто» следует представить себе силою воображения как *сущее* ничто, как ничто, которое не есть совсем и безусловно отсутствие предмета, но есть сущий смысл «das Nichts». В этих сущих смыслах «бытия» и «ничто» и обнаруживается процесс взаимных обнаружений друг в друге,

[1] W. Beh. 324.

сливающий их в «становление» (Werden). Лишь при таком подходе и понимании может удаться мышление *вместе* с Гегелем, несмотря на принципиальное исповедание его ошибочности. Здесь происходит своеобразная *эстетизация мысли,* как это справедливо восчувствовал Тренделенбург, и понять ее нельзя без ее воспроизведения. Тогда только философствование Гегеля откроет не только свою рационалистическую сторону, обращенную к понятию, к смыслу и к признанию его субстанциальности в бытии и в знании, но и свой *иррационалистический,* созерцательно-фантастический аспект, сближающий его с философами-романтиками всех веков. Тогда только его философствование предстанет в своем истинном характере *мыслящего ясновидения* или *мистического мышления,* и станет понятным тяготение Гегеля к тому, чтобы развернуть данное ему *логическое откровение* в подлинную и всеобъемлющую *религию мысли.*

Отсюда ясно то коренное расхождение, которое обнаруживается между современной логикой, ведущей свое начало от Канта, Гербарта[40] и Больцано, и логической концепцией Гегеля. Ясно также, в чем состоит основная феноменологическая ошибка Гегеля, срастившего мышление и смысл в единое и нераздельное метафизическое образование. В результате этого целые слои душевных состояний испытывались и трактовались Гегелем как куски или отрывки самого логического «предмета» в его сверхчувственной жизни; а смысл, впитавший в себя жизнь души, рассматривался как живое, самопочинно меняющееся и развивающееся духовное начало. Сознание становилось сознанным смыслом, а смысл составлял как бы подлинную ткань сознания. Но именно с этой точки зрения является естественным, что Гегель совершенно не знал и не признавал трансцензуса[41] как такового. Если трансцендентное есть нечто недоступное познанию, т. е. предмет, сознанию *потусторонний,* то ясно, что предмет, который имеется в виду в философии Гегеля, не трансцендентен. Смысл и мышление тождественны и нераздельны; предмет и сознание не только подчинены общим категориям, но суть

нечто строго единое. Сознание есть основной и неотъемлемый элемент, в котором живет и развертывается предмет. Не только предмет «открыт» или «известен» сознанию; но сознание есть modus essendi[42] предмета. На протяжении своего учения Гегель показывает, что предмет философского познания (Понятие, Дух) имеет различные формы бытия, но что высший вид его — это бытие Духа в философском сознании. В этой форме предмет слит с сознанием, тождествен с ним; точнее, сознание слито с предметом, или *мышление имманентно смыслу*. Воспринимая до известной степени ту постановку вопроса, которая была выдвинута Кантом, Гегель связывает познаваемость абсолютного, «вещи в себе», с возможностью созерцать мыслью или мыслить созерцательно. Согласно этому, *спекулятивная* мысль должна познавать абсолютное, или вещь в себе. Но так как спекулятивная мысль есть прежде всего *мысль* и предмет ее есть понятие, *смысл,* то *смысл* и оказывается «абсолютным» или «вещью в себе». «Понятие, — говорит Гегель, — есть истинная вещь в себе, или Разумное (das Vernünftige)»[I]. Истинное познание познает предмет таким, каков он сам по себе[II], ибо понятие, мысль есть само Абсолютное[III]. Это уже не те «вещи в себе», которые «лежат, подобно диким зверям, за кустом явления»[IV], как это было у Канта; это уже не «абстрактные, оторванные от всякого содержания тени»[V], но Абсолютное, открытое, откровенное сознанию именно потому, что оно само существует, выражаясь термином Спинозы, в атрибуте сознания. Именно поэтому оно не может быть ни заслонено от сознания, ни приближено к нему никаким орудиеобразным или медиумоподобным актом познания[VI]. Познание, если оно есть

[I] Log. III. 85—86. Ср.: Log. I. 35. Briefe. II. 117.

[II] Log. I. 31.

[III] Ср.: Log. II. 6; Log. III. 213, а также: Enc. I. 22.

[IV] Skept. 127—128.

[V] Log. I. 32. Ср.: Enc. I. 95.

[VI] Phän. 59—60.

истинное познание, не оторвано от Абсолютного и не противостоит ему[I]; напротив: наука есть истинная наука только через наличность или присутствие в ней Абсолютного[II].

Итак, мысль (т. е. мышление, тождественное смыслу) есть подлинный абсолютный «Предмет» познания; это есть объект (смысл), включивший, впитавший в себя субъект (мышление) и благодаря этому сам по себе обладающий способностью развернуть свое содержание в имманентном ему элементе сознания. Иными словами, это есть смысл, или смысловое содержание, которое уже не кем-нибудь мыслится, но *само себя мыслит и само себя созерцает*[III]. Сознание не вне его, но в нем самом. Тот, кто хочет понять Гегеля не только «снаружи», или экзотерически, но «изнутри», или эзотерически, т. е. не только мыслить о его философии, но мыслить в *ней* и с *нею,* тот должен до конца усвоить себе представление, что уход сознания в предмет не есть познавательное ухищрение человеческой души, методологический прием, уловка нашего сознания, но нечто несравненно большее; не эмпирическое, душевное, но *метафизическое, духовное* событие. Весь порядок вещей, как уже сказано, меняется. Нет более «моей души», попытавшейся и научившейся спекулятивно мыслить; есть только *сам смысл,* само понятие. Это понятие само по себе как таковое, *ни в чем не нуждаясь и ни от кого не завися,* абсолютно (от absolvere) — живет, изменяется и развивается. Оно не только предмет *для* сознания, оно — *предмет вместе с сознанием*; оно само есть свой субъект и само есть свой объект. Оно *само сознает себя* как само *себя изменяющее и развивающее.* В этом оно отличается от «Абсолютного Я», выдвинутого в «Наукоучении» 1794 года Фихте Старшим: «Абсолютное Я» первона-

---

I Phän. 61.

II W. Beh. 324.

III Ср. характерные формулы: Glaub. 15, 19, 44, 45, где Гегель настаивает на необходимости соединять не «Denken» с «Anschauen», но «Begriff» с «Anschauen», напр: «Anschauen In den Begriff aufnehmen».

чально только самополагается[1], не обладая сознанием; оно остается в досознательнои сфере человеческого духа, ибо с точки зрения Фихте акт сознания, рефлексии обусловил бы его и лишил бы его абсолютности. У Гегеля не то «Понятие» абсолютно самодеятельно и в этом подобно монаде Лейбница и абсолютному субъекту Фихте Старшего; но самодеятельность его есть сознательная, самосознающая самодеятельность; и при всем том оно остается *«понятием»*.

Подобно тому акту само-сознания, который известен каждому по внутреннему опыту, — когда предметом *«моей»* мысли является нечто, непосредственно относящееся к сфере моего «Я», — «понятие» как таковое пребывает неизменно в состоянии обращенности на себя. В этом неимении иного объекта, кроме себя, и иного субъекта, кроме себя; в этом *неимении инобытия* и состоит, как выяснится далее, его абсолютность, его бесконечность и его свобода. Эмпирико-психологическое тождество субъекта и объекта отходит на второй план, меркнет и теряет всю свою важность. На первый план выдвигается метафизико-онтологическое тождество субъекта-объекта. В нем лежит центр тяжести всей философии Гегеля; оно есть принцип ее и сущность; ради него и через него жизнь есть жизнь и философия есть философия. Сущность же самого этого принципа и содержание самой этой сущности формулируется термином *спекулятивной конкретности субъекта-объекта, сознания и предмета, мышления и смысла — Понятия.*

Понятно, наконец, какие глубокие изменения должны обнаружиться в метафизическом строении и характере Понятия, если оно одарено самосознанием и самодеятельностью. Не было бы никакого преувеличения, если бы кто-нибудь сказал, что понимание спекулятивного понятия требует прежде всего полного отрешения от того, что именуется «понятием» в обычной логике. Может быть, лучше всего было бы ориенти-

[1] См.: I. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. — Tübingen, 1802. — S. 9.

роваться в этом понимании на идее «формы» у Аристотеля, тем более что сам Гегель не раз отзывается с глубоким сочувствием о философском учении Стагирита[43]. Во всяком случае, для того чтобы понимать учение Гегеля, необходимо перестроить в сознании своем все основные категории, определяющие совместно логическую сущность понятия.

Таковы категории идеальности-реальности, всеобщности-единичности, тождественности-процессуальности и абстрактности-конкретности; к ним и необходимо обратиться в дальнейшем.

Глава четвертая

РЕАЛЬНОСТЬ МЫСЛИ

Со вступлением в область спекулятивного мышления открывается новый строй жизни и новый порядок отношений. Душа познает возможность восходить к «объективной» жизни, не покидая, по-видимому, своих пределов и, во всяком случае, не отдаваясь на волю все раздробляющего и распыляющего чувственного созерцания. В пределах самой души обнаруживается новая, полная необычайной *содержательности и значительности* сфера, позволяющая душе скинуть путы личной ограниченности и дурной субъективности и отдать себя подлинной жизни объективного, предмета, смысла. В этой сфере душа наполняется ощущением Иисуса, говорившего: «Аз не могу о себе творити ничесоже»[44]; она уже не она, хотя и убеждается потом, что не погибла в предмете, но обогатилась им; «возненавидев» себя как таковую в самоотречении, она открывает себе возможность жить Духом. Спекулятивная мысль дает душе *счастье самоотречения*[I], сохраняя ей лучшее из того, от чего она отреклась, и уводя ее через сохраненное к совершеннейшему.

В этом обнаруживается не только то жизненно-творческое знание гегелианства, которое присуще всякому истинному и благородному философствованию; но и самый глубокий корень учения Гегеля об идеальности

[I] Ср.: Enc. I. 378, об отрицании «eigener Subjektivität» в подъеме духа к Божеству; Gösch. 131: «Process der Selbstentäusserung des natürlichen Seins und Wissen des Menschen» есть «Process der geistigen Wiedergeburt»; Briefe I. 261: «wahre Befreiung des Menschen von ihm selbst».

и реальности мысли. Конечно, определение «мысли» как «идеального» начала звучит в его устах совсем иначе, чем в устах современного логического исследователя, настаивающего на чистой мыслимости «смысла», на его совершенной (как эмпирической, так и метафизической) нереальности и на необходимости установить особую, «чисто логическую» категорию «смыслового состояния». Гегель начинает и кончает категорическим отрицанием всего течения, приведшего в наши дни к этим «мертвым» и «рассудочным», с его точки зрения, различениям. Терминами идеальности и реальности он пользуется приблизительно в том значении, которое досталось ему по наследству от родоначальников новой философии, и лишь затем, в пределах диалектики, т. е. уже вполне эзотерически, он придает термину «ideell»[45] специфический смысл.

Спекулятивная мысль «идеальна» *в самом общем* значении постольку, поскольку она принадлежит к *душевному, внутреннему миру,* поскольку элементом ее является не внешнее чувственно-эмпирическое бытие, но среда душевная. С этой точки зрения, тяготеющей к примату «внутреннего вообще» перед «внешним вообще», к «идеальному» относится все «субъективно-душевное»[I] как таковое: и представление[II], и ощущение, и чувство, и память[III], и мысль. И если «идеально» *все* душевное, то «идеальным» окажется и формально-рассудочное мышление. Однако уже в таком наивном понимании «идеальности» кроется возможность признания непосредственно-данной душевной среды за нечто первоначальное, преимущественное перед внешними вещами, обладающее «большею» и «лучшею» реальностью по сравнению с ними. «Идеальное» (внутреннее) оказывается более реальным, чем «реальное» (внешнее); философствующая мысль совершает одну из самых замечательных перестановок онтологического центра тяжести, и термин «идеальный» *(только в душе* наличный

[I] Ср.: Log. I. 172; Enc. III. 149.
[II] Ср.: W. Beh. 405; Enc..III. 149.
[III] Ср.: Log. I. 172; Enc. III. 149.

и потому «не существующий» во внешней действительности), произносившийся наивными реалистами с оттенком порицания, падает обратно на их голову в виде осуждения. Возникает две «идеальности» и две «реальности». Мир внутренний, «идеальный» — реален; мир внешний, «реальный» — идеален. Это означает, что внешние вещи, принимаемые наивными реалистами за *подлинную* реальность, лишены ее; они суть только «субъективные явления»; они «только идеальны»; тогда как внутренние, непосредственно данные состояния души не «только идеальны», но *несомненно* реальны. Еще задолго до Канта, в философии английского эмпиризма, началось это постепенное заподозревание подлинной реальности «внешних» вещей и стремление сосредоточиться и укрепиться в непосредственных данных внутреннего опыта. В этом общем тяготении новой философии дерзновенная интуиция Декарта, признающая *тождество* (отнюдь не силлогистическое выведение) бытия и мышления[1], исповедание исключительной реальности духовного начала со стороны Беркли, героический спиритуализм монадологии Лейбница, коперниканское деяние Канта и метафизический субъективизм Фихте Старшего образуют последовательно те этапы, которые ведут через всю новую философию к Гегелю. Мысль приучалась искать подлинную, безусловную реальность именно в том, что испытывается как внутреннее. *Идеальное есть средоточие абсолютной реальности.* Однако параллельно этому под влиянием учений английского скептицизма, воспринятым еще Лейбницем и затем позднее Кантом, в пределах самой души, этой обширной сферы «идеального вообще», появляется и постепенно вырастает провинция чувственно скомпрометированных душевных состояний. В поисках за абсолютной реальностью, проникнутая уверенностью в ее душевно-духовной природе, философия постепенно отдает периферию души, отрекаясь от нее как от чув-

[1] Ср. об этом у Гегеля: Enc. I. 132, 133; Gesch. Ph. III. 340—344, где приведены и ссылки на разъяснения самого Декарта; эти ссылки Гегель заимствовал частью из диссертации Hotho.

ственно-конечной смутной, пассивно воспринятой и т. д., и сосредоточивает свое внимание на отыскании «чистых» и «свободных» элементов духа. Кант останавливается на чистом созерцании, чистом мышлении, идеях; Фихте первого периода — на «до-сознательном», самополагании, абсолютных *актах* Субъекта. Гегеля не удовлетворяет ни то ни другое. Вместе с Кантом он верит в силу мысли и в то же время не разделяет опасливого отношения Фихте к обусловливающему значению рефлексии. Поэтому он видит искомую сферу абсолютной реальности в мышлении; именно *мысль* есть то средоточие *идеальности*, которое гарантирует абсолютную достоверность и подлинность, абсолютную *реальность*. В то же время вместе с Фихте он признает это *идеальное* начало творчески самополагающимся, интеллектуально-интуитивным и не разделяет осторожного учения Канта о дискурсивном[46] и *только* дискурсивном рассудке, свойственном человеку. Поэтому у Гегеля *мысль*, эта первенствующая *идеальная*, или духовная основа, есть интеллектуально-интуитивное, само себя творящее, метафизически-реальное начало. Наконец, в противовес и Канту, и Фихте это первоначало есть уже не субъективно-человеческое, а субъективно-объективное, Божественное.

Итак, если понимать «идеальность» как «внутренность» в противоположность «внешности»; как «душевность-духовность» в противовес «материальности-природности»; наконец, как «чистую мыслимость», в отличие от «чувственной воспринятости», то спекулятивная мысль *идеальна*. Но если понимать «идеальность» как «нереальность», как формально-субъективную «критическую» (в смысле Канта), рассудочную мыслимость, как релятивистическую ограниченность эмпирического формального мышления[I], то спекулятивная мысль не «идеальна», но *«идеально-реальна»*. Понятно, что при-

[I] Ср. все полемические и осуждающие замечания Гегеля против того, что есть «bloss ideell», «formelle Idealität» и т. д.; напр.: Diff. 212, 213, 230, 237, 254, 254, 255, 267; Glaub. 14, 135—136; W. Beh. 328, 336, 345, 368, 408, 416; Enc. II. 222 и др.

знание мысли за реальность облегчалось всегда в истории философии слиянием мышления со смыслом, как это было и у Гегеля. Он сам неоднократно указывал на то, что абстрактное-формальное, рассудочное понятие оторвано от реальности, противостоит ей и потому приковано к ней, как загипнотизированное, не сливаясь с ней и пребывая в своей отвлеченной пустоте. Поэтому *реальна не рассудочная идеальность, но спекулятивная.* В результате положение дел таково: чувственная реальность не идеальна, т. е. не причастна мысли, а потому она и не реальна высшей спекулятивной реальностью; рассудочная идеальность не реальна, т. е. не причастна бытию, а потому она и не идеальна высшей спекулятивной идеальностью. Иными словами: конкретное-эмпирическое, как внешнее, так и внутреннее[I], реально дурной реальностью и совсем не идеально в спекулятивном отношении; абстрактное-формальное идеально дурной идеальностью и совсем не реально ни в каком отношении. Необходимо третье, новое, спекулятивное: *идеальное* в смысле «субъективности» и «мыслимости», и потому «всеобщее» и «абстрактное»; и в то же время *реальное* в смысле объективности и созерцаемости и потому «единичное» и «конкретное». Спекулятивная мысль сохраняет все то, что приковывает эмпириков к чувственному миру, а формальных мыслителей — к миру абстракции. Но сохраняет не в первоначальном виде, а в состоянии взаимной слиянности и взаимной исправленности. *Реальность* объективна и созерцаема; но уже не чувственна, не временна; причастна мысли, *сама есть мысль. Идеальность* — субъективна (душевно-духовна) и несет в себе дары мышления: *сверхчувственность, определимость, всеобщность и устойчивость*; но она уже не оторвана, не бессодержательна, не мертва, не ирреальна; она *сама есть бытие. С* обычной точки зрения дело обстоит так, что Гегель выдает *логически-предметное мышление за метафизическую реальность*; с точки зрения спекулятивной философии дело должно быть формули-

[I] Ср., напр.: Aesth. I. 12.

ровано так, что Гегелю открылась *сущность абсолютной реальности* как находящая себе адекватный элемент в *логически-предметном* (образно-смысловом) *мышлении*.

Для верного понимания тезиса о «реальности мысли» необходимо, следовательно, иметь в виду, *какая* «реальность» и *какая* «мысль» в нем отождествляются. Эта мысль — отнюдь не абстрактная-рассудочная мысль, но спекулятивное сращение мышления и смысла: само себя сознающее понятие. Эта реальность — отнюдь не эмпирическая-временная реальность, но сверхвременная, метафизическая, абсолютная. В чем же, однако, ее сущность?

Когда Гегель говорит о «бытии», или о «реальности», то он разумеет обыкновенно, без дальнейших оговорок и пояснений, *метафизическое* бытие, или *абсолютную* реальность. Естественно, что люди другой эпохи и другого познавательного склада трудно привыкают к такому онтологическому максимализму, и это обстоятельство не замедлило обнаружиться с необычайной быстротой в критических выпадах первых противников гегелианства. А между тем философия Гегеля возникла в атмосфере, не считавшейся или почти не считавшейся с иным, относительным, эмпирическим видом реальности. Гегель сам твердо верит, что философствовать стоит лишь о том, что *абсолютно есть* или, во всяком случае, что *причастно* абсолютной реальности. Акциденция[47], совершенно оторванная от *субстанции*[I], не может быть предметом научного знания. Бытие есть существенное, *субстанциальное бытие* в полном значении этого слова. Нечто, лишенное *субстанциального* бытия, лишено бытия вообще; оно просто и совсем не реально — недоразумение, фантом, иллюзия. Это значение абсолютности, субстанциальности настолько сращено у Гегеля с идеей реальности, что подразумевается им нередко как нечто само собой понятное. Если не иметь в виду этого сращения, то многое в его учении окажется совершенно непонятным. Причастность субстанциальному бытию есть необходимый минимум, вне которого философии не о чем говорить и нечем интересоваться.

[I] Ср., напр.: Beweise. A. 463.

Самая категоричность и последовательность такой постановки вопроса могла бы указать тот путь, который ведет к философским предшественникам и духовным учителям Гегеля. Еще *Аристотель* указывал на то, что проблема бытия есть проблема субстанциальности[I] и что сущность субстанции лежит в ее своеобразной центростремительной самостоятельности[II]. Это представление о субстанции как о чем-то, что есть «per se»[48] и «in se»[49], неоднократно развивалось схоластиками и было воспринято затем одним из наиболее влиятельных вдохновителей Гегеля — Спинозой. «Под субстанцией, — пишет он, — я разумею то, что есть в себе и принимается через себя»[III]. Субстанция самодовлеюща и едина[IV]; она определяется только сама через себя[V], не терпит воздействий извне и в своей единственности и самостоятельности обращена всецело на себя. Эта метафизическая *«самостоятельность в одиночестве»* и предносится Гегелю, когда он говорит о субстанциальной реальности. Не касаясь еще полного и развернутого понимания субстанции, можно сказать, что, по учению Гегеля, минимальный и самый бедный определениями фрагмент «бытия» уже причастен во внутренней природе своей основным свойствам субстанциальности. Быть — значит быть центростремительно; значит быть обращенным на «себя», стоять в простом[VI], непосредственном[VII], абстрактном[VIII] отношении к самому себе. Эта своеобразная «эгоцентрическая» концепция бытия, конечно, отнюдь не должна пониматься или толковаться этически; точно так же не следует представлять себе дело так, что мир реальности состоит у Гегеля из замкну-

---

[I] Ср.: Metaphysica. VII. 1, 1028 b.

[II] Ср., напр.: Met. V. 8, 1017 b; VII. 1, 1028 a; VII. 3, 1029 a и др.

[III] Spinoza. Opera. Ed. Paulus, 1802: Vol. I. Ethica, p. 35.

[IV] Ibid, prop. V, p. 37; prop. VIII: Schol, II, p. 40 etc.

[V] Ibid, prop. VI: Corollar, p. 38; ср.: prop. XVII, p. 51 etc.

[VI] Log. III. 352; Enc. I. 362; Beweise. 314.

[VII] Log. I. 150; Enc. I. 113; Beweise. B. 473, 474.

[VIII] Log. III. 332, 333; Beweise. 393, 414.

то-самодеятельных, единичных, хотя и сочетающихся в различные целые, но по существу одиноких монад, как это было у Лейбница. Нет; как выяснится далее, «бытие» есть единая, «всеобщая» стихия, неустанно плещущая в себе в обращенности на себя. Стихия эта всюду одна и та же — она субстанциальна, т. е. самостоятельна, самодовлеюща, не имеет противостоящего ей метафизического инобытия и посему обращена исключительно на себя самое. Поэтому все то, что причастно ей, что причастно бытию, оказывается постольку имеющим в себе субстанциальное начало, следовательно, *устойчивым* и притом именно в результате «простого и непосредственного отношения к себе». Это «отношение к себе»[I], при устойчивости, естественно получает характер *«равенства себе»*: сущность *устойчивости* состоит именно в том, что нечто при всех возможных изменениях остается тем же самым, «устаивает», сохраняется, остается само себе равным: «ибо неравенство его с собою было бы его разложением»[II]. Вот почему сущность бытия может быть выражена в одном слове: «Sichselbstgleichheit», равенство самому себе[III].

С этой точки зрения нетрудно понять, как происходит сближение и отождествление между мыслью и реальностью. Ведь «устойчивость» и «равенство самому себе» (собственно *тождественность*) представляют именно те черты смысла, которые известны и формально-логическому мыслителю. Именно эти черты искони заставляли философов и ученых сосредоточиваться на «понятии» как на чем-то, сулящем строгое внутреннее постоянство и непоколебимый внешний строй. Но в таком случае сущность субстанциального бытия состоит в том же, в чем и сущность понятия вообще.

Однако для Гегеля это существенное совпадение идет гораздо дальше и глубже. Дело в том, что в его по-

---

[I] Ср., напр.: Log. II. 185.

[II] Ср.: Phän. 43.

[III] Ср. особенно основополагающие формулы: Phän. 42, 43. Ср.: Beweise. 448.

нимании «мышление» есть сущность не статического, но динамического характера и притом не внешней, механической динамики, но внутренней, самопричинной. Принимая открыто и с высокою хвалой основные определения субстанции, установленные Спинозой[I], Гегель не устает в то же время указывать на неудовлетворяющую его абстрактность, неподвижность и статическую мертвенность его концепции[II]. Германский дух в лице Лейбница и Фихте Старшего внес уже в идею субстанции признак абсолютного и неиссякаемого творчества, берущего начало исключительно в недрах самой субстанции, и Гегель усматривает в этом глубокий и неоценимый прогресс. Поэтому он видит в «самостоятельности» бытия не только элемент *тождественности и самоудовлетворенности,* но и момент *активного творчества*, из себя начинающегося, в себе происходящего и к себе возвращающегося. Субстанциальное бытие есть, по Гегелю, как бы некое творческое кипение в себе, отнюдь не бесцельное, но закономерно и ритмически прогрессирующее к определенной цели и к предначертанному свершению. «Быть» — значит нести в себе начало *самодеятельного творчества, обращенного на себя,* значит *творить себя из себя.* В творчестве «бытие» *самостоятельно*, ибо ничем другим, кроме себя и своих внутренних свойств, побуждений и законов, не определяется. Оно едино, естественно в своем роде и, все объемля, одинаково. Во всех этих основных своих свойствах оно *устойчиво* и неизменно — *равно само себе.*

Здесь впервые открывается существенное совпадение мысли и реальности во всем его значении. Те самые кардинальные свойства *бытия,* из которых слагается его подлиннейшая сущность, составляют essentialia[50] спекулятивной мысли. *Творческая обращенность на себя* есть настолько же сущность мысли, насколько и сущность субстанции, т. е. абсолютной реальности, метафизического бытия. *Самодеятельность в самотворчестве* — вот

[I] Ср.: Log. II. 194, 195, 229, 230 и др.

[II] Ср., напр.: Log. I. 178, 396, 466; Log. II. 194—197; Log. III. 47; Enc. I. 109; Gesch. Ph. 377, 378, 409, 410; Beweise. 447.

то третье, которое устанавливает реальность мысли и логическую природу реального. Подобно тому как «мысль» или «понятие» есть начало, творящее себя в себе и из себя; подобно этому «субстанциальная сущность» в активном самосозидании своем не имеет никакого противостоящего ей инобытия. Эта существенная одинаковость не есть, однако, лишь сходство, или подобие, или простое «совпадение» свойств: но *совпадение самих сторон,* полное взаимопокрывающее единство, *тождественность.* Спекулятивная мысль *есть* не что иное, как абсолютная реальность; субстанциальное бытие *есть* не что иное, как спекулятивная мысль. То, что причастно спекулятивной мысли, то ео ipso[51] причастно и абсолютной реальности; и наоборот, то́, что «истинно есть», что *подлинно реально, то есть* спекулятивная мысль. «То, что помыслено, то *есть*; и то, что *есть,* есть постольку, поскольку оно есть *мысль*»[I]. «Мышление соединяет с собою бытие субстанции»[II]; «разум имеет в то же время абсолютную реальность»[III]; «мышление есть бытие»[IV]; «помысленное, потому, что оно есть помысленное, включает... в себя бытие»[V]; в сфере разума «мышление и бытие суть едино»[VI]; «понятие есть в то же время нечто сущее»[VII]. «Логическое» совпадает с «метафизическим»[VIII] и учение о мысли с учением о реальности: *логика есть тем самым онтология.*

Устанавливая это учение об абсолютном[IX], непосредственном[X] «тождестве бытия и мышления», Гегель продумывает его последовательно до конца, приемля выводы и не отступая перед видимыми парадоксально-

---

[I] Enc. III. 353.
[II] Phän. 15.
[III] Glaub. 48.
[IV] Enc. III. 354 (Z).
[V] Skept. 108—109.
[VI] Skept. 109.
[VII] Phän. 151.
[VIII] Ср.: Log. I. 6, 55, 436, 437, 438; Enc. I. 45; Beweise. 398.
[IX] Ср., напр.: Skept. 113; Glaub. 48.
[X] Ср., напр.: Phän. 606.

стями. Эти парадоксы перестают, впрочем, изумлять своей кажущейся напряженной противоречивостью, как только термины их заполняются живым и осмысливающим созерцанием предмета. Так, например, когда Гегель говорит, что все реально «лишь постольку, поскольку оно есть мысль»; и что то, что неразумно, то не имеет истины, или иначе: «то, что не понято, то не имеет бытия»[I]; — то достаточно только попытаться освободить себя от созерцающего подхода к этим тезисам, для того чтобы увидеть перед собою странную и претенциозную игру слов, не поддающуюся никакому пониманию: ибо мир наполнен непонятыми и непостигнутыми «реальностями», о чем свидетельствует живой и непрекращающийся прогресс эмпирического знания.

«Понятым» следует называть то, что проникнуто «понятием», что «*по-ято*» (be-griffen, отсюда Be-griff) разумом; иными словами, то, что в *сущности своей* причастно спекулятивному мышлению, или, вернее, то, сущность чего есть спекулятивная мысль. А так как спекулятивная мысль есть абсолютная и единственная реальность и, следовательно, все, чуждое ей, лишено реальности *вообще,* то «непонятое» есть поистине иллюзия, основанная на недоразумении. Гегель выражает эту мысль еще так: «природа» того, что *есть,* состоит в том, чтобы «быть в своем бытии своим понятием» («in seinem Sein — sein Begriff zu sein»)[II]. Или, еще иначе: «все действительное, поскольку оно есть истинное, есть идея и имеет свою истинность исключительно через идею и силою идеи»[III]. Все эти определения выражают в разных словах одну и ту же, основную для всего учения интуитивно открывшуюся Гегелю «истину» о тождестве спекулятивной мысли и абсолютной реальности. Оторванность от первой есть оторванность от последней; наличность первой есть наличность последней. Если спекулятивную мысль назвать *понятием* (памятуя о его спекулятивной природе), то понятие окажется не только

[I] Ср.: Phän. 412, а также Enc. III. 353.

[II] Phän. 45.

[III] Enc. I. 385.

само реальным, но общим и единым началом реальности во всяком бытии и становлении. Невозможно быть, не будучи понятием. Понятие есть сама *сущность*[I], сам предмет («die Sache selbst»)[II]; понятие есть сама «истинная вещь в себе»[III], абсолютная реальность, само Абсолютное[IV].

Такова своеобразная судьба идеи «вещи в себе», поставленной Кантом в центр философского внимания. Основная концепция ее обновляется: Фихте и вслед за ним Шеллинг и Гегель радикально порывают с «вещественным» пониманием «вещи в себе» и обращаются всецело к ее «ноуменально-духовному» пониманию. При этом Фихте имеет в виду «ноумен[52] *человеческой души*»[V], а Шеллинг понимает абсолютное бытие как первоначало, подъятое над сферами «природного» и «человеческого» и осуществляющее себя в них. Оба они перелагают «процесс» в пределы абсолютной реальности и пытаются понять этот процесс как «диалектический» по форме и прогрессивный по направлению и результатам. Однако у обоих субстанция, именуемая «духом», сохраняет характер «*живой души*»; у Фихте это есть своеобразно понятая «*человеческая душа*» с ее основными творческими функциями: воли, мышления, воображения, памяти, созерцания и т. д.; у Шеллинга это есть своего рода «*мировая* душа», восходящая от бессознательной жизни в природе к человеческому сознанию. Гегель первый положил сущность реальности не в деятельности живой души (не в объективной функции субъекта), но в самом *мыслимом содержании* (в субъективности объекта), в сверхчувственном, разумно-определимом и устойчивом (несмотря на свой процессуальный

I Phän. 34; Log. III. 20, 75, 115.

II Phän. 34, 247; Log. I. 16, 20, 21; Log. II. 103; Log. III. 33.

III Log. III. 86 и др.

IV Log. II. 6; Log. III. 213 и др.

V Это относится во всяком случае к «Наукоучению» 1794 года. Ср.: напр.: «eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist». Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. — Tübingen. 1802. — S. 44, 45.

характер) понятии, в *смысле,* возрождая этим традицию Платона и Аристотеля. Основной тезис его о «реальности мысли» имеет именно это значение: спекулятивная мысль есть сущность всякого бытия как такового. Или иначе: вещь в себе, абсолютная субстанция есть сам живой смысл. Возникает новое учение об объективности; но это уже не «объект-вещь», а «объективный смысл»; не объект, скрытый во мраке иррациональности, но «объективный разум». Абсолютное бытие, по замыслу Гегеля, имеет не структуру «души» во всей ее иррациональной сложности[I], но структуру «мышления»; и притом не мышления как «субъективно-человеческого» процесса, но мышления как *сверхчеловеческого процесса в объективном* понятии. Гегель принципиально не может признать иного бытия, кроме этого. Все сущее реально потому, что сущность его есть живой творящий себя смысл.

Ясно, что одним из наиболее сложных и чреватых затруднениями выводов на этом пути является необходимость придать тождеству спекулятивного мышления и субстанциального бытия *строго универсальное* значение. В самом деле, если открывшееся обстояние есть действительно *абсолютное* тождество мысли и реальности, то говорить о какой-либо *иной* реальности становится невозможным. Все, что притязает на бытие или существование, должно или обнаружить в себе наличность спекулятивной мысли, или отказаться от своего притязания; tertium non datur[53]. Однако начало спекулятивной мысли дается первоначально лишь внутренне, только в личном мыслительном внутреннем опыте; именно там открывается выход к абсолютному бытию *через мышление:* известный вид внутренней мыслительной деятельности есть уже *сверхличное состояние смысла, владеющего тканью сознания и изживающего в нем непосредственно и адекватно ритм своей жизни. Мышление,* поглотив *созерцательную* способность души, уводит душу в сферу Духа.

[I] Здесь уместно вспомнить, что Шеллинг, например, в своих зрелых мистических трактатах начала XIX в. говорил о неразумной «природе» или «основе» в Боге.

Но если, как теперь оказывается, спекулятивная мысль должна быть обнаружена *во всем*, что правомерно посягает на бытие, то это обнаружение может представить особые трудности по отношению к тем областям, которые *не даны* во внутреннем опыте. Весь *внешний* мир, мир пространственной объективности, распавшийся в своем чувственном виде и распылившийся без остатка на глазах у спекулятивного мыслителя, по-видимому, не может быть дан во внутреннем опыте так, как дает себя и раскрывает себя жизнь смысла. А между тем вычеркнуть как лишенное реальности все то, что «притекает» извне в виде множества «самостоятельных» вещей, значило бы чрезвычайно обеднить богатство предмета и ликвидировать все науки, посвященные так или иначе «внешнему». Для Гегеля это значило бы ограничить все свое учение «Логикой» и некоторыми отделами «Философии Духа».

Гегель, может быть, и был бы приведен к этому, если бы он не верил в возможность *мыслить духовную сущность внешнего*. Эмпирическое естествознание, несмотря на всю свою нефилософичность, обнаружило эту возможность; ибо, хотя оно изучает единичные и конечные, чувственные явления и вещи, однако задача его состоит не в том, чтобы ограничиться их описанием, дескрипцией материала, но в том, чтобы поднять единичное ко всеобщему, чувственное к абстрактному, явление к понятию; одним словом, в том, чтобы *мыслить* внешнее. Правда, это мышление не идет и не ведет дальше системы рассудочных понятий; но возможность спекулятивного претворения и оживления этих абстрактных всеобщностей была уже осуществлена в пределах логики. Таким образом, если абстрактное-формальное есть «истина» конкретного-эмпирического, то абстрактное-спекулятивное есть «истина» абстрактного-формального, и бездна между «внешним» и «внутренним», по-видимому, снимается. Это отношение, в силу которого одна сторона есть «истина» другой стороны, следует представлять себе так, что первая есть истинная и подлинная *сущность* второй, «скрытая», однако, в ней и не сразу доступная усмотрению и постижению. Необ-

ходимо, чтобы сознание поднялось на высоту первой для того, чтобы оно могло познать это отношение «истины», или существенности. До тех же пор пока оно пребывает на низшей ступени, оно не только не знает об этом отношении, но, может быть, совсем не подозревает о наличности и даже возможности высшей ступени. Так, сознание, прикованное к конкретному-эмпирическому, не подозревает о «действующих» в его среде законах природы; и только поднявшись до ступени эмпирического *знания,* оно убеждается, что опытная наука, изучая абстрактные всеобщности в единичных явлениях чувственного мира, познает в них *существенное.* Точно так же эмпирик и формальный логик могут не подозревать о высшем спекулятивном строе, лежащем в основании их категорий; а между тем «спекулятивное» есть сущность «формального». И только поднявшись до уровня умозрительной философии, сознание может убедиться в том, что *спекулятивная мысль* есть подлинная реальность, представляющая сущность как внешнего мира, так и внутреннего мира; и притом как изученного человеческим сознанием, так и *не* изученного им. Отсюда следует, что по отношению к внешнему пространственному миру спекулятивная мысль может рассматриваться как сущность его сущности, или «истина» его «истины»[1].

Критический ум, воспитавший себя на идеях Канта, будет, может быть, склонен увидеть в этой концепции больше смелой интуиции или даже фантастической изобретательности, чем логической ясности и научной убедительности. Однако учение Гегеля о *логической сущности всего реального* стоит в ближайшей связи духовного преемства именно с «Трансцендентальной аналитикой» «Критики чистого разума», во-первых, и с телеологической частью «Критики способности суждения», во-вторых. Последняя часть этого тезиса может быть вскрыта только позднее; но первая должна быть уже понятна. Кант устанавливает в «Аналитике», что категории, чистые понятия рассудка, составляют то априорное

[1] Ср., напр.: Diss. 21; Glaub. 152—153; Log. III. 50, 270.

условие, без которого невозможен в опыте ни один *предмет*[I]. Согласно этому, одна наличность предмета в опыте свидетельствует о его категориальной оформленности. «*Объект*» есть то, «в понятии чего *соединено* многообразие данного созерцания»[II]. Но эта соединенность есть необходимо результат или продукт *рассудочного мышления,* созданный самопочинным, самодеятельным актом субъекта[III]. Всякий предмет в опыте как таковой есть *уже* нечто помысленное, независимо от того, сознаем мы этот созидающий акт мысленного синтеза или не сознаем[IV]. Категориальная оформленность[V] есть условие того, что нечто вообще обстоит для нас в качестве предмета или объекта. Это может быть выражено так, что всякая вещь как явление представляет, по учению «Критики чистого разума» мысленно оформленный фрагмент чувственно созерцательного материала. Этот фрагмент в самых существенных основах своего бытия определен мыслью, подведен под категории, проникнут их формою, претворен в них, выражен на их языке. «Вещь» не «есть», а стоит под категорией бытия; она не «субстанция» и не «причина», не «едина» и не «множественна», но *определена мыслью* как субстанция, как причина, как единство или множество. «Свойства» ее суть ее помысленные «ингеренции»; реальная судьба ее есть ее категориальная «возможность» и «необходимость». Мало того; в качестве *предмета* — именно постольку, поскольку она есть *реально наличный в опыте объект, — вещь создана мыслью,* она есть создание, порождение, *продукт логической самодеятельности субъекта.*

I K a n t. Kritik der reinen Vernunft. Ausf. B. Erdmann. 1900. S. 5, 118.

II K a n t. Ibidem. S. 130, 131, 132.

III Ср.: Ibidem. 105, 106, 121, 122.

IV Ibidem. 121—122, 125.

V Здесь следует разуметь, конечно, не *сознательное* подведение *анализированного* многообразия под категорию, осуществляемое *систематически* в естествознании, но *бессознательный* синтез *чувственно-данного* многообразия, совершающийся в привычном и, так сказать, «механически» осуществляющемся акте «восприятия» чего-то как предмета.

Не подлежит никакому сомнению, что эта *«критическая»* концепция Канта в существенном отличается от *метафизической* концепции Гегеля. «Вещь», логическую природу которой раскрывает и признает Кант, есть явление, познаваемое в опыте и существенно включающее в себя, следовательно, материал чувственных созерцаний; напротив, если у Гегеля можно еще говорить о какой-нибудь «вещи», то это есть часть абсолютной реальности, живой фрагмент спекулятивно-смысловой стихии, свободной от чувственно-эмпирического характера[I]. Кант устанавливает мыслительный характер объекта как итог познавательного процесса, в котором логически оформливается чувственно воспринятая данность; для Гегеля предмет имеет «логическую» природу сам по себе, не в порядке познания, но в порядке бытия, не в смысле только логической формы, но в смысле как содержательной, так и формальной качественно-субстанциальной определенности; то, что для Канта есть познавательный процесс, то для Гегеля есть онтологический existenz-minimum[54], изначально реальный. Наконец, вся концепция Канта остается в пределах человеческой субъективности и ее разумных актов, вносящих в предмет мыслительный синтез и потом восходящих к синтетическим априорным суждениям; концепция Гегеля свободна от такого принципиально удерживаемого антропологизма, и элемент «субъективности», признаваемый ею в предмете, имеет характер сверхчеловеческой, имманентной самому предмету творческой жизненности. И все же, несмотря на эти и другие, менее существенные отличия, основная идея о *логической природе бытия,* имеющая, как это уже видно, сложную историю и в докантовской философии, была непосредственно подсказана Гегелю «Критикой чистого разума». Героическая попытка Канта вскрыть элемент *разумности* в самой *сущности реального* была настолько убедительна и в то же время намечала настолько широкие и еще недооткрытые перспективы, что философская мысль естественно на-

[I] Ср. учение о спекулятивности мира в главе одиннадцатой.

правилась в эту сторону. Вещь не-являющаяся была исключена Кантом из научного знания, а вещь являющаяся была превращена в *помысленную* данность. *Логическое стало необходимою формою реального.* При этом Кант сам мечтал о чем-то большем. Правда, в *человеческом* познании остается всегда ингредиент чувственно-пассивной данности, а также ингредиент созерцательной деятельности субъекта, придающей материалу форму временности, а отчасти, сверх того, еще и форму пространственности. Но достаточно признать эти два ингредиента несущественными или устраненными в интеллектуально-интуитивном познании, и «вещь» разрешится в чистую мысль. Кант любовно культивировал идею об этом *рассудке, мыслью создающем самую данность, «материю» познания* и разрешающем все в разумное создание чистого разума. Такой рассудок мог бы осуществить бесконечное задание науки: *неисчерпывающее осмысление предмета*; однако он раз навсегда недоступен человеку, неприсущ ему и потому может предноситься ему лишь в виде «регулятивной» идеи. И вот эта невозможность, эта неосуществимая идея положена Гегелем в основание всей его философской концепции. Созерцающий рассудок, т. е. творческая мысль, создающая активно и материю, и форму всякого предмета, всякой реальности, есть уже не регулятивная идея Канта и не «досознательно-созерцающее творчество абсолютного, но сокровенного средоточия в человеческом духе», как это пытался понять Фихте в своем первом «Наукоучении»; это есть *самостоятельное сверхчеловеческое начало, которое сознательно мыслит-созерцает-творит себя, само спекулятивное понятие, живой смысл как первореальность.* Мысль уже не только «входит» в состав «познаваемого» человеком бытия; но *есть сущность всякого бытия как такового,* ибо нет и не может быть никакой реальности, недоступной познанию; всякое познание есть *самопознание*; но не самопознание «человека-субъекта», а *самопознание «логического объекта»*; в логическом же объекте, именно ввиду его смысловой природы, не может быть по существу недоступных сфер, не

поддающихся рационализации «остатков», запредельных потусторонностей и т. д. *Сам себя мыслящий смысл только и может быть въяве открытым себе самому,* ибо он сам есть объект, разумный по существу своему; и сам есть субъект, разумный по характеру своей деятельности. Интеллектуальная интуиция есть разум, который сам себя творит и раскрывает, и в этом значении он есть сама сущая первореальность.

Естественно, что понимание этой концепции требует полного отказа от рассудочной «точки зрения». До тех пор, пока мы все еще только *соединяем* мышление со смыслом и при слове «сознание» представляем себе *субъективно-человеческие* мыслительные переживания, функции или состояния, до тех пор универсальный характер *мысли как первореальности* не может быть ни понят, ни критически рассмотрен. Спекулятивно говоря, понятие есть *сама себя мыслящая* (*eo* ipso *созерцающая*) *духовность* и тем самым сама себя изнутри *творящая сила.* Дело не обстоит так, что «смысл» ждет, чтобы человеческое сознание его восприняло, а до тех пор пребывает в «небытии»; понятие *само* есть созерцание себя; оно совсем не потому и не постольку «мыслится», поскольку человеческое сознание соблаговолит воспринять его и дать ему «бытие». Напротив: счастлив тот, кому довелось узреть через свой внутренний мир *объективную* жизнь понятия: ему выпало на долю «блаженное наслаждение вечным созерцанием»[I]. Но было бы недопустимо и совершенно неверно рассматривать понятие как просящее подаяния у врат человеческой души. Не следует думать, что «бытие осуществляет в себе понятие» или что «душа владеет понятием». Наоборот: понятие осуществляет в себе всякое бытие; *понятие владеет сущим,* ибо само есть сама первореальность; оно владеет и душой, но не есть ее «продукт», или «принадлежность», или предмет ее господства: *человеческая душа сама есть modus понятия*[II].

[I] Ср.: Glaub. 9.

[II] Ср.: Enc. I. 391; Enc. III. 150.

Раз что созерцание *воспринято в понятие*[I], понятие, как само себя мыслящее, оказывается eo ipso само себя созерцающим; оно есть сам интуитивный интеллект, у которого «мышление себя» равно «созерцанию себя» и равно «творению себя». Вот почему Гегель говорит, что интеллектуальное созерцание равно «всему»[II]; что оно есть *все*, тотальность[III]; что человеческое сознание (Ich) есть «субъективное трансцендентальное созерцание», а природа (Natur) — «объективное трансцендентальное созерцание»; то и другое как явления абсолютного самосозерцающего разума[IV]. *Человеческая душа не есть единственное лоно Понятия.* Оставаясь всюду и всегда *живым творческим смыслом*, Понятие как таковое не прикреплено к форме *человеческого* сознания как к своей единственной среде и необходимой сфере. Правда, в этом элементе оно живет наиболее адекватным и достойным себя образом[V]; однако не рабствуя эмпирической определенности человеческого сознания и его конечной ограниченности, но господствуя в нем, осуществляя себя через включение в свой состав его духовно живых и творческих сил.

Нет никакого сомнения, что перед этой общей концепцией встанет целый ряд утонченных метафизических затруднений, как только она попытается фиксировать свои идейные очертания и формулировать с полной ясностью свои принципы и выводы. Однако прежде чем обратиться к этим затруднениям, необходимо усвоить до конца ту основную посылку самого учения, согласно которой *спекулятивная мысль* есть не только *реальность, но абсолютная реальность, первореальность* и *всереальность*. И, может быть, для этого усвоения важнее всего отдать себе отчет в том, что́ вообще признавалось и признается в философии реально-сущим.

[I] Glaub. 15.

[II] Ср.: Diff. 208.

[III] Ibidem.

[IV] Diff. 272.

[V] Ср., напр.: Enc. II. 29.

Если условиться, что самое *признание* чего-нибудь «реальным» или «нереальным», имеющим бытие или не имеющим бытия, есть дело философской рефлексии, проверяющего и исповедующего мышления, то необходимо будет допустить, что это признание совершается на основании некоторых *данных* или *показаний*, поставляющих философскому мышлению содержательный материал для признания и отвержения. Все эти показания добываются неизбежно на пути *реального переживания,* которое, вследствие его направленности на нечто определенное в своем содержании, можно назвать *испытыванием.* В этом испытывании как таковом всегда можно отличить самую *функцию* или *состояние* испытывания от испытываемого *содержания.* Это-то испытываемое содержание и есть то, что́ может быть признано реальным.

Возможно, что гносеолог, отыскивающий непосредственный подход к знаемому, будет склонен признать «сущим» *всякое* испытанное содержание; однако и для него встанет тогда проблема различения *подлинно-реального* от *неподлинно-реального,* хотя бы в пределах того, что раз уже признано «сущим» в обширном смысле этого слова. Нельзя не признать, что в самой «идее бытия» — переживается ли она в виде смутного, может быть, чисто мускульного ощущения, или в виде зрелой логической категории, — содержится элемент «достоверности», «подлинности», или «несомненности»: «быть» — значит быть *в самом деле,* быть «в действительности», быть «объективно»; быть — значит не только *казаться* сущим; быть «не наверное» — значит быть только в возможности, значит — «может быть, и не быть». Повседневный рассудок человека успокоивается в испытании реальности быстрее на *низшей* ступени осознанности, довольствуясь примитивным, может быть, чисто прагматическим «удостоверением»; но и он успокоивается только тогда, когда чувствует себя уверенным, что нечто *есть* «в самом деле». Понятно, что *научное* познание, — будь то эмпирическое исследование, или философское построение, — ex officio[55] не может остановиться на неподлинном бытии; поэтому оно искони работало над установлением того критерия или тех методологических

приемов, которые могли бы дать ему *обоснованную* гарантию в подлинности утверждаемого бытия.

И вот, в чем бы ни состояли эти приемы и как бы ни определялся этот критерий, «бытие», или «реальность» чего-нибудь, признаются тогда, когда *предметное обращение испытывающей среды* (т. е. души в той или иной ее функции, в том или ином ее «подходе» и степени сознательности) *дает устойчивое показание о несомненной наличности некоторого самостоятельного, т. е. не совпадающего с самой испытывающей средой и не сводимого к ней, содержания.* Устойчивость такого показания может быть осуществлена в виде прерывающихся множественных повторений или в виде единственного, непрерывно-длительного испытания; во всяком случае наличность данного содержания должна быть испытана с силою и недвусмысленностью, не оставляющей места для сомнений. Но существеннее всего в этом вопросе *самостоятельность* испытываемого содержания, т. е. его качественная, содержательная инакость, нерастворимость, несводимость к качественному составу и способу бытия испытывающей среды. А так как испытывающей средой является всегда внутренняя непосредственная стихия души, то «реальное» всегда *самобытно* по отношению к субъективному *испытывающему* душевному акту. Выражая это в обычных словах, можно сказать, что душа, признавая что-либо реальным, испытывает как бы *некий «упор» со стороны чего-то, что не есть она сама*; это «упорствующее иное», не поддающееся нивелирующему растворению, обнаруживает некую самостоятельность в своей судьбе и своеобразную самозаконность, которая в дальнейшем может получить характер категориальной специфичности. Все это не означает непременно, что между испытывающей душою в целом и испытанным ею самостоятельным содержанием должна быть налицо действенная противоположность (хотя и это возможно), или невозможность творческого симбиоза, или хотя бы резкое качественное отличие: ведь испытываемым предметом может быть и жизнь самой испытывающей души, и природа всепроникающего и всеобъемлющего Боже-

ства, и чужое душевное проявление. Самостоятельность реального должна быть испытана как неразложимая содержательная инакость *только* по отношению к испытывающему акту «душевной среды».

Понятно, что под это самое общее и отвлеченное определение «бытия» подойдут все разновидности «реальных» предметов, начиная от существования пространственно-временной вещи и кончая сверхчувственной реальностью духа и «идеальным бытием» логически обстоящего понятия. Если назвать это родовое гнездо единым термином, то придется говорить о «самостоятельном иносодержании» или об «объективно-сущем». И вот то понимание реальности, которое было выдвинуто и развито Гегелем, оказывается одною из разновидностей, одним из видовых понятий, принадлежащих к объему этого единого рода; и вместе с ним к объему того же самого родового образования принадлежит понятие «бытия», привычное для обыденного человеческого сознания. Если повседневный рассудок человека говорит о «бытии» там, где душа его, прилепившаяся своим вниманием и устремлением к «телу» и содержательно наполненная показаниями «внешних чувств», испытывает некоторое «самостоятельное ино-содержание» вещественного характера, то сознание философа, для которого искони было характерно устремление от внешних восприятий к нечувственному предмету, исповедует «реальность» там, где душа испытывает несомненную наличность невещественного самобытного и самозаконного содержания. Ориентируясь среди пространственных вещей, обычное сознание признаéт «бытие» там, где его чувственная обращенность встречает некое «упорствующее иное», и тогда, когда оно видит себя «удостоверившимся» в наличности этого «упорствующего иного», этого, так сказать, *телесного сверхсубъективного пришлеца*. Сознание философа также имеет дело со «сверхсубъективными пришлецами»; однако исследуемые им «ино-содержания» не имеют в своей упорствующей самобытности характера *вещественной или чувственной* самостоятельности. Сознание фило-

софа в его нечувственной обращенности ищет, находит и испытывает такие содержания, которые своей качественной несводимостью и нерастворимостью, своими особыми способами обстоять и дифференцироваться искореняют в душе всякое сомнение в подлинной наличности некоторого особого предмета, некой «реальности». Таково в данном случае самозаконно обстоящее логическое понятие в основных категориях своих, совершенно самобытное и не сводимое к испытывающему акту субъективной души. При этом само собой разумеется, что философское сознание ищет и обретает в этом признании ту сверхсубъективную по своему значению *очевидность*, с которою «удостоверение» повседневного эмпирического сознания имеет очень мало общего. Однако самый существенный пункт различия между обеими ступенями онтологического утверждения лежит, по Гегелю, в том, что *эмпирическое сознание* по самому характеру своего обращения к «предмету» навсегда оторвано от него; его предмет всегда отделен от него в порядке пространственного разобщения так, как тело отделено от тела, вещь от вещи; его предмет всегда есть для него «ино-бытие», а оно само всегда остается только «со-знанием», т. е. чем-то при-входящим, присоединяющимся, каким-то вторичным добавлением к самодовлеющей видимости вещи; здесь невозможно действительное, actu[56] осуществляемое и до конца доводимое *растворение сознания в предмете*. Вся задача и вся сила *философского мышления* лежит, напротив, именно в самозабвенном и целостном растворении испытывающего сознания в испытываемом предмете, как это показано выше. Последователь Гегеля должен сам пройти его путь: сначала убедиться в том, что понятие, смысл, логическое имеют самостоятельное «идеальное бытие», которое «упорствует» в своей самобытности и не поддается растворению в испытывающей душе; и далее, не удовлетворившись этим «идеальным бытием» во всей его отвлеченной мертвости и пустоте, *осуществить обратное растворение*: предать понятию свою испытывающую душу, растворить ее в самозабвенном мышлении смысла,

объективировать ее в этом акте спекулятивного ухождения и тем постигнуть истинную и абсолютную реальность.

Таким образом, спекулятивный философ ищет «объективного бытия» так же, как и всякий живущий, действующий и мыслящий человек; но находит его на пути своеобразного «самоуглубления», которое есть, однако, не углубление в «себя», но углубление в мыслимое содержание, в мыслимый предмет. Растворение в самобытной жизни спекулятивного смысла не просто «дает возможность душе познать» особый «вид реальности»; такая форма «общения» между душой и спекулятивным понятием воспроизводила бы обычное отношение между субъектом и объектом, при котором объект *обусловливается* субъектом и потому не может быть познан в своей *абсолютной самостоятельности*. Спекулятивное понятие именно потому открывается человеческому сознанию во всей своей необусловленной подлинности, что впитывает, вбирает, включает мыслящую душу в свой состав; здесь субъект не может обусловить объекта, потому что он сам поглощен объектом (absorbiert); «субъект» оказывается органическим ингредиентом «предмета», и в результате их «встречи» и «общения» предмет, понятие оказывается *единственной реальностью*. Вот почему спекулятивная мысль есть *абсолютная* реальность и *единственная* реальность. Она не только есть «самостоятельное и самобытное содержание», в наличности которого угасли вместе с человеческой субъективностью и все ее сомнения; но она есть *все-содержание,* бременеющее всем и всяческим богатством предметных разновидностей. В самозаконной жизни спекулятивного понятия человеческое сознание тонет, как ладья в океане или как свет земного огонька в луче солнца; и именно поэтому оно не может не признать его реальной стихии. Однако и этим не все еще сказано: тонущее сознание тонет потому, что оно само есть фрагмент или состояние поглощающей его стихии спекулятивного понятия; здесь совершается некая космическая встреча двух разорванных «половин» единой субстанции, в результате которой живое творчество понятия получает форму ра-

зумной сознательности. То, *что* открывается, — жизнь спекулятивного смысла в его самозаконной ритмичности, и то, *чему* оно открывается, — предметно-направленное и испытывающее человеческое сознание, суть состояния одной и той же абсолютной первореальности, и встреча их есть спекулятивный праздник космического исцеления.

Если, таким образом, могут быть еще представлены какие-нибудь «доказательства» того, что спекулятивная мысль есть подлинная реальность, то это осуществимо только через раскрытие и обнаружение имманентно присущей ей самобытной закономерности. Основная форма и основная цель жизни Понятия всюду едины и неизменны. Понятие всюду само себя определяет; всегда обращается в этом самоопределении негативно на себя; и восходит к цельности и богатству в содержании. В самоопределении своем оно движется от *всеобщего к единичности*; негативное отношение к самому себе заставляет его развиваться по свойственным ему законам *диалектики*; достижение *цельности и богатства* слагает его в своеобразное состояние высшей *спекулятивной конкретности*. Эти формы и свойства Понятие вносит во все, чему оно причастно, или, вернее, во все, что имеет реальность благодаря его присутствию: через Понятие все получает форму всеобщего, все движется диалектически, все восходит к конкретному состоянию. Таковы основные законы Духа и его жизни.

Поэтому в дальнейшем необходимо прежде всего раскрыть их философскую сущность.

Глава пятая

ВСЕОБЩНОСТЬ МЫСЛИ

Может быть, нигде не обнаруживается столь резко и наглядно отличие логики Гегеля от обычной формальной логики, как в идее «всеобщего» (Allgemein). К этому ведет с железной необходимостью установленное им учение о реальности мысли; ибо вместе с этим основным изменением обновляется весь внутренний строй и порядок, присвоенный обычно понятию.

Вся тенденция *формально-логического* учения о понятии сводится к тому, чтобы установить ту особую, специфическую структуру и тот особый, специфический порядок отношений, которые присущи «идеальному понятию» в отличие от «реального явления». Ordo et connexio idearum[57] резко и отчетливо не совпадает с ordo et connexio rerum[58]. Вещи не могут быть родовыми и видовыми; вещи не бывают всеобщими и отвлеченными; вещи не подлежат закону тождества; их нельзя «определять» и классифицировать. Зато понятия не имеют пространственной формы или временной длительности; понятия лишены созерцательного вида и образа; они не подлежат процессу и изменению; они требуют других познавательных приемов, определяются иными категориями, повинуются особым законам.

Философия Гегеля делает попытку подняться над этими границами и различениями и, как уже выяснено, установить такие категории, в которых должно уложиться *всякое* содержание. Такими категориями могут быть только категории спекулятивной мысли, или, точнее, только *формы жизни самого Понятия*. Ибо всякое содержание, если оно что-нибудь «значит» и чего-нибудь стоит, причастно субстанциальной реальности, т. е. спекулятивной мысли: спекулятивное понятие есть *сущность,*

и формы его суть поэтому формы всякого содержания; не потому, что «мы» только и «можем познать» в них всякое содержание, как сказала бы «рассудочная» теория познания; но потому, что спекулятивные категории суть *действительные* способы *действительной* жизни *всего,* что́ реально. Поэтому исследовать жизнь спекулятивной мысли в ее основных формах — значит исследовать сущность *всякого* подлинного процесса. Мысль, понятие не имеет, по Гегелю, своих особых, специфических категорий и форм, отличающихся от категорий «реального» мира. Мысль реальна сама по себе и есть начало реальности во всем. Закон ее есть закон *всего* реального; пульс ее есть пульс всякого совершения; слово ее непреложно и не знает соперничества.

Отсюда непосредственно следует, что в спекулятивной философии мысль сообщает всему реальному формы *всеобщности, диалектического развития и конкретности*; и что значение этих категорий должно быть совершенно иным по сравнению со сходно-именными категориями формальной логики.

Сущность идеи «всеобщего» (Allgemein) при *всяком* понимании и с любой точки зрения слагается в *качественном* сопоставлении *множества и единства.* Каждый раз, как разумеют всеобщность, имеют в виду наличность некоторого множества элементов, отличных друг от друга, и необходимость так или иначе образовать при их участии некое единство. Всеобщность есть всегда *единство,* образовавшееся из *множества*; даже в том случае, когда внимание настолько поглощается *единством,* что момент множества бледнеет или, по-видимому, отпадает вовсе. Вопрос о дальнейшем определении и понимании «всеобщего» решается в зависимости от того, что́ представляют из себя элементы этого множества и в каком отношении они стоят друг к другу и к слагающемуся из них единству. Систематический анализ всех возможных комбинаций и пониманий требует, конечно, особого исследования. Гегель, со своей стороны, указывает три различных понимания всеобщности, из которых он два отвергает как неверные и нефилософские, а третье устанавливает как истинное.

«Всеобщее», как показывает самое слово, есть всегда нечто такое, что «обще всем», (allgemein — allen gemein), в чем так или иначе «участвуют» все элементы данного множества. Эти элементы именуются обыкновенно «единичными», а то единство, в котором они являются участниками, — «всеобщим». Отношение всеобщего к единичному слагается, таким образом, по существу из множества сходных отношений *единой всеобщности к каждому из единичных элементов* множества. В этой серии отношений оказывается момент *«постоянный»* и момент *«переменный»*: всеобщее есть постоянный момент; единичное есть момент переменный. Перед лицом многоликого множества всеобщность есть нечто постоянное и устойчивое; элементы могут быть различны; она *не* различна, но одинакова, равна сама себе; элементов много; она едина. Поэтому всеобщее, в самом общем определении своем, является некоторым *устойчивым, постоянным единством, находящимся в закономерных отношениях с «подчиненным» ему многообразным множеством.* Все три вида всеобщности, отмечаемые Гегелем, подходят под это определение, суть его разновидности. Однако два из них отвергаются на том основании, что сущность *«закономерных отношений»* между всеобщностью и единичностями не имеет в них спекулятивного характера.

В худшем из этих случаев «всеобщим» является такое содержание, которое наблюдается во многих или во всех единичных *эмпирических явлениях*; посредством сравнения[I] этих «реальных» вещей или явлений удается констатировать, что данное содержание «устойчиво» и потому «всеобще». Эта устойчивость может, например, иметь характер временной *длительности* какого-нибудь свойства при сравнительно быстрой исчезаемости других, более преходящих свойств. Или же, более частый случай, устойчивость состоит в том, что какое-нибудь свойство одинаково присуще многим или всем эмпирическим вещам[II], причем эти вещи, сохраняя свое разрозненное (абстрактное) и единичное

[I] Log. III. 96, 97, 292.
[II] Ср.: Rel. I. 212.

существование[I], объединяются в единство этой эфемерной «дурной»[II] «общностью» (Gemeinschaftlichkeit)[III]. При таком поверхностном соединении (Zusammenfassung)[IV] или группировании «общее» свойство не отвлекается от «конкретных» вещей, и содержанием возникающей *чувственной*[V], *эмпирической*[VI] всеобщности являются сами единичные вещи[VII]. Рефлексия ограничивается сравнением и не переходит к абстракции; ей важно только охватить множество (die Vielen)[VIII] или, в лучшем случае, все (Allheit)[IX]; и «всеобщее» получает здесь значение конкретного-эмпирического чувственного «целого» (Aggregat)[X].

Такая всеобщность есть явный продукт эмпирического знания на первых его ступенях: дискретное множество чувственных вещей, поверхностное объединение их в случайные и эфемерные группировки, отсутствие работы мысли — все это делает эмпирическую всеобщность достоянием отвергнутой чувственной ступени «знания».

Сравнительно лучшим является второй, также отвергаемый вид всеобщего — рассудочно-абстрактный. Он слагается на том же пути, как и первый, довершая, однако, его дело отвлечением[XI]. Устойчивое-повторяющееся свойство эмпирических вещей фиксируется рассудочной мыслью и превращается для элементов множества в отвлеченное praedicabile[59]. Возникший родовой признак противопоставляется элементам объема, полагается *вне*

I Log. III. 96, 97; Rel. I. 54, 268.

II Recht. 115; 5 Rec. 211.

III Log. III. 96, 97, 292; Enc. I. 338; Recht. 59; 5 Rec. 211.

IV Log. III. 96, 97; Rel. I. 54; 5 Rec. 215.

V Cp.: Phän. 90; Enc. I. 332.

VI Log. III. 98; Rel. 392.

VII Rel. I. 54.

VIII Recht. 392.

IX Log. III. 96, 97, 98, 150; Enc. I. 338; Recht. 59; Rel. I. 54, 212, 268; Ph. G. 44; 5 Rec. 211.

X Enc. I. 128. Cp.: Phän. 572.

XI Log. III. 335.

их, как бы помещается по другую сторону от них в виде абстрактного рассудочного тождества[I]. Всеобщность этого дурного понятия состоит в его способности быть приложенным, примененным, приписанным, предицированным *всем* элементам подчиненной сферы[II]. Здесь всеобщее не представляет уже из себя совокупность единичностей; оно *выделено* из них, поставлено *над* ними; единичные вещи не входят в него, не содержатся в нем[III], как в первом случае, а относятся к нему как к внешнему. Понятно, что такая всеобщность есть не что иное, как само рассудочное, формально-абстрактное понятие и что она имеет все его дефекты и пороки. Ее фиксированная[IV], формальная тождественность[V] придает ей характер мертвости и безжизненности[VI]; ее полная оторванность от особенного[VII] и ее безразличная[VIII] противопоставленность единичному[IX] материалу повергает ее в пустоту[X] и превращает ее в поверхностную бессодержательность[XI]. Она обременена и обусловлена этим противоположением[XII]; многообразные явления остаются в дискретном виде[XIII], вне понятия[XIV], а само всеобщее, твердое и неизменное[XV] остается аналитическим единством[XVI], нереальной и недействительной[XVII] аб-

---

I Ср.: Recht. 59.

II Ср.: Recht. 56, 280, а также ссылки в главе о формальной абстракции.

III Diff. 260.

IV Glaub. 26.

V Glaub. 97.

VI Ср.: Nohl. 390; Phän. 5, 152—153, 313.

VII Glaub. 97. 129; W. Beh. 413.

VIII Phän. 77, 86, 88; Log. I. 87.

IX W. Beh. 350; Phän. 97; Log. III. 98.

X Glaub. 116; W. Beh. 340; Phän. 77. и др.

XI Log. III. 60. Ср. также: Phän. 41, 185.

XII Ср.: Phän. 96, 97.

XIII Phän. 446.

XIV Log. III. 21.

XV Log. III. 48, 49.

XVI W. Beh. 350.

XVII Phän. 13, 108; Log. III. 78.

страктной всеобщностью[I], лишенной определений[II]. Здесь родовое-всеобщее не включает в себя подчиненных видов[III], но возносится над ними в пустоту. В самое понятие замешиваются элементы чувственной непосредственности[IV], и в итоге оно даже не может быть названо понятием[V]: это есть «Begriff als Begriffsloses»[VI] — истина чувственной достоверности[VII], не более.

Такая всеобщность есть, очевидно, продукт формального мышления; она разделяет его познавательную полезность, его ограниченность и его общую судьбу. Философия не приемлет ее, как и первую всеобщность, и построяет свой особый, третий вид, своеобразно сочетающий в себе достоинства первых двух, но свободный от их пороков.

Спекулятивная всеобщность определяет собою природу и характер спекулятивной мысли: это есть сама спекулятивная мысль, разум, разумное познание, само спекулятивное понятие[VIII]. Всеобщность есть способ «быть», свойственный понятию[IX]; его атмосфера, которую оно всюду вносит с собой; его имманентная форма. Поэтому все, что уже известно о спекулятивном понятии, характеризует этот вид всеобщего.

Так, спекулятивная всеобщность есть нечто само себя сознающее[X]; она есть сам-себя-знающий разум[XI]. Она есть настолько же объект, предмет, данный сознанию, насколько и субъект, сознание: объект, «охватывающий» субъекта, и субъект, «охвативший» свой

[I] Log. I. 47; Log. III. 21, 22, 137, 279.
[II] Log. III. 120.
[III] Phän. 313.
[IV] Log. III. 64.
[V] Log. III. 30.
[VI] Log. III. 47.
[VII] Phän. 76, 84.
[VIII] Ср.: Phän. 14, 15, 559; Log. I. 148; Log. III. 332; Enc. I. 66; Enc. III. 362 и др.
[IX] Phän. 192.
[X] Phän. 356.
[XI] Enc. III. 469.

объект[I]; тождество субъекта-объекта. То, что понятие мыслит, — всеобще, ибо предмет понятия есть мысль; но и само понятие как мысль — всеобще[II]. Понятие мыслит себя само; это значит: всеобщее обращено само на себя, но есть «рефлексия» (от reflectere — обращать назад) на себя[III]. В этой обращенности на себя, доступной только спекулятивному умозрению[IV], всеобщее не «идеально» только, подобно рассудочной отвлеченности, но реально[V]; совпадает с бытием[VI]. То, что действительно, реально, — то всеобще[VII], ибо всеобщее есть сущность действительности[VIII]. Всеобщность есть начало субстанциальное[IX]. Поэтому она сама есть свое содержание, свой предмет и цель[X]. Она есть живая[XI], свободная[XII], творческая сила[XIII], текучая[XIV] и подвижная. Она сама себя в себе движет[XV] в качестве саморазвивающегося понятия[XVI].

Однако все эти последовательные выводы из совпадения всеобщности с мыслью получают живое и понятное содержание лишь после постановки и разрешения центрального вопроса: о сущности отношений, соединяющих всеобщее с единичным. В характере этих отношений усматривает центр тяжести и сам Гегель: при этом он считает правильное понимание их в высшей

I Ср.: Enc. III. 286—287.
II Ср.: Phän. 14.
III Ср.: Phän. 209.
IV Ср.: Recht. 59.
V Ср., напр.: Phän. 27, 226, 356; Log. III. 78; Enc. III. 353 и др.
VI Log. III. 332, 333; Phän. 292; Enc. III. 353.
VII W. Beh. 396; Phän. 374.
VIII Phän. 50.
IX Ср. особенно: Log. III. 162; Enc. I. 340, 394.
X Recht. 56.
XI Ср.: Log. III. 41—42, 247; Enc. I. 121.
XII Ср.: Log. III. 39, 42; Enc. I. 396.
XIII Log. III. 39, 42. Ср. также: Enc. III. 104.
XIV Ср.: Phän. 548.
XV Phän. 226.
XVI Enc. III. 357 (Z).

степени важным, настолько, что заблуждающемуся в этом вопросе закрыт доступ к пониманию «спекулятивного» и к познанию истины[I]. Действительно, следует признать, что все учение о спекулятивном понятии впервые раскрывается лишь после того, как выясняется идея «всеобщего», и что, далее, анализ этой идеи дает ключ к верному пониманию отношения Бога к миру и государства к личности.

Отношение это сводится к тому, *что единичное входит во всеобщее как его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность.* И то и другое в порядке *спекулятивной мысли.*

Спекулятивная всеобщность, включая в себя единичное, проводит этим резкую грань между собою и рассудочной всеобщностью и сближается зато, повидимому, с эмпирической, чувственной всеобщностью; однако это сближение есть, конечно, лишь внешняя видимость. Абстрактное противопоставление подчиненного множества доминирующему единству, свойственное рассудочному понятию, снимается и упраздняется: множество не «вне» единства, но в *самом единстве.* Понятие не вне своего «объема»; «объем» не вне своего понятия; понятие таково, что весь «объем» его входит в него, вступает в него и отождествляется с ним. Всеобщее подобно целому: единичное подобно его части. Однако в отличие от эмпирической, чувственной всеобщности обе стороны имеют природу мысли: «единичное» не есть уже «единичная чувственная вещь», а «всеобщее» не есть уже «чувственная совокупность», охватывающая все чувственные вещи; нет: как всеобщее, так и единичное суть *живые смыслы,* спекулятивные мысли, духовные величины, субстанциальные реальности. Один живой смысл включает в себя ряд других, подчиненных живых смыслов и сам входит в них, растворенный в них так, как растворена, например, сущность в своих явлениях.

Мыслителю, привыкшему к категориям Канта, и здесь, как раньше, больше всего объяснит идея интеллектуальной интуиции. Если, по учению Канта, «еди-

[I] Ср.: Ph. G. 29—30.

ничное» есть предмет чувственного созерцания, а «всеобщее» есть предмет рассудочной мысли, то у Гегеля созерцающая мысль должна неизбежно слить единичное со всеобщим. Созерцающая мысль, созерцая, имеет дело с единичным; но в качестве мышления она направлена на всеобщее.

Если мысль совпадает с созерцанием, то всеобщее должно совпасть с единичным. Далее, по Канту, единичное — начало материальной содержательности — пассивно дается человеческому познанию: всеобщее же — начало категориальной формы — активно привносится субъектом. В интуитивном рассудке, предположительно допускаемом Божественном разуме[I], достаточно было бы одного мыслящего самосознания, ибо чрез него eo ipso было бы дано «все многообразное»[II]. Это было бы своеобразное *творческое* мышление, самодеятельно созидающее весь многообразный материал единичных содержаний. Так дело и обстоит у Гегеля[III]: спекулятивное понятие творчески создает из себя всю подчиненную сферу единичного. Чувственная единичность становится смысловой единичностью; чисто «идеальное» всеобщее теряет свой характер дурной абстрактности и становится «реальной» всеобщностью. Или иначе: *идеально-реальная всеобщность создает и охватывает идеально-реальную единичность*. Истина, спекулятивность, разумность состоят именно в этом «взаимопроникающем единстве всеобщего и единичного»[IV].

Вся проблема «всеобщего» при внимательном анализе развертывается в ряд подчиненных вопросов о сущности и взаимоотношении трех элементов: «всеобщего» (Allgemein), «особенного» (Besonder) и «единичного» (Einzein). При этом «особенное» занимает посредствующее положение между всеобщим и единичным и в

[I] Ср., напр.: Kant. Kritik der reinen Vernunft. — Ausg. B. Erdmann. S. 128, 139, 245, 260.

[II] Ср.: Kant. Kritik der reinen Vernunft. 128, 132.

[III] Ср., напр.: Lass. 468; Glaub. 42, 43, 44, 64—65; W. Beh. 413; Enc. I. 117. 396.

[IV] Ср.: Recht. 313; Ph. G. 29—30.

основном разделяет судьбу единичного по отношению ко всеобщему. Все три элемента, как уже сказано, имеют характер спекулятивной мысли со всеми ее свойствами, атрибутами и достоинствами, и отношение их, как уже ясно, имеет характер не статической неподвижности, а динамического созидания. Для того чтобы представить себе наглядно весь ряд отношений, надлежит пройти его мысленно сверху вниз — от всеобщего к единичному и снизу вверх — от единичного ко всеобщему. В этом прохождении, как его обычно излагает сам Гегель, элементы пропедевтических и педагогически мотивированных разъяснений сплетаются с тем объективным содержанием спекулятивного процесса, которое *всюду и неизменно* воспроизводится в жизни Понятия. Это объясняется тем, что Гегель все время как бы имеет в виду тот экзотерический пункт, до которого ему надо опуститься и от которого ему необходимо повести свое изложение, для того чтобы обычное сознание не только поняло и восприняло сущность спекулятивной жизни, но увидело себя неизбежно захваченным и вовлеченным в ее объективный творческий поток. Обычное сознание, противящееся спекулятивному прозрению и стремящееся удержаться на привычном для него уровне, настаивает, во-первых, на абстрактной пустоте своих понятий, во-вторых, на своей субъективной и самодовлеющей отъединенности: это значит, что оно держится за дурную рассудочную всеобщность понятия и за свою конкретную эмпирическую единичность; оно отрывает всеобщность от единичности и не соединяет их, потому что не видит их истинного и реального соотношения. Понятно, что его сопротивление бессильно изменить что-нибудь в истинном, т. е. спекулятивном, соотношении и положении дел; отношение всеобщего к особенному и единичному и обратно — единичного к особенному и всеобщему, не может зависеть от произвола и усмотрения того или иного субъективного сознания; заблуждение, в котором оно пребывает, и ложная точка зрения, на которой оно настаивает, не могут изъять «единичность» из жизни «всеобщности» или перевернуть божественный порядок мира. Истина не перестает быть

истиной оттого, что кто-нибудь утверждает нечто, ей противоречащее; абсолютная реальность не меняется оттого, что кто-нибудь, заблуждаясь, исповедует ложное. Однако задача философа, познавшего истину, состоит в том, чтобы привести уклоняющихся к признанию ее. И вот если изобразить экзотерически спекулятивное тождество «всеобщности» и «единичности», то *начало* пути каждый раз будет представлять из себя как бы некое «обращение Савла», после которого начинает развертываться истинное соотношение элементов.

Путь от всеобщего к единичному есть путь от менее определенного к более определенному; от менее содержательного к более содержательному; от более простого к более сложному; от более однообразного к более многообразному; от свернутого, потенциального единства к развернутому, актуальному единству во множестве.

Известно уже, что всеобщее, оторванное от особенного и единичного, есть неопределенная, бессодержательная абстракция, пустая всеобщность[I], которой противостоит живая «особенность»[II]. Мертвая «абстракция» и живая «конкретность» безнадежно оторваны друг от друга, и всеобщее остается «лишенным жизни, духа, красок и содержания»[III]. Абстракция, «пренебрегая» единичным и не спускаясь к нему, отворачивается от той «глубины», в которой понятие может обрести себя[IV] и оказывается бессильным постигнуть сущность жизни, духа, Бога и спекулятивного понятия[V]. Всеобщность становится все более поверхностной и бессодержательной[VI].

В этом плачевном состоянии всеобщее не может оставаться. Оно как бы опоминается и решает (entschliesst sich)[VII] приступить к самоопределению. Естественно, что на этом пути первым актом его является

[I] Кроме вышеприведенных ссылок ср., напр.: Glaub. 116.
[II] Ibidem.
[III] Log. III. 61.
[IV] Ср.: Log. III. 60.
[V] Ср.: Log. III. 61.
[VI] Ср.: Log. III. 60.
[VII] Rel. I. 183.

отрицание своего скудного и мертвенного содержания; оно относится к себе негативно, отрицает себя. С этого момента наступает конец формальному мышлению с его рассудочной ограниченностью: понятие обращено само на себя; в нем открылась спекулятивная самостоятельность и объективность; оно вступило на путь самодеятельности. Истинная всеобщность есть «творческая сила в качестве абсолютной негативности, которая относится к себе самой»[I]. Эта негативность *имманентна* всеобщему[II]. Понятие, прославленное своей формальной тождественностью, подвергает себя спекулятивному самоотрицанию, и акт этот *входит в самую сущность всеобщего*[III].

Самоотрицание всеобщего разделяет его на «А» и «не-А»: понятие *делит* себя[IV]. Возникает то состояние понятия, которое Гегель обозначает словом «Urteil» (собств. «суждение»): «перво-раздел» (Ur-teil)[V]. Всеобщее разделено на самостоятельные моменты[VI], не тождественные друг с другом[VII]; «нейтральное» оказывается «расторженным на дифферентные крайности»[VIII], но так, что противоположные стороны, созданные понятием в нем самом, остаются в его пределах: понятие развертывается в суждение, в «первораздел», содержащий «тотальность» своих определений[IX]. Всеобщее, оставаясь собою, разбивается на противоположные определения, подобно тому, как в «Наукоучении Фихте» Старшего «Абсолютное Я» разделилось в себе на враж-

---

[I] Log. III. 42.

[II] Recht. 41.

[III] Ср., напр.: Log. III. 37, 107, а также Log. II. 242; Log. III. 12, 39; Phän. 308.

[IV] Rel. I. 183.

[V] О таком понимании Urteil, в смысле «ursprüngliche Teilung», «Diremtion», «Entzweien», вообще «дифференциации» см.: Log. III. 68; Enc. I. 326, 374; Enc. II. 641; Enc. III. 355, 440, 469.

[VI] Log. III. 34, 34.

[VII] Enc. I. 326.

[VIII] Ср.: Enc. I. 374.

[IX] Ср.: Log. III. 65, 67.

дебные стороны «малого субъекта» (человека) и «природы». Спекулятивная мысль, этот субъект, творящий себя как объекта, получает форму *всеобщности, которая, сама себя различая*[I], *остается единством различенных сторон*[II].

Именно благодаря этому, т. е. благодаря единству различенного, всеобщее оказывается вступившим на путь *самоопределения*[III]. Первоначальная простота всеобщего, этого первого момента в понятии[IV], сменяется в первом же спекулятивном акте его осложнением и увеличением содержания; при этом содержание не только увеличивается, но дифференцируется и потому становится более определенным. Понятие как бы углубляется, уходит в себя[V], развертывает свое содержание, потенциально замершее на абстрактной высоте. В этом творческом самонаполнении оно не выходит из себя, ниоткуда извне ничего не получает[VI]: различение производится всеобщим в нем самом[VII] и определяется «всецело только им самим»[VIII].

Первая же негация придает всеобщему некую определенность: всеобщее становится *«определенным* всеобщим», или, что то же, «особенным»[IX]. «Особенность» (die Besonderheit) есть не что иное, как «определенная всеобщность»[X]. Иными словами, этот переход есть переход в *пределах самой всеобщности* от менее определенного состояния к более определенному состоянию[XI].

Отсюда уже выясняется ряд существенных черт. Если условиться, что всеобщее есть «родовое понятие», а особенное есть «видовое понятие», то неизбежно окажется,

---

I Log. III. 42, 44, 107, 120; Enc. III. 25 (Z).
II Ср.: Log. III. 335.
III Ср.: Log. III. 333, 334; Enc. III. 71.
IV Ср.: Log. III. 298.
V Ср., напр.: Log. III. 115.
VI Ср.: Log. III. 40.
VII Log. III. 42, 120.
VIII Log. III. 44.
IX Ср.: Log. III. 40, 43, 60.
X Log. III. 60.
XI Ср.: Log. III. 66, 87.

что видовое есть модификация родового, отличающаяся большей определенностью. Такое представление не чуждо и формальной логике, которая учит, что видовое понятие имеет все признаки родового плюс еще один или более специальных (от species) признаков. Точно так же наличность или присутствие «всеобщего» в «особенном», т. е. всех родовых признаков в содержании видового понятия, окажется приемлемым и для формально-логического мыслителя: содержание понятия А окажется налицо во всех подчиненных ему видах — АВ, АС, AD и т. д.; содержание понятия АВ будет также фигурировать во всех элементах своего объема — ABa, ABb, ABc и т. п. Напротив, учение о том, что «особенное» *содержится* во «всеобщем», что оно *создается* последним и что всеобщее не только мыслится в особенном, но *реально* составляет его внутреннюю субстанциальную сущность, — будет совершенно несвойственным формальной логике. А между тем Гегель определяет исследуемое отношение именно так. Всеобщее разложилось именно в своих пределах; поэтому особенное *возникло в нем* и остается в нем[I] как его атрибут. Всеобщее и особенное не нуждаются в том, чтобы только еще подходить друг к другу[II] как внешнее к внешнему[III]; особенное не есть нечто независимое[IV], подводимое[V] под родовую всеобщность; все эти представления формальны и ложны. Интуитивная мысль не исключает особенного[VI], но сама как объективная всеобщность творит его из себя, или, если угодно, полагает себя в него: всеобщее придает себе определенность, свойственную особенному[VII]; или иначе: особенное развивается из всеобщего[VIII] в направлении

[I] Log. I. 7; Log. III. 311, 328; Enc. III. 388; Recht. 40.

[II] «Nur erst hinzutreten, hinzukommen»: Glaub. 97; Rel. I. 183.

[III] Ср.: Glaub. 97, 97, 116; также: W. Beh. 414; Log. III. 40; Enc. I. 14.

[IV] W. Beh. 323.

[V] Log. I. 47.

[VI] Glaub. 64—65. Recht. 325.

[VII] Ср.: Enc. III. 357 (Z).

[VIII] Log. III. 40.

к большей определенности. При этом особенное, оставаясь в пределах всеобщего, не есть только «логически» подчиненный ему член его «объема»: это было бы отношением формального подведения, субсумирования одного абстрактного понятия под другое. Особенное входит не только в объем, но и в *содержание* всеобщего, ибо само есть член его содержания: *содержание всеобщего есть содержание всех особенных понятий, созданных им в себе.* Особенное есть, так сказать, кость от кости и кровь от крови всеобщего; однако оставаясь в его составе, оно подобно не отъединившемуся детищу, но ветви, имеющей жизнь только в связи с единым древом. Вот почему Гегель разъясняет, что бóльшую обширность, больший объем (weiterer Umfang) всеобщего отнюдь не следует понимать лишь в смысле бóльшей количественной распространенности его[I]; нет, это различие между всеобщим и особенным есть столь же *качественное,* сколь и *количественное*[II]; учение формальной логики о том, что содержание понятия тем меньше, чем больше его объем, отвергается принципиально и окончательно: *большему объему соответствует необходимо* и *большее содержание,* ибо последнее *включает* в себя содержание всех подчиненных видовых понятий. «Особенное» не имеет своего отдельного достояния, которое принадлежало бы ему и только ему; все содержательное богатство его принадлежит как таковое тому всеобщему, из недр которого оно было выращено. Поэтому чем более развита внутренняя жизнь всеобщего, чем дифференцированнее его содержание, чем больше особенных и единичных понятий оно создало в себе, тем обширнее его объем, но тем богаче eo ipso и его собственное содержание: ибо вся «логическая» спецификация его остается в его пределах. *Особенное входит во всеобщее как его живая часть.*

Естественно, что при таком порядке вещей всеобщее оказывается «целым», составленным из элементов

[I] Log. III. 58.
[II] Log. III. 58.

своего объема: «всеобщее, — говорит Гегель, — есть тотальность своих обособлений»[I].

Отсюда уже ясно, что «особенное» есть начало определенного различия: «das Unterschiedene, oder die Bestimmtheit»[II]. Ему свойственно иметь в себе содержательную определенность и отличаться от других особенных понятий[III]. Обособление (Besonderung) или дифференциация[IV] ведет к созданию множества разнообразных[V] и односторонних[VI] видовых понятий; они стоят друг к другу во внешнем отношении[VII], но суть одинаково лишь моменты единого понятия[VIII]. Они принадлежат к единой всеобщности[IX], входят в нее; «представляют» ее[X] каждая своим специфическим определением и, отличаясь друг от друга, *не отличны* от нее[XI].

Эта «неотличенность» особенного от всеобщего объясняется не только тем, что первое входит в живую ткань второго; но еще и тем, что второе составляет живую сущность первого. Опустившись в состояние специфической определенности, всеобщее отнюдь не меняется, но сохраняет себя (erhält sich)[XII] и остается тождественным[XIII], неомраченным и равным себе[XIV]. Родовое понятие сохраняется неизменным в своих видах[XV]; оно только как бы населяется различиями, которые само из себя создает[XVI]. Всеобщее входит в особенное как его

I Ср.: Log. III. 109, 167; Recht. 108, 112.
II Enc. I. 323; ср. также: Log. III. 56, 254, 255.
III Ср.: Log. III. 36.
IV Enc. I. 374.
V Ср.: Recht. 127.
VI Ср.: Enc. I. 383.
VII Ср.: Enc. I. 142; Log. III. 36, 43.
VIII Ср.: Enc. I. 325.
IX Log. III. 43.
X Ср.: Log. III. 43.
XI Ср.: Log. III. 43.
XII Log. III. 349.
XIII Enc. I. 323.
XIV Enc. I. 320.
XV См.: Log. III. 43.
XVI Ср.: Log. III. 43.

сущность[I]; особенное, со своей стороны, содержит его в себе (enthält)[II] и находит в нем свою субстанцию[III]. В результате этого взаимопроникновения между «всеобщим» и «особенным», т. е. между родовым целым и его видами-частями, обнаруживается единство[IV], более того — тождество[V]. Это отношение есть отношение абсолютного тождества[VI]; «всеобщность» сама по себе есть непосредственно как таковая «особенность» и знает себя как таковую (an und für sich selbst)[VII]; «особенное», со своей стороны, есть само «всеобщее»[VIII].

Это отношение Гегель сам выражает иногда так, что всеобщее «проникает», «пропитывает» (durchdringt) свои видовые части[IX]. Термин этот должен быть принят отнюдь не в переносном или образном смысле. *Субстанция проникает в свои атрибуты, пропитывает их и представляет из себя их целокупность*[X] — это представление не раз встречается у Гегеля и выражает его концепцию вполне точно. Отношение между всеобщим и его видами есть отношение *реального взаимопроникновения* или, по выражению Гегеля, *тождества*. Это тождество следует опять-таки понимать *не* формально-логически, но спекулятивно-реалистически, в смысле *существенного совпадения двух реальных величин*. Всеобщее, творчески создавая в себе через самоотрицание новое содержание, само, не меняясь, растворяется в нем; охватывает и включает его подобно тому, как дерево включает все свои ответвления; составляет субстанциальную сущность своих видов подобно тому, как реальное качество общей древесности составляет единую живую ткань своих ответвлений.

I Log. III. 46.
II Log. III. 43.
III Log. III. 43.
IV Glaub. 43; Recht. 325; 346.
V Skept. 109; Glaub. 44, 92, 117, 149—150; W. Beh. 400, 413.
VI Glaub. 97.
VII Log. III. 51.
VIII Log. III. 43.
IX Ср., напр.: Log. III. 181.
X Ср., напр.: Recht. 108.

В логике Гегеля строй понятий совмещает черты созерцательно-реальных отношений с чертами мыслительно-формальными: первые получают значение вторых, вторые истолковываются и построяются по способу первых.

Однако движение всеобщего не останавливается на создании особенного, но продолжается далее и нисходит к единичному. В общем, это нисхождение носит те же черты и приводит к аналогичным результатам; но не без осложнений.

В создании особенного обнаружилось, что всеобщее есть его сущность; но сущность самого всеобщего состоит, как уже выяснилось, в том, чтобы быть обращенным на себя в творческой негативности. Отсюда необходимость новой «рефлексии» и дальнейшей «второй» негации[I]. Особенное, имея в себе всеобщность, или, что то же, всеобщее в состоянии особенности, вновь обращается на себя[II] и совершает новое разъединение и определение. То, что было раз уже определено, определяется вновь; создается спецификация «специального» (от species), возникает «определенная определенность», т. е. единичность[III]. Нисходя на эту новую ступень в своем самотворчестве, понятие естественно получает бремя новых определений; образуется нижний ряд уже специфически определенных видовых смыслов: *единичных понятий*.

Единичное как последняя, низшая ступень в самоспецификации понятия является *противоположностью*[IV] *для соседних единичных образований и основой*[V] *для высших ступеней*. Единичное есть начало индивидуальности[VI], отъединения, противопоставления себя другому. Если дифференциация обнаруживалась уже в пределах особенного, то в сфере единичного она является необходимым условием бытия. Сфера единичного представляется множеством содержательно определенных смысловых фигураций, отдельных, не совпадающих между собой,

---

I Ср.: Log. III. 40.
II Ср.: Enc. I. 320.
III Ср.: Log. III. 60.
IV Ср.: Log. III. 56.
V Ср.: Log. III. 56; Enc. I. 323.
VI Log. III. 61.

стоящих друг *против* друга. Вступая в эту область, в царство единичного, предмет сам в себе как бы разбредается (auseinander gehen)[I] на множество самостоятельных с *виду* образований, сохраняющих, впрочем, *по существу* свою спекулятивную природу и, соответственно, свою связь между собою и с высшими ступенями ряда. Понятие ведет здесь жизнь многообразно раздельную; оно имеет множественную форму, и в этом разброде есть как бы «утрата себя самого»[II]. Каждый единичный смысл имеет свою определенность; он по-новому, своеобразно модифицирует и представляет развивающуюся сущность всеобщего. Единичность богата определениями: она полна живого красочного содержания[III], своеобразно сочетающегося в ней в единичную смысловую конкретность[IV].

Такова единичность сама по себе и в своем видимом отношении к другим единичностям. Однако ее истинную внутреннюю сущность открывает только ее сокровенная связь, во-первых, с высшими ступенями особенного и всеобщего, а во-вторых, с соседними единичными образованиями.

Единичное относится к особенному так, как особенное ко всеобщему. В сущности говоря, этим все сказано. Особенное есть по отношению к единичному «неопределенная определенность», или «всеобщая определенность»[V]; формальный логик предложил бы здесь термин «ближайшего родового понятия». Поэтому между особенным и единичным обнаруживаются те отношения, которые связывают спекулятивный род со спекулятивным видом. Негативной рефлексией на себя особенное отрицает себя, разлагается и опускается в состояние единичного. Оказывается, что одна наличность особенного полагает уже бытие единичного[VI] и что «осо-

[I] Log. III. 304.
[II] Ср.: Log. III. 51. 63.
[III] Ср.: Log. III. 61.
[IV] Ср.: Log. III. 63, 40.
[V] Ср.: Log. III. 87.
[VI] Ср.: Log. III. 60.

бенность» есть «столь же непосредственно сама по себе и для себя» «единичность», сколь непосредственно всеобщность была особенностью[I]. В особенном всеобщее и единичное находят своего посредника[II] и через него они вступают в контакт и соединение[III]. С другой стороны, единичное оказывается восприявшим в себя и содержащим в себе[IV] обе высшие формации: оно представляет ту *основу* (Grund[V], Grundlage[VI]), в которую углубились род и вид, которая приобщилась через них сущности и сама стала в результате этого субстанциальной[VII]. Всеобщее и особенное суть моменты или этапы в процессе образования единичного[VIII]; достижение последнего означает, что понятие развернуло свою жизнь в стройные кадры определенных, содержательных, конкретных и многообразных смысловых единичностей.

Естественно, однако, что эти кадры единичных смыслов связаны с особенным и всеобщим как с своей подлинной сущностью. Спускаясь в состояние единичности, всеобщее и особенное отнюдь не переходят во что-то другое, но полагают лишь то, что́ они *суть сами по себе* и для себя[IX]. Единичное, с одной стороны, остается в пределах особенного и, шире говоря, всеобщего: последнее, сохраняя свою природу в неизменном и тождественном виде, содержит в себе сферы особенного и единичного[X]. С другой стороны, единичное получает свои основные и существенные свойства от присутствия в нем всеобщего, начала субстанциальности[XI]. Вновь обнаруживается взаимопроникновение сфер[XII]: *всеобщее*

I Ср.: Log. III. 51.
II Ср.: Log. III. 87—88.
III Ср.: Log. III. 81.
IV Enc. I. 324.
V Log. III. 56; Enc. I. 323.
VI Enc. I. 324.
VII Enc. I. 324.
VIII Log. III. 60.
IX Ср.: Log. III. 60.
X Ср.: Enc. I. 323.
XI Ср., напр.: Enc. II. 640, 641.
XII Ср.: Phän. 310; Recht. 313.

и единичное проникаются взаимно друг другом через посредствующую инстанцию *особенного. Единичное есть живая часть всеобщего*; *всеобщее есть живая внутренняя сущность единичного.* Обычное учение о том, что всеобщее «присуще» (inhäriert) единичному, получает углубленное истолкование в смысле «реального, внутреннего присутствия» в чем-либо.. Раз что всеобщее стоит к единичному в отношении «Inhärenz», то единичное само есть всеобщее[I]. Точно так же обычное учение о том, что единичное подчинено (subsumiert) всеобщему, получает новое истолкование в смысле «вхождения в состав» чего-либо. Раз что всеобщее стоит к единичному в отношении «Subsumtion», то оно включает его в себя, становится им, само есть единичное[II]. Все единичности входят в объем всеобщего, но не в «формально-логический» объем, а в спекулятивно-реальный. Все определения единичных смыслов суть определения самого охватывающего и включающего их всеобщего. Единичное проникнуто всеобщим, а всеобщее проникнуто единичным: так ветки и листья составляют дерево и сами получают от него свои живые существенные соки.

И вот обнаруживается, что традиционная противоположность между всеобщим и единичным есть нечто кажущееся[III]. Истина в том, что обе стороны соединяются[IV], и сущность разумности состоит во взаимопроникающем единстве единичного и всеобщего[V]. Здесь налицо настоящее совпадение, непосредственное спекулятивное тождество[VI]. «Единичное» как совокупность смысловых единичностей представляет из себя целокупность, тотальность понятия[VII], весь объем его содержа-

---

[I] Log. III. 144.

[II] Log. III. 144; к этому ср.: Enc. III. 410, 412, где резко осуждается обычное формально-логическое понимание субсумирования.

[III] Log. III. 12— 13; ср. также: Phän. 110.

[IV] Ср.: Ph. G. 29—30.

[V] Ср.: Enc. II. 640, 641; Recht. 313.

[VI] Ср.: Log. III. 12, 155 и др.

[VII] Ср.: Log. III. 12; Enc. I. 320.

ния, т. е. самоё всеобщность; и наоборот. Понять и выговорить всеобщее — значит eo ipso понять и выговорить единичное; и обратно[I]. Истинное спекулятивное всеобщее есть непосредственно тем самым особенность и единичность[II]: оно пропитывает особенность и в ней и вместе с ней оказывается единичностью[III]. Поэтому если можно принять, что всеобщее характеризуется как тождество, особенное — как различие, а единичное — как противоположность и основа[IV], то лишь с тем существенным добавлением, что особенное и единичное содержатся во всеобщем[V], т. е. что *тождество содержит в себе различие и противоположность,* или иными словами, что *тождество есть живая сущность различия и противоположности:* так, диалектика есть подлинный modus vivendi спекулятивной мысли, связывающий воедино все множество единичных образований.

Вследствие такого тождества именно благодаря тому, что всеобщность составляет сущность каждой единичности, последняя получает ее основные свойства и черты. Не говоря уже о том, что единичность живет всегда в элементе мысли и сама есть мысль; всеобщее сообщает ей способность к саморефлексии, самоотрицанию и самодеятельности. Единичность есть, согласно этому, не что иное, как негативное единство, вступающее в отношение с самим собой[VI]; она возвращается к себе, отрицает себя[VII] и через это получает способность к обновлению и воспроизведению (Reproduktion)[VIII] своего содержания и своих определений. Единичность есть поэтому начало творческое, самодеятельное, действующее в себе и на себя самое[IX]. Эта самодеятельность,

---

[I] Log. III. 12—13.
[II] Log. III. 42.
[III] Log. III. 181.
[IV] Log. III. 56; Enc. I. 323.
[V] Enc. I. 323.
[VI] Ср.: Log. III. 51, 60, 123, 165.
[VII] Ср.: Log. III. 14, 88.
[VIII] Ср.: Log. III. 254, 255.
[IX] Enc. I. 320.

берущая свое начало в самоотрицании и движущаяся к обогащению себя новыми определениями, есть принцип и сущность всяческой *жизни*. Вот почему Гегель говорит, что все живое есть тождество всеобщего и особенного[I], подразумевая включенность единичности в особенность; «жизнь, — так выражает он эту мысль иначе, — есть абсолютная всеобщность»[II], т. е. всеобщность, слившаяся с единичностью, очистившаяся от противопоставления ей[III] и т. д.

Нетрудно понять, что́ представляет из себя эта низшая ступень Понятия, именуемая «единичным». Это есть *индивидуально определенный фрагмент* (или, как впоследствии выяснится, *«о́рган»*) *единой смысловой субстанции*. Каждое ens[60], имеющее внутреннюю содержательную определенность, есть единичность, состоящая «качественно» из атрибутов субстанции и включенная «количественно» в ее всеобъемлющий состав. Отсюда само собой вытекает, что никакой единичности, оторванной от всеобщности, не существует в мире, точно так же, как не существует и всеобщности, оторванной от единичности; эти абстрактные формации обретаются только среди иллюзий эмпирически ограниченного и упорствующего сознания. Но так как в спекулятивном, т. е. единственно реальном и абсолютно реальном мире, *все движется к максимальной содержательной определенности*, то процесс, совершаемый понятием от всеобщего к единичному, есть прототип всякого спекулятивного движения. Состояние «спекулятивной единичности» есть всегда высшее состояние Понятия. При этом его следует представлять себе для полноты картины не только как одну отдельную единичность, как один определенный фрагмент субстанции, включенный в нее и включающий ее в себя, но как целое множество, целую систему индивидуально определенных единичностей, *рассудочно* фиксируемых в виде «отдельных фрагментов реальности», но *по существу* стоящих в спекулятивной сращенности

[I] Ср.: W. Beh. 414, 415, 419, 420.

[II] Ср.: Log. III. 247.

[III] Ср.: Phän. 110.

со всеобщим. При таком понимании учение о всеобщем действительно разъясняет отношение Бога к его модусам и государства к личности. Ибо Бог есть Всеобщее, а фрагменты мира единичны; и государство есть Всеобщее, а человеческая личность единична. Спекулятивная наука, обнаруживая тождество всеобщего и единичного, раскрывает сущность космического, и в частности, социально-политического состояния.

Все это станет еще яснее и нагляднее, если пройти мысленно тот же путь в обратном направлении: от единичного ко всеобщему. Если путь вниз начинался с абстрактной всеобщности, оторванной от особенного и единичного, и вел к ее самопогружению в содержание, к сращению ее с единичностью, то путь вверх начинается с абстрактной единичности, оторванной от особенного и всеобщего, и ведет к ее самоподъятию и включению в высшие сферы, к сращению ее со всеобщностью.

Единичность сама по себе, в качестве начала отъединения, спецификации и противоположения, есть нечто, тяготеющее не только к обособлению от других единичностей, но и к противопоставлению себя высшим ступеням понятия. В отрыве от особенного и всеобщего, уединенная и замкнутая, единичность оказывается чем-то «ограниченным»[I], лишенным живых связей, какой-то «недействительной и бессильной самостью» (Selbst)[II]. Взятая сама по себе, она есть часть[III], не признающая себя частью; продукт[IV], не желающий знать о своей созданности; она подобна бродяге, не помнящему родства, и думает в этом виде предпринять самоутверждение. Однако именно в этом состоянии она искажает свою истинную сущность и «не соответствует своему понятию»; такое несоответствие, такая ограниченность ее бытия делает ее *конечною* и ведет ее к гибели[V]. Единичность, утверждающая свою независимость от всеобщего,

---

[I] Ср., напр.: Nohl. 293.

[II] Ср.: Phän. 363.

[III] Ср.: Glaub. 17; W. Beh. 330, 341, 381, 385.

[IV] Enc. I. 374.

[V] Ср.: Enc. I. 385.

есть принцип произвола и зла[I]. Все обилие ее определений не может ее спасти, ибо оторванность от субстанциальной жизни лишает ее внутреннего средоточия и закономерности в саморазвитии. Ей грозит, подобно эмпирической вещи, тщета и распыление.

В таком состоянии самообольщенного ничтожества единичность не может оставаться: она должна обратиться на себя с глубоким неудовлетворением, отринуть себя и возродиться из этой негации к субстанциальной жизни. Самоотрицание ведет ее к разделению ее конкретной[II] природы на составные элементы и к подведению их под особенные, видовые понятия; однако в этих «суждениях», открывающих, что «единичное» есть «особенное»[III], совершается не простое подведение (Subsumtion), но своеобразное *расширение* («Erweiterung»)[IV] единичного до особенного. Единичное, превратившееся через самонегацию в живую спекулятивно-смысловую величину, убеждается, что его определения не суть проявления его специфической, своеобразной ограниченности, но фрагменты более широких смысловых реальностей; каждое определение его предстает для него в живой связи, в непосредственном единстве с качественно тождественным, но более обширным смысловым образованием — «особенным»; единичное открывает особенное в себе и находит себя в особенном. Особенное *пронизывает* его так, как существенная ткань проникает свой единичный фрагмент; особенное в то же время *включает* его и наряду с ним еще другие многие модификации той же природы. Единичность убеждается, что *она есть особенное,* что она образует вместе с другими подобными ей единичностями обширное поле «единичного», составляющего все «содержание» и весь «реальный объем» особенного. *Единичное входит в особенное как его живая часть*; *особенное входит в единичное как его живая сущность.*

[I] Ср.: Recht. 184, 185.

[II] Ср., напр.: Log. III. 63: «Concretes, Inhalt, Einzelnes».

[III] Ср., напр.: Log. III. 87, 89.

[IV] Log. III. 89.

Это движение самоотрицания и подъема[I] есть по существу восхождение единичного к Духу[II], процесс его одухотворения[III]. Раз начавшись, он увлекает единичное далее и возводит его ко всеобщему, к осознанию своей связи, своего единства, своего *тождества с* ним. Этот путь есть для единичности путь отречения (Entsagung) и самопожертвования (Aufopferung)[IV]; в качестве оторванного, неподвижного, «прочного»[V] начала она перестает существовать и в этой смерти своей находит свою сущность, становится своим понятием, сливается и отождествляется со всеобщим[VI]. Единичность убеждается в том, что всеобщность есть ее истина[VII] и что она сама в своей жизни и в исполнении своего дела бессознательно осуществляла некоторое всеобщее дело[VIII]. В этом самопознании единичность признает, что она как особая смысловая фигурация входит в объем всеобщего и что содержание ее, вся совокупность ее определений есть фрагмент основного и единого, субстанциального содержания всеобщности; иными словами, что *единичное входит во всеобщее как его живая часть*; *а всеобщее входит в единичное как его живая сущность.*

В таком тождественном слиянии со всеобщим все единичное как нечто самостоятельное и независимое перестает существовать: оно без остатка вобралось в субстанцию всеобщего; оно «разрешается» (auflösen)[IX] последним в его жизненном процессе. Всеобщее «подъемлет» (aufheben)[X] всякую единичность, что по терминологии Гегеля означает: «отрицает ее в ее мнимой самостоятельности, но сохраняет ее в меру ее истинности, вклю-

---

I Ср.: Log. III. 75.
II Log. III. 270.
III Enc. III. 133. (Z).
IV Phän. 390, 397.
V W. Beh. 384.
VI Ср.: W. Beh. 370.
VII Ср.: Recht. 161.
VIII Ср.: Phän. 266.
IX Ср.: Phän. 548; Log. III. 99. Ср. к этому: Rel. I. 268.
X Ср.: Phän. 390; Recht. 59.

чая в высшее соединение». Это отношение подъятия, совпадающее с отношением «истины», возможно здесь именно потому, что всеобщность есть объективная сущность всего единичного, всякого индивидуального образования[I], сущность, по отношению к которой невозможно никакое сопротивление[II].

Это отношение можно выразить еще так, что единичность, подъятая во Всеобщее, получает способности Всеобщего, а Всеобщность, спустившаяся к единичному, получает черты единичного. Единичность пронизана мыслью, сама есть спекулятивная мысль; она живет самоотрицанием[III]; она причастна абстрактности[IV]; она есть нечто, внутренне субстанциальное. Всеобщность наполнена содержанием, сама есть *все* возможное содержание; она есть живая, конкретная[V] Всеобщность, или живая, всеобъемлющая субстанция. Единичное, растворяясь во Всеобщем, впитывает в себя и усваивает себе *даже* все его содержание; но такое высшее слияние доступно, впрочем, только интеллигенции[61] [VI] или человеческому разуму. Всеобщее, со своей стороны, включает в себя даже тяготение единичности к одинокому, исключительному самоутверждению; такое самоутверждение доступно, конечно, только высшей спекулятивной Всеобщности, которая совпадает с Субстанцией.

Так слагается строй отношений между Всеобщим, особенным и единичным. Всеобщее есть «свободное равенство с самим собою в своей определенности»[VII]; особенное есть «определенность, в которой Всеобщее остается неомраченным, равным самому себе»[VIII]; единичное есть «рефлексия определенностей Всеобщего и

[I] Ср.: Glaub. 7; Phän. 136, 229; Log. III. 187.

[II] Ср.: Log. III. 187.

[III] Ср., напр.: Log. III. 14, 51.

[IV] Ср. не совсем удачную формулу об абстракции как «душе единичности»: Log. III. 63.

[V] Ср., напр.: Log. III. 63; Enc. I. 374.

[VI] Ср.: W. Beh. 394.

[VII] Enc. I. 320.

[VIII] Enc. I. 320.

особенного в себе, негативное единство с собою, определенное само по себе и для себя и в то же время тождественное с собою или Всеобщее»[I]. Все эти три ступени вместе образуют единое целое, объятое или «поятое» воедино, т. е. Понятие[II]. Но, строго говоря, с эзотерической точки зрения, никаких особых самостоятельных ступеней *нет:* единичное проникнуто Всеобщим и включено в него; Всеобщее охватывает единичное и составляет его внутреннюю субстанциальную природу. В таком непосредственном тождестве они и представляют из себя единое «поятие», или «род» (Gattung)[III], т. е. само Понятие.

«Род» не совпадает, конечно, с обычным «родовым понятием»: он «содержит в своей субстанциальной зрелости все единичные определения в разрешенном виде»[IV]. Он есть «всеобщность видов»[V], их «имманентное и конкретное единство»[VI]; он представляет из себя такую Всеобщность, которая наполнена содержанием всех различных крайностей[VII]. Род есть «*конкретная* всеобщность»[VIII].

Далее, он не есть ирреальный продукт субъективной мысли, но реальная, *объективно сущая* величина. Эта реальная всеобщность есть *сущность* всякой действительности[IX]; она объективна и существенна как в душевном, так и в телесном[X]; она есть внутренняя при-

---

I Enc. I. 320.

II Enc. I. 320.

III Ср.: Log. III. 149, 155. Иногда Гегель в ущерб единству и устойчивости терминологии разумеет под «Gattung» всеобщность, не впитавшую в себя подчиненную сферу; это может сильно затруднить читателя. Напр.: Enc. I. 341.

IV Log. III. 99; ср.: Log. III. 167.

V Log. III. 106; ср.: Log. III. 162; Enc. I. 394.

VI Log. III. 106.

VII Ср.: Log. III. 160.

VIII Log. III. 105; Enc. I. 340; Enc. II. 639; Enc. III. 334 (Z); ср. еще: Log. I. 7; Log. III. 40, 78, 99, 107, 108, 114; Enc. I. 66, 117, 118, 126, 374; Enc. III. 71 (Z), 427; Recht. 41, 43, 59, 64; 5 Rec. 213.

IX Ср.: Phän. 50.

X Ср.: Log. III. 187.

рода вещи, сущая сама по себе и для себя[I]; она есть «проникающая имманентная сущность объектов»[II]. Род есть *«объективная* всеобщность»[III].

Наконец, эта Всеобщность в качестве самой спекулятивной мысли, с которою она совпадает, есть сама абсолютная реальность, или, что то же, единая субстанция. Род есть *«субстанциальная* всеобщность»[IV].

Понятно, что род, или, что то же, спекулятивная Всеобщность, получает форму *целого,* «тотальности»[V]. Все «особенное» и все «единичное» включено в него; он состоит как бы из «частичных» смыслов, составляя их. Род есть конкретная, объективная, субстанциальная тотальность, в высшей степени богатая определениями[VI]; он включает в себя *все* реальное; и ничто не может избегнуть[VII] этой включенности. Спекулятивная Всеобщность есть нечто вездесущее[VIII] и всеохватывающее. Род есть некий всеобъемлющий «пан»; вне его нет ничего. Именно поэтому Всеобщее бесконечно истинной бесконечностью; не имея ничего вне себя, оно *ничем не ограничено*; то, что ограничено и конечно, то не всеобще[IX]. В спекулятивной Всеобщности «снято всякое ограничение»[X]; все что *есть,* есть *в ней.* Поэтому она может *свободно* самоопределяться[XI], развиваясь изнутри и развертывая свое богатство[XII]. Всеобщность в этом внутреннем, центростремительном творчестве своем есть

[I] Ср.: Log. III. 100, 160.

[II] Log. III. 195; ср. 202; Phän. 136.

[III] Log. III. 99, 155, 156, 159, 160.

[IV] Log. III. 106, 162; Enc. I. 394; ср.: Log. III. 167; Enc. I. 340; Enc. II. 640, 641; Recht. 59.

[V] Ср., напр.: Log. III. 40, 44, 49, 109, 166, 167, 334; Enc I. 341, 342, 360; Recht. 108, 112; 5 Rec. 213.

[VI] Ср.: Log. III. 334; Log. III. 37.

[VII] Ср.: Enc. I. 36.

[VIII] «allgegenwärtig»: Phän. 126; Enc. II. 153, 269; Enc. III. 52.

[IX] Ср.: Skept. 103.

[X] Ср.: Recht. 59.

[XI] Ср.: Log. III. 42, а также: Log. III. 40, 43, 44, 333, 334; Enc. III. 71; Recht. 56.

[XII] Log. III. 349.

сама бесконечность[I], совершенствующая себя в своем круговом движении.

Понятно, далее, почему Гегель характеризует спекулятивную Всеобщность как «свободную силу»[II]. Всеобщее есть творческая сила, не страшащаяся самоотрицания[III] и создающая через него всякое содержание; в качестве субстанции она есть *«абсолютная* сила»[IV] по отношению к своим акциденциям и определениям. Спекулятивная Всеобщность в отдельных сферах и представителях своих является в виде целого ряда «невесомых» (imponderable), нематериальных «деятелей» (Agenten), которые пронизывают и «проникают бессознательным образом» людей и вещи и «осуществляют в них свое значение»[V]. Ничто не может сопротивляться этим силам; ибо они *существенны*, а все прочее перед ними несущественно[VI]. Такими сообщающими себя[VII] духовными силами являются в разных сферах бытия: законы, нравы, разумные представления вообще (в сфере духа), движение, теплота, магнетизм, электричество (в сфере природы)[VIII]; свободные от материальности, эти силы только на ступени «единичного» получают определение «материальности»[IX] и все вместе в качестве «особенных всеобщностей» несут в себе дыхание единого духа, единой всеобщей субстанции.

Тому, кто даст себе труд углубиться в понимание всех этих определений, формулирующих точку зрения спекулятивной философии, сущность Всеобщего предстанет в той непосредственной простоте, в какой она предносилась самому Гегелю. Природа Всеобщего состоит в том, чтобы быть самим собою и в то же время своим инобытием[X]. Оно как бы преодолевает и захваты-

---

I Ср.: W. Beh. 343, 355; Recht. 41. 73.
II Ср.: Log. I. 39.
III Ср.: Log. III. 42.
IV Enc. III. 104.
V «Sich in ihnen geltend machen»: Log. III. 187—188.
VI «ein Unwesentliches»: Log. III. 187—188.
VII «mitteilbare»: Log. III. 187— 188; ср.: Log. III. 349.
VIII Log. III. 187— 188.
IX Log. III. 187— 188.
X «sein Anderes»: Enc. I. 36; ср.: Log. III. 259, 261.

вает[I] всякое «инобытие» и образует с ним единство[II]; ничто не может избегнуть этой участи[III]: Всеобщее проникает во все, проходит[IV] через все, не зная границ и не позволяя прерывать свою деятельность[V]. Оно представляет из себя единую субстанциальную непрерывность и сплошность[VI], которая угашает[VII] в «непреодолимой эластичности своего единства»[VIII] всю видимую разрозненность и многообразие деятельных начал. Поэтому Всеобщее, будучи с виду в «другом», на самом деле остается самим собою; оно не переходит ни во что «другое»[IX] и не насилует чужую природу[X], растворяя ее в себе, впитывая ее, усвояя и ассимилируя до полного слияния в тождество. Оно беспрепятственно[XI] вживается во всякое, с виду чуждое ему, многообразие, живет в нем[XII] и в то же время остается всецело равным себе[XIII], тождественным с собою[XIV] и неизменным по существу.

Таким образом, Всеобщее, непрерывно и неомраченно продолжая себя через всякое содержание, обнаруживает способность к «бессмертному самоподдержанию»[XV]. Имея перед собою какое-либо «инобытие» или «различие», оно знает, что оно, само Всеобщее, составляет сущность этого другого; и потому оно *относится к другому так, как к самому себе*: Всеобщее есть *любовь,*

I «übergreift. Ср.: Log. I. 48; Log. III. 39; Enc. III. 53 (Z); Enc. III. 353.

II Ср.: Enc. III. 353; Log. III. 104.

III Enc. I. 36.

IV Ср.: Phän. 209; Log. III. 118; Enc. III. 275 (Z).

V Enc. III. 275 (Z); Rel. I. 53.

VI «Kontinuum»: Phän. 389, 504, 506; Log. III. 38—39, 292, 293.

VII «auslöscht»: Phän. 548.

VIII Phän. 548.

IX Ср.: Log. III. 42, 60.

X Log. III. 39.

XI «ungehindert»: Log. III. 38.

XII «inwohnt: Log. III. 38—39.

XIII Log. III. 12, 14, 38—39, 46, 218; Enc. I. 320.

XIV Log. II. 242; Log. III. 36; Enc. I. 323; Recht. 41.

XV Log. III. 38—39.

свобода в любви[I]. И потому оно может быть названо также *«безграничным блаженством»*[II].

Отсюда проистекает и *простота* Всеобщего. Жизнь его слагается с высокой внутренней целесообразностью[III]. Род есть *органическая* Всеобщность[IV], прогрессивно развертывающая себя самое как всеобъемлющее единство. Это органическое развитие обнаруживает в результате, что Всеобщность есть единое *все,* в котором «снято» всякое обособленное существование. Поэтому, обретая во всем *только себя*, Всеобщее относится *только к себе*; вся его сложность, вся его полнота[V] и богатство[VI] уживаются с величайшей *простотой*[VII] и *непосредственностью*[VIII]. И в этом обнаруживается с величайшей наглядностью, что истинная Всеобщность есть сама *спекулятивная мысль*, или *абсолютная Субстанция*. Жизнь ее цельна и спокойна[IX]; она подобна органическому, всепреисполняющему творческому трепету[X].

Таков характер и таково значение истинной[XI] Всеобщности. В качестве спекулятивной мысли она со всеми своими свойствами есть столь же объект, проникающий и охватывающий субъекта[XII], сколь сам субъект, преодолевающий и захватывающий всякий объект и заключающий его в себе так, как чистая форма заключает свое содержание[XIII]. Это означает на языке обыденного понимания, что жить в формах Всеобщего свойственно не

I «freie Liebe»: Log. III. 39—40.

II «schrankenlose Seligkeit»: Log. III. 39—40.

III Phän. 199, 200, 201; Enc. I. 117, 118. См. главу седьмую.

IV Phän. 221; ср.: 209, 446.

V Log. III. 160.

VI Log. III. 37. См. главу седьмую.

VII Ср., напр.: Log. III. 37, 37, 108, 160, 166, 332, 345.

VIII Ср.: Log. III. 46, 166, 332, 333, 335; Enc. III. 353.

IX Ср.: Log. III. 39.

X «in sich selbst erzittern»: Log. III. 253.

XI Ср.: Phän. 56; Log. I. 48; Log. III. 42; Enc. I. 126, 390; Enc. III. 353, 357 (Z).

XII См. главу третью.

XIII Ср.: Enc. III. 286—287.

только познаваемой сущности мира и души, но и познающему разуму: разум, живя по свойственному ему самому способу, сливается с познаваемым предметом («природой», «душой», «государством», «искусством»), который живет тем же самым способом; ибо сущность субъекта есть спекулятивная мысль и сущность объекта есть тоже спекулятивная мысль. Смысл познает сам себя; Всеобщее реально и «само по себе», и «для себя»[I]. В таком значении Всеобщее абсолютно: Дух восходит к свету своей мысли[II], он есть *знающий* Дух и в самой истинной сущности своей — «абсолютный Дух»[III].

В этом-то элементе живет и движется все сущее и вся философия[IV]. Философия искони направлена на Всеобщность, творящую себя в мысли, и существует или в процессе самопознания, происходящем в Понятии, или в завершенном покое состоявшейся познанности; нормально и в том, и в другом.

В этой жизни своей Всеобщее имеет свой особый, имманентный ему ритм «движения» и свою абсолютную «цель». Этот ритм есть *диалектика*; эта цель есть *спекулятивная конкретность*.

[I] Ср.: Log. III. 97—98, 117, 159, 181, 187; Recht. 59; Ph. G. 29—30.

[II] Log. I. 148.

[III] Phän. 418.

[IV] Ср. напр.: Phän. 3.

Глава шестая

ДИАЛЕКТИКА

Понятию как таковому свойственна некая внутренняя диалектика: ему свойственно становиться во «внутреннее противоречие» с самим собою, разделяться на новые понятия, исключающие друг друга. В этом его универсальное, основное и специфическое свойство: нет понятия, которое не таило бы в себе своего собственного «противоречия»; нет понятия, которое не распадалось бы в самом себе на взаимно «отрицающие» друг друга образования. И это свойство понятия не только не отзывается гибельно на познании и на философии, но, наоборот, служит к их утверждению и расцвету.

Согласно этому, задача философии состоит, по-видимому, не в том, чтобы бороться с противоречиями и преодолевать их, но в том, чтобы отыскивать их и пребывать в них. «Логическое противоречие» — это чуть ли не сущность всей философии. Находить его, утверждать его и культивировать; обнаруживать во всем это своеобразное внутреннее разложение и познавательно наслаждаться им — вот дело «истинного философа». Неспособный к этому не способен к философии и к научному познанию. «Заслуга» Гегеля в том, что он открыл и навсегда утвердил эту «диалектическую природу философии».

Долгое время считалось, что в этом и состоит самое важное «открытие» Гегеля; мало того, что чуть ли не вся сущность его учения сводится к культивированию логических противоречий. И доселе можно найти иногда мыслителя, поверхностно плененного этой своеобразной эстетикой «противоречия»: ему «нравится» эта прихотливая и все же закономерная игра в разложение мысли, а в лице Гегеля он пытается найти себе собрата по бесплодному философствованию.

Вопреки этому необходимо установить, что «диалектика» не есть ни главное содержание, ни высшее достижение философии Гегеля; и что «отыскивание и культивирование логических противоречий» никогда не будет делом его истинного последователя.

Диалектическое состояние понятия было не придумано Гегелем, а интуитивно усмотрено им в самой природе познаваемого предмета. Не он «открыл его», случайно натолкнувшись на его проявление, а оно «открылось ему» в том систематическом спекулятивном созерцании, которое утратило характер дурной субъективности и эмпирического произвола. Мысль, слившаяся с созерцанием, но не переставшая быть мыслью; и созерцание, пропитавшее собою мысль, но не утратившее своих даров, открыли ему доступ к тому предмету, который обнаружил в себе «внутреннюю противоречивость». Та структура познавательного акта, которая была им выработана и усвоена, с необходимостью привела его к «усмотрению» диалектики.

Можно с уверенностью сказать, что это «объективное открытие», впервые состоявшееся перед его умственным взором, повергло его самого в смущение и замешательство; что систематическое повторение распада вызывало в душе его не раз состояние мучительной затрудненности и пробуждало в нем величайшее, страдающее напряжение духа, направленное к преодолению открывшегося противоречия. И то, что выводило его из этого состояния, было всегда новое «объективное открытие», свидетельствовавшее о том, что в самом предмете противоречие *уже* преодолевается и вот — преодолено.

Гегель никогда не испытывал диалектику как «субъективную» или, тем более, «произвольную» *игру понятиями*. То, что усматривалось им в мысли как «негативное», поднимало его мыслящий дух на высоту *трагического* опыта и давало ему чувство приобщенности к *космическому страданию*. Он не раз говорит о «страдании», о «бесконечном страдании» самого предмета[1], борющегося с собою в этих «противоречиях»; он настаивает на

[1] Ср.: Enc. III. 25, 451.

том «сосредоточенно-серьезном, мучительном, терпеливом труде»[I], который выполняется Понятием в его развитии и который должен быть адекватно воспроизведен познающей душою.

И действительно, нет сомнения, что ищущий ум, сосредоточенно страдающий в поисках истины, испытает на себе то веяние безумия, которое коснулось Гегеля в эпоху первого открытия. Когда мысль, еще привыкшая к рассудочным категориям, впервые приобщается спекулятивному созерцанию и пред ее духовным оком развертывается «негативная» сторона диалектики; когда прочные и «зафиксированные мнением» понятия начинают разлагаться и «исчезать»[II]; когда «конечные определения» начинают «сами сниматься и переходить»[III]; когда «противоречивые понятия» начинают «сами себя уничтожать»[IV], и в этом «всеобщем разложении»[V] начинают «колебаться»[VI] самые достоверные содержания; когда, наконец «извращение всех понятий и реальностей»[VII] и их «разрешение в ничто»[VIII] охватывает *весь* объем мыслимого, и «фурия исчезновения»[IX] воцаряется над миром предметов; тогда душа человека, приобщившаяся истине, но остановившаяся в смущении, действительно испытывает ужас при виде гибнущего «разума».

Все «разумное» утрачивает свою форму. Все понятия колеблются и шатаются, как опьяневшие вакханты[X]. Все истины разрешаются в какой-то «всеобщий обман»[XI] и философия начинает «в бесстыдстве» выговаривать этот

I Ср.: Phän. 15.

II Phän. 33.

III Ср.: Enc. I. 151.

IV Ср.: Phän. 104.

V «allgemeine Auflösung»: Phän. 136.

VI «wankend geworden»: Phän. 150.

VII «Verkehrung»: Phän. 393—394.

VIII «in nichts auflöst»: Log. I. 7, 30—31.

IX «Furie des Verschwindens»: Phän. 445.

X Ср.: Phän. 37.

XI «der allgemeine Betrug»: Phän. 393. «Schamlosigkeit»: Phän. 393.

обман как высшую, предметную истину. Предмет, овладевший мыслью и наполнивший ее своим содержанием, творит в ней тот музыкальный хаос сумасшедшего скрипача[I], за безумным смятением которого слух не научился еще узнавать мелодию нового, высшего откровения.

Впоследствии, уже на высшей ступени познания, душа человека убеждается в том, что в этом процессе замешательства погибал не разум, а *рассудок* и что эта гибель рассудка была не гибель, а обновление и перерождение. Мысль убеждается в том, что «диалектика» — не «иллюзия» и не «сумасшествие», а подлинное состояние самого предмета; что она не «придумана» субъектом, а открылась в объекте; что она совершается в объекте и тогда, когда субъект о ней не подозревает; словом, что диалектика есть *объективное состояние*.

Все это можно выразить так, что диалектическое изменение понятия было постигнуто Гегелем в интуитивном мышлении и что поэтому оно может быть постигнуто и проверено только самостоятельною, но конгениальною интуитивною мыслью. Диалектическое изменение понятия бесплодно «доказывать»; его необходимо *показать* умственному оку. Диалектику не стоит «опровергать»; необходимо интуитивно узреть ее, а затем аналитически вскрыть познающий акт и познаваемый предмет. Бесплодно и безнадежно было бы «критиковать» диалектику, не пережив ее в интуитивном ви́дении: научная философия может твориться только *предметно*. Недостаточно было бы «описывать» диалектический процесс, не вскрывая путей, ведущих к его постижению: понимающий не только понимает, но *умеет* понимать и объяснять. И только *предметное овладение* и *владеющее умение* творит по праву критическое отвержение.

Итак, по методу *своего философствования* Гегель должен быть признан не «диалектиком», а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем. Если под «методом» разуметь «вид и способ» познания[II], субъективно осуществляемый философом, то Гегеля можно признать «диалектиком» только при совершенно внеш-

---

[I] «Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers»: Phän. 393, 394.

[II] Ср.: Log. III. 329, 330.

нем, рассудочном подходе. Он не «ищет» противоречия в понятиях и не «старается» их потом примирить; он не мыслит «аналитически», а потом «синтетически». Он все время сосредоточенно созерцает и напряженно описывает изменения, совершающиеся в *самом предмете*: он созерцает мыслью. В этом его «субъективный» способ познания. Это не он практикует «диалектику», а *предмет*.

Поэтому диалектика есть не метод человеческого субъекта, прилагаемый или применяемый к предмету; но прежде всего *метод познаваемого объекта*. Он принадлежит объекту самостоятельно; но в процессе познания он наполняет собою и душу познающего субъекта, овладевает ею, осуществляет себя и в ней и в результате становится методом как объекта, так и субъекта. В познании душа человека начинает жить «диалектически» лишь потому, что *так живет предмет*; лишь постольку, поскольку сам предмет так живет; лишь так, как это делается в предмете. Можно было бы сказать, что душа получает от предмета «диалектическую инфекцию», если бы это описание не было слишком поверхностно. Вернее было бы сказать: диалектика как *ритм предмета изживает себя* в силах и средствах человеческой души, когда она поднимается до адекватного мышления.

Гегель не устает описывать диалектику как *объективный ритм предмета*.

То, что совершается в этом процессе, есть «собственная имманентная деятельность мысли»[I], «имманентное развитие понятия»[II], внутреннее, самобытное «становление содержания»[III]. Метод есть «движение самого понятия»[IV], его «собственное» последовательное самоопределение[V]; то, что движется, есть «природа» самого содержания[VI], и та негативность, которая вызывает это

[I] Log. I. 10.

[II] Log. I. 7, 245.

[III] «einheimisches Werden des Inhalts»: Phän. 45.

[IV] Log III. 330.

[V] «Fortbestimmung»: Log. I. 43; «immanentes Fortschreiten»: Recht. 65.

[VI] Log. I. 7; Enc. I. 17.

движение, скрывается в самом понятии[I], есть его «собственная негативность»[II]. Все, что происходит в этом процессе, — «запинание»[III], «различение»[IV], «негация»[V], «отталкивание от себя»[VI], «выхождение»[VII], «отношение к себе»[VIII], «рефлексия»[IX], «ухождение в себя»[X], «углубление»[XI], — весь этот процесс «движения» и «самодвижения», все это «развертывание»[XII] и восходящее, прогрессивное творчество[XIII] есть живая деятельность самого объективно-сущего понятия. Все это есть его «собственная диалектика»[XIV].

Эта диалектика не есть притом одна пустая форма в отвлечении от содержания[XV]; она *не* существует «вне предмета» и «не отлична от его собственного становления»[XVI]. Это есть не «метод-способ», но *метод-жизнь,* метод-осуществление. Диалектикою следует называть сразу *путь* движения, и *самое это движение,* и то, *что* движется этим движением по этому пути. В спекулятивном познании движущееся не существует вне движения и помимо его: движение есть сама живая *сущность* движущегося[XVII]. И движения нет помимо того пути, по которому оно совершается: путь есть *осуществленное* направление. Итак, *сущность* не может *не двигаться, а движение* не может не *направляться* необходимым и

[I] Log. I. 43.
[II] Log. II. 4.
[III] «innerliche Hemmung»: Phän. 51.
[IV] Phän. 116. Log. I. 456; ср.: Phän. 35, 136, 427; Log. I. 7, 242.
[V] Ср.: Log. I. 43, 467; Log. II. 16; Log. III. 335; Enc. I. 232.
[VI] Log. I. 421; Log. II. 32, 172; Enc. I. 232.
[VII] «Immanentes Hinausgehen»: Enc. I. 152.
[VIII] Ср.; Log. I. 456, 467; Log. III. 352.
[IX] «eigne Reflexion des Inhalts»: Log. I. 7.
[X] Ср.: Log. II. 3; Log. III. 208.
[XI] Ср.: Log. II. 3; Log. III. 208; Enc. I. 163.
[XII] Enc. I. 163: «Entfalten».
[XIII] Ср.: Phän. 52; Log. I. 7.
[XIV] Enc. I. 224.
[XV] Ср.: Phän. 45; Log. I. 42; Log. II. 81.
[XVI] Beweise. 307; ср.: Log. I. 42.
[XVII] Ср.: Log. I. 42; Log. III. 330.

закономерным способом. *Метод* есть, следовательно, *закон in actu*, или, что то же, *закономерная жизнь*. Метод есть имманентный содержанию способ жизни, вне которого нет и не может быть содержания; или, еще лучше: метод есть *сам творчески пульсирующий предмет*.

Понятию свойственно жить. Эта жизнь состоит в том, что оно само себя творит. Это творчество не произвольно и не случайно, но закономерно, т. е. согласно с законом. Но этот закон существует только в живом, осуществленном виде. Поэтому понятие есть само по себе некое «необходимое развитие»[I], — «неудержимый, чистый»[II] путь жизни, верный своему ритму[III] и в частях, и в целом. Диалектика как «научный метод»[IV] есть не что иное, как «строение целого, воздвигнутое в своей чистой существенности»[V]. Это — «ход самого предмета»[VI], взятый в его целом, в его *итоге*. Или, еще проще: *диалектика — это сам предмет, само понятие*[VII].

Вот почему Гегель определяет диалектический метод как силу[VIII], как «бесконечную мощь»[IX] или еще как имманентную «самостную»[X] «душу содержания»[XI] и предмета[XII], как «субстанциальность всех вещей»[XIII]. Диалектика есть «высшая», «единственная и абсолютная сила разума», его «высшее и единственное влечение»[XIV], его «формирующее творчество»[XV], обнаруживающее въяве «всемогущество понятия»[XVI].

I Ср.: Log. I. 8.
II Log. I. 41.
III «Rhythmus»: Phän. 45, 49; Log. I. 42.
IV Phän. 45.
V Phän. 37; ср.: Log. I. 45; Log. III. 332.
VI «Gang der Sache selbst»: Log. I. 42.
VII Log. III. 352.
VIII «Kraft», «Macht». Ср.: W. Beh. 379; Phän. 26.
IX Log. III. 330; Reht. 249.
X «das Selbst»: Phän. 31.
XI Ср.: Phän. 29; Log. I. 7, 45; Log. III. 335; Recht. 65.
XII Log. III. 335.
XIII Ср.: Log. III. 330, 330.
XIV Ср.: Log. III. 331.
XV Phän. 148.
XVI Log. III. 116; ср.: 330.

Понятно, что разлучать «содержание» и «форму» в диалектике можно лишь с «рассудочной точки зрения». Для спекулятивного мыслителя есть только единство их: формирующее себя содержание, или, что то же, содержательно определяющая себя форма. Единый спекулятивный предмет, поглотивший душу субъекта, живет, меняется, разветвляется и творит себя в этом изменении. Сознание человека впоследствии испытывает эти изменения и описывает их, изображая их подлинно-испытанную необходимость[I].

Этот «процесс»[II], или это «развитие»[III], Гегель обозначает нередко как «движение»[IV] или «самодвижение»[V] понятия. Под этим «движением» не следует, однако, разуметь пространственный процесс, свойственный протяженным телам и выражаемый в терминах «сейчас—здесь, а потом—там». Диалектическое «движение» не может быть пространственным уже в силу одного того, что спекулятивное понятие непротяженно: понятие не находится нигде и потому не может находиться в разное время в разных местах; оно не занимает собою никакой части пространства, а потому и не может занимать по очереди разные его части. Пространственное движение есть, по Гегелю, низшая и, может быть, искаженная разновидность диалектического процесса[VI]; оно рассматривается в своем настоящем виде в Натурфилософии. Диалектическое же «движение» должно присутствовать, согласно замыслу, на *всех* ступенях спекулятивного развития, ибо оно составляет самую родовую сущность «мыслительного» процесса. Наконец, движение, совершающееся в пространстве, является, по самой природе своей, процессом вещи, обремененной инобытием и обязанной возможностью своего изменения своей внеш-

---

I «nothwendig»: Log. I. 8.

II «Process». Ср., напр.: Phän. 33.

III «Entwicklung». Ср.: Log. I. 7, 8, 10; Recht. 65.

IV «Bewegung»: Phän. 33, 33, 35, 51, 52, 127, 400, 586; Log. I. 7, 69, 90; Log. II. 3, 4 и др.

V «Selbstbewegung»: Phän. 35, 51; Log. I. 8, 186 и др.

VI Ср.: Enc. II. 61—67; Gesch. Ph. I. 309—327. См. главы первую и десятую.

ней среде: пространственное движение всегда соотносит движущееся с вещественным инобытием. Диалектическое же «движение» не обременяет «понятия» протяженным инобытием и не соотносит его с внешнею средою[I]; оно всецело протекает в *замкнутом единобытии,* оно всецело *имманентно* и *определено собою*[II]. Под этим «движением» следует разуметь *процесс закономерного изменения в содержании спекулятивной мысли.*

Однако это изменение не следует представлять себе и как *временный процесс,* свойственный эмпирическим содержаниям и выражаемый терминами «сначала—потом—наконец». Диалектический процесс не может быть временным уже в силу одного того, что спекулятивное понятие не длится во времени: понятие не вспыхивает во времени и не угасает, оно не имеет ни начала, ни конца, оно не существует ни «только теперь», ни «иногда», ни «всегда»; а потому оно совсем не временно, хотя и может *в явлении своем* продлиться и просуществовать известный промежуток времени. Но временный процесс есть, по Гегелю, низшая и, может быть, искаженная разновидность диалектического процесса[III]; он рассматривается в своем настоящем виде в «конкретных науках», посвященных «мирозданию», и обнаруживается впервые *после* отпадения логической Идеи[IV]; при вступлении в спекулятивную сферу время отгорает и отпадает[V], предоставляя субъективному духу высшую свободу[VI]. Диалектический же «процесс» должен присутствовать, согласно замыслу, на *всех* ступенях спекулятивного развития, ибо он составляет самую родовую сущность «мыслительного» процесса. Наконец, процесс, совершающийся во времени, протекает по схеме *эмпирической* последовательности: временный миг и его содержание смертны; последующее заменяет и вытесняет предыду-

---

[I] Ср., напр.: Log. III. 349.

[II] Ср.: Phän. 45; Log. III. 332, 352.

[III] Ср.: Enc. II. 52—67; см. главы первую, десятую и двадцать первую (том II).

[IV] См.: Enc. II. 52—67.

[V] Ср.: Glaub. 152; Diff. 225, 225; Phän. 604, 605, 607.

[VI] См. главу третью.

щее, и миг мигу — смертельный враг; непрерывность временного процесса совмещается со своеобразною дискретностью и временное, подверженное абстрактному угасанию, бессильно подняться к вечности, осуществить таинственное «сразу» спекулятивного понятия. Диалектическое же движение порождает *неумирающие* содержания: они не заменяют и не вытесняют друг друга, но, примиряясь, совмещаются и, накопляясь, восходят к конкретности; этим они и осуществляют таинственное «сразу» спекулятивной мысли.

Таким образом, диалектический процесс совершается не в пространстве и не во времени[1]. И несмотря на свою сверхвременность, он остается процессом, т. е. *рядом изменений*. В этом, конечно, скрывается немалое затруднение для человеческого ума, могущего созерцать процесс только во времени. Однако сила воображения может внести в это созерцание, а особенно в его зрелый итог, существенные исправления. Необходимо иметь в виду, во-первых, что спекулятивное самозабвение в предмете угашает сознание времени, а может быть, и всякое «чувство» временной длительности, сосредоточивая в кратких минутах богатство содержания и интенсивную остроту жизни; во-вторых, что диалектически помысленное содержание удерживается в каждом «последующем» состоянии предмета и субъекта, так что спекулятивное «прохождение» получает особый *невременный* характер, не совпадающий с «прохождением» во времени; и, наконец, что весь диалектический процесс в целом *может быть* последовательно продуман человеком во времени, но *сам по себе* не начинается с началом этого «продумывания» и не кончается с его окончанием, но «живет *всегда* и *сразу*», т. е. реален во всякой, — и сверхвременной, и временной, — реальности.

Согласно этому, все сущее укрывает в себе диалектический процесс, который оказывается действительно всепронизывающим «методом» субстанции. Все живет диалектически: каждый предмет и каждая вещь имеет в

[1] Ср.: «nicht zeitlich»: Enc. I. 389; «zeitlos vergangen»: Log. II. 3; «Keine Reihe und Folge»: Glaub. 152.

диалектике свой «собственный метод»[I], потому что понятие есть источник всякой деятельности и всякой жизни, а понятие живет диалектически. Поэтому все оказывается подчиненным его необходимому и закономерному ритму: ритм понятия есть ритм всего сущего. Диалектический процесс определяет собою судьбу всякой реальности: через него она приобщается *сверхвременному развитию.*

В чем же состоит природа этого *сверхвременного процесса и прохождения,* образующего универсальный закон космической жизни?

Все есть спекулятивный предмет или, что то же, спекулятивное содержание[II]. Каждое спекулятивное содержание скрывает в себе известную совокупность признаков, или, если угодно, *определений* (Bestimmungen). Implicite[62] — каждое содержание имеет больше этих определений, чем explicite[63]. Диалектический процесс состоит в прогрессивном раскрытии этих потенциально живущих, прикровенных определений.

Понятно, что они приходят к предмету не извне, не от инобытия, но расцветают в нем самом, в его собственных пределах, в результате его самодеятельности. Здесь невозможно никакое воздействие извне, ибо оно превратило бы субстанциальную и всеобщую стихию Понятия в ограниченное, обусловленное и пассивное существо. Вот почему диалектический процесс являет собою *строго имманентное развитие.*

Раскрывая свои скрытые, латентные определения, Понятие начинает с самоотрицания и самораздвоения[III] и кончает отрицанием этого самоотрицания и воссоединением раздвоенности. В этом краткая схема диалектического «метода».

Отнестись к себе «негативно», отринуть себя Понятию необходимо для того, чтобы обогатить себя новым определением, ибо если новое определение отсутствует

[I] Ср.: Log. III. 330.

[II] Внимательное сопоставление убеждает в том, что Гегель нередко употребляет термины «Gegenstand», «Sache», «Inhalt», «Gehalt» promiscue, разумея спекулятивное «Понятие».

[III] Ср.: «Verdoppelung»: Phän. 15; «entzweif»: Phän. 126 и т. д.

в Понятии explicite, то это значит, что наличное состояние его недостаточно, скудно, неудовлетворительно и заслуживает «отрицания». Но отринуть наличную определенность, сказать ей «нет» — значит утвердить противоположную определенность; в пределах *понятия* значит *утвердить нечто «противоречивое»*. А так как «отрицание» наличного определения не уничтожает его, а только признает его неудовлетворительным, то естественно возникает внутренне противоречивое состояние: в пределах единого понятия утверждаются *два определения, «противоречащие» друг другу.*

Каждое из них посягает на существенность и необходимость. Ни одно из них не примиряется с другим и не позволяет вытеснить себя. Между врагами начинается противоборство: внутреннее «противоречие» есть состояние не только не окончательное, но и в преходящей неизбежности своей — мучительное и нетерпимое. Но именно в этой мучительности и остроте таится его творческая сила и его задание: оно должно быть преодолено на пути утонченного «симбиоза» и уступить свое место высшему состоянию — *конкретности.*

Итак, *всякое понятие страдает «внутреннею противоречивостью»*[I]. Но это не значит, что оно вследствие этого страдает непоправимым логическим пороком[II], лишающим его всякого значения и всякой ценности. Оно, конечно, «страдает»; но страдание его есть нормальное, необходимое, творческое страдание. Логическое «противоречие» не есть обесценивающий порок, но *достижение,* повышающее истинность понятия[III]. Правда, это достижение еще не окончательное, не высшее, не завершенное: высшее достижение состоит в устранении и преодолении противоречия; оно имеет не раздвоенную природу, а воссоединенную и примиренную. Но

[I] Ср.: «das Denken des Widerspruchs ist das wesentliche Moment des Begriffs»: Log. III. 342; особенно: Enc. I. 178; Ohl. 235.

[II] Ср.: о «Widerspruch» не «Zufälligkeit, не «Abnormität», не «vorübergehender Krankheits-Paroxysmus»: Log. II. 68; «Kein Schaden, Mangel oder Fehler einer Sache»: Log. II. 72.

[III] Ср.: «Contradictio est regula veri, non contradictio falsi» Ros. 156.

это воссоединение и примирение возможно только *в результате «противоречия»* как его заключение или итог. Логическое, внутреннее «противоречие» есть необходимое и драгоценное состояние понятия: без него немыслим весь процесс диалектического развития.

Однако и на нем процесс не может задерживаться и останавливаться. Логическое «противоречие» осуществляется понятием только как примиримое и ради примирения. Залог этого дан уже в том, что все «противоречие» извлечено понятием *из собственных недр,* где оно и доселе *скрывалось* в завернутом виде[I]. Внутреннее «противоречие» не создано вновь и впервые, а только *обнаружено* и *положено* в себе самим понятием.

Отсюда уже ясно, что Гегель считает *логическое «противоречие»* философски *необходимым* состоянием *всякого* понятия; и всякое такое «противоречие» он считает, по существу, *поддающимся примирению.* На этом строится вся диалектика, и вне этого она оказалась бы невозможною.

Между тем то противоречие, о котором говорит *формальная логика,* всегда было и всегда останется философски *недопустимым* и по существу *не поддающимся примирению.* И если, по слову Гегеля, Дух настолько силен, что способен «*выносить и разрешать*»[II] противоречия, то остается предположить, что Гегель вкладывает в это понятие свое, особое содержание.

Говоря о противоречии и о законе противоречия, формальная логика имеет в виду ту особенность смысла, в силу которого он становится *немыслимым,* как только мышление пытается соединить в нем *сразу два исключающих* друг друга смысловых обстояния. Как бы ни формулировать закон противоречия, — относить ли его к тезисам («два противоречивых тезиса не могут быть вместе истинными»), или к понятиям, и если к понятиям, то иметь ли в виду *один признак* («понятие не может сразу включать и не включать в свое содержание известный признак»), или *два* («два исключающих друг

[I] Ср., напр.: «nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche»: Phän. 89; «was ... vorkommt,... schliet»: Phän. 301 и др.

[II] Log. I. 279; Recnt. 249; Beweise. 382—<38>3.

друга признака не могут входить в содержание одного и того же понятия»), — во всех этих формулах имеется в виду специфическая особенность *смысла*, присущая *только* ему, но ему присущая *неизменно* и *неустранимо*: смысловые элементы (признаки, понятия, тезисы) имеют свои законы, по которым они обстоят, соотносятся и связуются; *своеобразная определенность их содержания* есть один из этих законов; *способность к безусловной несовместимости* составляет другой. Эта способность к несовместимости выражается *опытно* в том, что живая попытка объять несовместимые элементы единым актом или помыслить их в двух последовательных актах, но отнести к единому логически-предметному образованию, — систематически терпит неудачу. Никакие попытки не удаются здесь до тех пор, пока они производятся в актах чистого (т. е. абстрактивного и безóбразного) мышления; «определенность» же смысловых содержаний (закон тождества), влекущая за собою их неизменяемость, делает невозможным «синтез несовместимого» и в порядке *последовательности*.

Таким образом, *противоречивость* есть одна из специфических черт *чистого смысла*. Она существенна и характерна для него; но именно *для него* и *только* для него. Все то, что обстоит в иных категориях, а не в категориях чистого смысла[1], — все это *не* подлежит закону тождества и закону противоречия и не обнаруживает «безусловной несовместимости». Вещи и образы, реальные свойства и душевные состояния, при всей своей возможной противоположности, при всей своей взаимной враждебности не подлежат закону противоречия и всегда могут обнаружить «условную совместимость» в предметах и в актах. Закону противоречия подлежит только то, что подлежит закону тождества, и поэтому все, что не есть *чистый смысл*, должно быть признано *не* подлежащим закону противоречия.

Логическое противоречие, если оно имеется налицо, не может быть ни примирено, ни устранено, ни «снято» ничем (в пределах чистого мышления). Безусловно не-

[1] См. главу третью.

совместимое не может быть никак совмещено. Если же две какие-либо стороны *могут* быть совмещены, то это значит, что между ними *нет* безусловной несовместимости. Тогда эти две стороны могут быть или элементами чистого смысла, которые *различны*, но не противоречивы; или предметами, обстоящими в других категориях, которые вообще не подлежат закону противоречия и не способны к безусловной несовместимости. Так, например, два элемента «А» и «В» всегда свободны от безусловной несовместимости как в том случае, если это два *различных смысла,* так и в том случае, если это два *противоположных образа*; но два элемента «А» и «не-А» будут свободны от безусловной несовместимости только в том случае, если это два реальных образования, ибо в пределах чистого, идеального смысла «А» и «не-А» дадут взаимное противоречие. «Приятное» и «неприятное», «длинное» и «недлинное» — совместимы как реальные, эмпирические свойства и состояния; но *понятие* «приятного» не может совпасть с *понятием* «неприятного», и одно и то же *понятие* «вещи» не может иметь сразу два признака — «весомости» и «невесомости».

Итак, логическое противоречие безусловно немыслимо и непримиримо; и «закон противоречия» не может быть ни изменен, ни опровергнут.

И вот вопреки этому Гегель уверен в том, что открывшаяся ему *диалектика спекулятивных понятий* отменяет и опровергает «закон противоречия» как всеобщий закон мысли. Нетрудно понять, насколько он прав и насколько он не прав в этой уверенности[1].

Если под «всеобщим законом мысли» разуметь неизменимый и неопровержимый закон *чистой, формальной* мысли, то Гегель будет, конечно, не прав. Но если «всеобщность» этого закона попытаться распространить и на *спекулятивную мысль,* то окажется, что в своем *формальном* значении этот закон неприменим к ней и что то «противоречие», на котором покоится диалектика, *не* есть смысловое противоречие в его чистом и строгом виде.

---

[1] Ср. ошибочные и некорректные формулы закона противоречия: Log. I. 19, 27, 67, 203.

В самом деле, говоря о диалектическом «противоречии», Гегель не мог иметь в виду безусловную несовместимость элементов смысла; он не мог разуметь ее уже по одному тому, что спекулятивные понятия не подлежат формальному «закону тождества». Между тем для того, чтобы два понятия могли стоять взаимно в «контрадикторном» отношении, они должны иметь свое особое, определенное и неизменное содержание: связь контрадикторности мыслима только при определенности понятия (нельзя «противоречить» неопределенному содержанию) и при его неизменности (нельзя «противоречить» меняющемуся содержанию).

Неопределенность и изменчивость поведут всегда к тому, что формальное понятие перестанет быть само собою и что *безусловная* непримиримость исчезнет в смутных аспектах и изменчивых свойствах меняющейся реальности. То, что не подлежит формальному закону тождества, не может подлежать и формальному закону противоречия.

Но спекулятивное «понятие» не подлежит формальному закону тождества: оно есть нечто реальное, живое, меняющееся и создающее в самом себе и из себя новые определения. А потому оно не может подлежать и формальному закону противоречия. То, что изменчиво, то не может стоять к другому в отношении контрадикторности, или безусловной несовместимости. Таково априорное соображение, не позволяющее признать за диалектическим противостоянием права на контрадикторность.

Оно вполне подтверждается и aposteriori.

Внимательный анализ диалектического «противоречия» убеждает в том, что оно действительно чуждо истинной контрадикторности.

Если контрадикторное отношение чистого типа построяется по способу *отрицания субстанциального признака,* то Гегель к этому способу не обращается. В описываемых у него двучленных распадах ни одна сторона не отрицает и не исключает своею сущностью логического содержания другой стороны. Обе стороны всегда сохраняют некое высшее, родовое лоно, в котором они находят свой genus[64] и через которое они роднятся. Так, «бытие» (Sein) отнюдь не исключает и не отрицает логического содержания своего противочлена «ничто»

(Nichts), ибо «ничто» остается некою реальностью — *сущим* «ничто», а «бытие» по своей неопределенности и пустоте приближается к этому «сущему ничто», образуя с ним вместе и наряду два различных видоизменения «неопределеннейшей реальности». Точно так же «конечность» (Endlichkeit) отнюдь не исключает и не отрицает логического содержания своего противочлена «бесконечность» (Unendlichkeit): обе стороны остаются неким «определенным бытием» (Dasein), — качественным становлением «по себе» и в «себе», и следовательно, имеют по своей родовой природе те же самые essentialia. То же самое обнаруживается и в каждой диалектической двоице: *наличность общего родового источника и отсутствие логического отрицания* характеризуют всю диалектику. Два контрадикторных понятия «бытие» и «небытие» не имеют для своих содержаний родового понятия, ибо у них отсутствует корпус общих «признаков». Точно так же «конечное» и «*не* конечное», «явление» и «*не* явление», «жизнь» и «*не* жизнь», «сознание» и «*не* сознание», «право» и «*не* право», «семья» и «*не* семья» и т. д. Одна сторона утверждает в качестве своего essentiale то, что всецело и в корень отрицается другою; и в результате этого содержательный genus невозможен. Но «явление» и «сущность»[I], «жизнь» и «познание»[II], «сознание» и «самосознание»[III], «право» и «мораль»[IV], «семья» и «гражданское общество»[V] — такие двоицы не связаны контрадикторным отрицанием и вполне могут иметь родовое лоно. У Гегеля они связаны, кроме того, и единым творческим источником, и единым высшим результатом, возникающим через «конкретизацию».

Гегель, со своей стороны, нисколько и не настаивает на контрадикторности диалектических двоиц в том строгом значении «безусловной несовместимости», которое усвоено формальною логикой. Он вообще не ви-

---

[I] Ср.: Log. II. 1—239; Enc. I. 223—307.

[II] Log. III. 236—327; Enc. I. 385—408.

[III] См.: Enc. III. 257— 266.

[IV] Enc. III. 376—393; Recht. 72—211.

[V] Enc. III. 393—403; Recht. 221—313.

дит принципиального различия между «контрарностью» и «контрадикторностью»; мало того, он сближает, а иногда и смешивает, идеи «различия», «противоположности» и «противоречия». Между этими идеями устанавливаются какие-то неуловимые оттенки и переходы, какая-то «постепенность», допускающая даже терминологические подстановки.

Так, «различие (Unterschied) вообще есть уже противоречие (Widerspruch) само по себе»[I], а «существенное противоречие» есть уже «противоположность» (Gegensatz)[II]. Термин «противоречие» Гегель прямо разъясняет через наличность «противоположных определений»[III] и «определенная противоположность» есть для него «тем самым противоречие»[IV]. Наряду с этим он склонен приравнять термины «различного» и «контрарного», «противоположного» и «контрадикторного», поясняя, что «контрадикторные» элементы «исключают друг друга»[V]. Однако и «различие» само по себе таит в себе противоречие: весь вопрос здесь *в степени*. «Мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие отличающихся» элементов, доводя «простое многообразие представления до *существенного* различия, до *противоположности*. Только возведенные на острие противоречия становятся многообразные элементы подвижными и живыми в отношении друг к другу»[VI].

Итак, «определенное», «существенное различие»[VII] есть уже противоположность и противоречие, а противоречие есть не что иное, как «прочное нетождество мыслей»[VIII]. Достаточно различию зафиксироваться, и из него возникает «противоположность и тем самым противоборство» (Widerstreit)[IX]; а противоположные эле-

---

I Log. II. 57; ср.: 31.
II Log. II. 71.
III Enc. I. 178.
IV «damit als Widerspruch»: Enc. I. 285. Ср.: Log. II. 71.
V Ср.: Log. III. 56, 107.
VI Log. II. 71. Курсив Гегеля.
VII Ср.: Log. I. 7; Log. II. 72, 149; Log. III. 208; Phän. 35.
VIII feste Nichtidentität der Gedanken»: Enc. I. 17.
IX Ср.: Beweise. 351.

менты «содержат противоречие постольку, поскольку они в одном и том же отношении относятся друг к другу негативно или снимают друг друга и остаются равнодушными друг к другу»[I]. Однако эта «негация» и это «снятие» совсем не ведут к безусловной несовместимости сторон; наоборот, — *спекулятивное взаимоотрицание есть уже начавшийся процесс совмещения.*

То, что Гегель называет «противоречием», имеет, очевидно, особое значение. Он сам описывает это состояние в таких терминах, которые не оставляют сомнения в его спекулятивной, отнюдь не формальной природе.

Когда два «понятия» расходятся в диалектическом порядке и образуют классическую «противоречивую» двоицу, то их взаимное отношение являет собою такое «различие»[II], которое может быть обозначено как «неодинаковость»[III], «дифферентность»[IV], «противочастность»[V] или же как качественная[VI], «существенная»[VII], «абсолютная противоположность»[VIII]. Эти два понятия пребывают в неком «разъятии»[IX], в «обособлении»[X], в некой «дизъюнкции»[XI]; они взаимно «отлучаются» друг от друга[XII] и остаются в «абсолютной разорванности»[XIII] и «разлуке»[XIV]. Между ними обнаруживается взаимное «оттал-

---

I Log. II. 70: «sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige».

II «Unterschied»: Phän. 136, 427; Log. I. 242, 456. О «существенном» и «определенном» различии см. выше.

III «Ungleichheit»: Phän. 31, 121, 126; Log. II. 31.

IV «Differenz»: W. Beh. 379; Log. I. 393; Log. III. 335.

V «Gegenteil»: W. Beh. 379, 393, 408; Phän. 400.

VI Ср.: Log. I. 273—274.

VII «wesentliche Entgegensetzung»: Phän. 35.

VIII «absoluter Gegensatz»: Phän. 427.

IX «dirimiren»: Log. III. 112; Enc. II. 419.

X «sich zu besondern»: Enc. II. 419.

XI «Disjunction»: Log. III. 206.

XII «abscheidende Negation»: Log. I. 152.

XIII «absolute Zerrissenheit»: Phän. 391.

XIV «absolut trennt»: Phän. 427.

кивание»[I] — «непримиримость и несоединимость»[II]; их связывает «антиномия»[III], или, если угодно, «контраст»[IV]. Они «остаются друг вне друга»[V], и каждое есть «лишь другое для другого»[VI]. Это две «крайности»[VII], стоящие в «перворазделе»[VIII] и ведущие между собою «вражду»[IX] и противоборство[X].

Такое состояние свойственно совсем не только «чистому понятию», как утверждает формальная логика. «Противоречить» друг другу могут и вещи, и учреждения[XI]. «Противоречие» может обнаружиться и в материи[XII], и в живой душе. Так, «внешнее, чувственное движение» есть «непосредственное существование (Dasein) противоречия»[XIII], потому что противоречиво само по себе пространство[XIV]. Сама «природа» есть «неразрешенное противоречие»[XV], — подобно тому как каждый порыв[XVI], каждое страдание живого существа[XVII] содержит в себе некоторый недостаток, т. е. негативное отношение к самому себе, или, что то же, внутреннюю противоречивость[XVIII]. Достаточно сказать: «вверху и внизу», «направо и налево», «отец и сын»[XIX] — и пред-

---

I «Ср.: Abstossen»: Log. I. 421. Log. II. 32. 172; «Gegenstoss»: Log. II. 74.

II «Unverträglich und unvereinbar»: Log. 139; ср.: Log. I. 90.

III Enc. I. 103.

IV «im Kontraste»: Enc. II. 188.

V «aussereinander Bleibende»: Log. I. 150.

VI Log. II. 70.

VII «Extreme»: Log. III. 112, 206.

VIII «Urteil»: Log. III. 335.

IX Ср.: «Feindschaftlichkeit»: Enc. II. 263.

X «Widerstreit»: Beweise. 351.

XI «Dinge», «Einrichtungen»: Log. II. 69.

XII Enc. II. 202.

XIII Log. II. 69.

XIV Enc. II. 61.

XV Enc. II. 28.

XVI Ср.: «Trieb». Log. II. 69.

XVII «Schmerz»: Log. III. 257; Enc. I. 121.

XVIII Log. III. 256—257.

XIX Log. II. 70.

мет обнаружит перед очами диалектическую противоположность и противоборство. «Каждое конечное бытие и мышление есть противоречие», и «нет ничего», в чем бы его не существовало[I]. Противоречие есть «корень всякого движения и жизни, всякого самодвижения»[II]; оно составляет «самый внутренний, самый объективный момент жизни и духа, через который имеет бытие — субъект, личность и (все) свободное»[III].

В таком использовании термин «противоречия» не может иметь строгого, формального значения. Два элемента, стоящие в «противоречивом» отношении, суть *живые*[IV], или, как Гегель выражается, «текучие»[V] элементы; их «взаимное исключение» есть реальный процесс противоборства, потому что сами они суть реальности, *спекулятивные понятия* то в их чистом виде, то облеченные в образ эмпирических вещей или душевных и духовных состояний. Эти реальности не подлежат ни формальному закону тождества, ни формальному закону противоречия. Они представляют из себя предметы, обстоящие *не* в категориях формального смысла, а в иных категориях.

Итак, диалектический процесс как таковой содержит не идеально-смысловые противоречия, но *реально-смысловые противоположности и различия*. Он построен не на контрадикторности, а на *«существенной и определенной» дифферентности спекулятивных определений*. И важнейшим последствием этой конструкции оказывается *примиримость* враждебных сторон.

Диалектика не «опровергает» закона противоречия, но лишь ограничивает его компетенцию низшею, рассудочною сферой. Диалектика открывает как бы новую сферу — новый вид познавательных актов, новую страну своеобразных предметов; и в этой сфере нормальный закон противоречия не является конститутивным зако-

---

I «Widerspruch»: Ohl. 235. Ср.: Enc. I. 178.

II Log. II. 68, 69.

III Log. III. 342—343.

IV Ср.: Phän. 38; Log. I. 8.

V Ср.: «Flüssigkeit»: Phän. 136.

ном, он не формулирует здесь способа «обстоять», присущего предметам и в проекции порождающего «норму мышления». Здесь царство иных предметов и иных законов: спекулятивных.

Однако такое *ограничение компетенции* формальных законов отнюдь не означает их *полной отмены* или «ниспровержения». Они сохраняют свою компетенцию, но она не признается уже универсальною; или, если угодно, они остаются «универсальными» для того, кто не может или не желает подняться духом к спекулятивному мышлению.

Это можно выразить так, что *предметы* спекулятивной философии *не* подлежат законам тождества и противоречия; но *понятия* этих предметов и *тезисы* этой философии вполне сохраняют свою формальную непротиворечивость. Так, «Бытие» едино и внутренне противоположно; но *формальное понятие* «внутренне раздвоенного и все же единого Бытия» тождественно себе и внутренне непротиворечиво. Сто́ит допустить на момент, что essentialia этого понятия совмещают в себе *логически-контрадикторные* признаки, и обнаружится прямая невозможность мыслить его. Подобно этому спекулятивное «Понятие» как своего рода созерцаемая реальность совмещает в себе внутреннюю дифферентность с объединенностью, свойственною Всеобщему; но формальные тезисы, придающие «субъекту» (понятию Понятия) «предикаты» *внутренней расчлененности* и *обьединенности,* конститутивно подчинены закону противоречия. Из двух тезисов: «Понятие есть единство расчлененного» и «Понятие *не* есть единство расчлененного» — оба вместе не могут быть истинными.

Отсюда становится понятным, почему Гегель воспрещал мыслить о спекулятивных Понятиях, и требовал самозабвенного мышления *в них* и *вместе с ними.* Мышление, не осуществившее спекулятивного «отрешения» и «слияния», неизбежно остается в отвлечении от мыслимого предмета: оно мыслит не в *нем,* а о *нем,* и в этой рассудочной рефлексии не выходит из сферы рассудка и его формальных законов. Для того чтобы узреть смысловые реальности и убедиться в их диалектической природе, необходимо *зажить* спекулятивным Понятием и

предоставить свои душевные силы во власть самозаконного процесса. Только адекватное созерцание диалектического процесса открывает познанию возможность выйти из рассудочной сферы и «убедиться» в том, что компетенция формально-логических законов ограничена. Непримиримость контрадикторных признаков бессильна опровергнуть примиримость противоположных спекулятивных определений, восставших из недр единого Понятия; и обратно.

Это значит, что всякий диалектический разрыв по существу своему *исцелим*. Мало того, именно исцеление его составляет ту высшую задачу, во имя которой разрыв состоялся и от разрешения которой он получает смысл и значение.

Расхождение спекулятивного Понятия на противоположные стороны составляет лишь первый, собственно *диалектический*, этап всего процесса. Оно являет лишь *негативную*, но еще *не позитивную* сторону разумности[I]. Без первой невозможна и последняя; но без последней первая лишена своего истинного смысла.

Дело в том, что разошедшиеся стороны не могут оставаться в состоянии взаимного отрицания и вражды. Если бы каждая диалектическая двоица сохраняла свое расщепление, то спекулятивная сфера подчинилась бы целиком *эмпирическому* закону *абстрактности* и *дискретности*; тогда оказалось бы, что хаос царит и в пределах Понятия, элементы которого пребывают в состоянии разобщенного множества. А это означало бы полную гибель, или, вернее, *изначальное небытие* спекулятивного предмета.

Поэтому диалектическое «противоречие» не только *может* примириться, но *не может не* воссоединиться. Оно каждый раз и неизбежно восстановляет свое единство.

Это воссоединение происходит так, что каждая из сторон «отрицает свое отрицание», направленное на противоположную сторону, и это дает ей возможность направить свое отрицание на себя как на отрицающую. «Отринутое отрицание» не дает, однако, пустоты, или

[I] Ср.: W. Beh. 356, 360; Phän. 19, 26, 29 и др.

чистого, безрезультатного отсутствия[I]: «негация негации» порождает новый синтез, позитивный, творческий итог или «результат»[II]. Поэтому Гегель и называет эту вторую «негацию» «совершенной», «конкретной», «бесконечной», или «абсолютной» негацией[III]. Она *совершенна* потому, что приводит Понятие в высшее, совершенное состояние: «спекулятивное» состоит именно в том, чтобы постигать «противоположное в его единстве, или позитивное в негативном»[IV]. Она *конкретна* потому, что именно через нее возникает «кон-кретизация», т. е. *сращение* противоположных сторон, стоявших доселе во вражде и в отвлечении. Она *бесконечна* потому, что она возвращает Понятие через воссоединение к нему самому: Понятие, освобожденное от внутреннего раскола, вновь находит себя, утверждает себя и притом утверждает себя утвердившимся именно через преодоление угасшего внутреннего раздора. Наконец, она *абсолютна* потому, что восстанавливает абсолютный строй и порядок, тот строй, при котором реальность *едина* и *единственна,* так, что ее единственность определяет закон ее внутреннего единства, а внутреннее единство питает и поддерживает ее свободу от всякого инобытия, т. е. ее единственность.

Отрицание *отрицания,* приводящее и к отрицанию самого *отрицающего* как такового, могло бы повести к чистому «ничто» лишь в том случае, если бы оно имело рассудочный, формальный характер. Категоричность и целостность рассудочного «нет» придало бы ему, как всегда, опустошающий и разрушительный характер, потому что рассудок всегда стоит перед дилеммой, перед граненым противопоставлением негибким, неподвижным, мертвящим, повинующимся закону тождества. Но спекулятивное «отрицание отрицания» имеет другую природу — живую, творческую, созидающую.

[I] Phän. 65, 71; Log. III. 335.

[II] Ср.: W. Beh. 356—357; Phän. 19, 47; Log. I. 105; Recht. 65 и др.

[III] Ср.: Log. I. 120, 273.

[IV] Log. I. 44.

Строго говоря, его не следовало бы даже называть «отрицанием», ибо этот термин скрывает за собою обычное рассудочное содержание, сроднившееся с формальным противоречием. Спекулятивное же «отрицание» следует понимать, отправляясь от идеи «реальной противоположности». Это «отрицание» есть по существу своему *живое, творческое неприятие,* вовлекающее предмет, именно в силу этого, в *живое, творческое приятие неприемлемого.* Творческое отвержение само по себе есть живое *отношение* отвергающего к отвергаемому. Это отношение, сколь бы ни был интенсивен его негативный уклон, заставляет *принять* отвергаемое хотя бы для того только, чтобы его отвергнуть: потому что творческое отвержение всегда будет по существу *предметным,* т. е. содержательно определенным *подлинною природою отвергаемого.* Такое неприятие есть всегда проявление *предметного отбора*: отвергаемое отвергается именно потому, что его объективное содержание было *принято* и оказалось *неприемлемым.*

Так, творческое неприятие, даже самое последовательное и непреклонное по форме, есть по существу разновидность приятия.

Однако спекулятивное «отрицание» совсем не имеет такого чисто негативного характера. Как первое, несовершенное «отрицание», так и второе, совершенное, отрицают не в порядке целостного и безусловного упразднения или уничтожения, но в порядке *ограничения* и *восполнения.* То, что ими отрицается, есть не само *мысленное содержание,* но лишь его *чрезмерное притязание на исключительность.*

Так, Понятие «раздваивается» потому, что из глубины его возникает новое, скрытое доселе содержание, которое обособляется и *отрицает* притязание первого на завершенность и исключительность. *Взаимность* этого «отрицания» заостряет первоначально вражду и неприятие; но именно в этой *взаимности отвержения* укрыта неизбежность *взаимного примирения,* потому что глубокое, субстанциальное единство Всеобщности не может поддаться *безнадежному* разрыву. Второе «отрицание» отвергает, в свою очередь, не враждующие между собою *мысленные содержания,* но лишь чрезмерные притязания каж-

дой из сторон на исключительность и самобытность. И в результате этого обнаруживается уже не только приятие *ради отвержения,* но самое отвержение осмысливается как условие и орудие *истинного, спекулятивного приятия.*

Понятно, что в этом таинственном, спекулятивном процессе взаимного приятия, составляющем самую глубокую сущность всей диалектики и вообще всей философии Гегеля, — ни одна из сторон не погибает и не исчезает бесследно. Нет; между ними возникает некий спекулятивный симбиоз, в котором каждая, отказавшись от вражды и отринув свою самостоятельность, сохраняется сама и соблюдает все богатство своего содержания. Погибает только ее неправомерное посягательство на полную самобытность и исключительность, а вместе с тем исчезает и *самостоятельность* ее содержания и обособленность ее позиции.

Гегель выражает это так, что в диалектическом процессе каждое определение сохраняется «в меру своей истинности»[I]; это особливое состояние он выражает термином «aufheben»[II]. Этот термин передает сразу и негативный, и позитивный характер данного состояния. С одной стороны, определение «снимается», т. е. отрицается, упраздняется в своей непомерной претензии; с другой стороны, оно «подъемлется», т. е. не только не утрачивается (как все, что «поднято» и «унесено с собою»), но возводится в сохранности на высшую ступень бытия. То, что таким образом «подъято», оказывается сразу «отринутым и сохраненным»[III]; «исчезнувшее» соблюдается[IV]; оно переживает[V] свое «подъятие» и осуществляет собою некое «удержанное исчезновение»[VI]. Правда, оно утрачивает свою самостоятельность и в качестве «подъятого» оказывается лишь «моментом»[VII]

I Ср.: Phän. 71.

II Ср., напр.: W. Beh. 356, 379; Phän. 144, 488; Log. I. 110; Enc. I. 254 и др.

III Phän. 86.

IV «verschwundenes ... aufbewahrt»: Phän. 611.

V «überlebt»: Phän. 144.

VI «aufgehaltenes Verschwinden»: Phän. 148.

VII «nur als Moment»: Phän. 488; ср.: Phän. 33, 34 и др.

нового, позитивного и реального единства[I]. Но сохранение и восхождение гарантировано в этом процессе *каждому* определению, сложившемуся в движении Понятия.

Именно поэтому диалектический процесс оказывается *прогрессивным развитием и восхождением*. Возможность сохранить каждое новое определение и включить его в общий прогрессивно нарастающий итог лежит в основании всей диалектики и обнаруживает ее основную закономерность. Иными словами, эта *возможность* есть имманентная Понятию *необходимость спекулятивного возрастания*. Отказываясь от изолированного самоутверждения, стороны обнаруживают и подтверждают свою покорность высшему закону понятия и, соблюдая себя, творят новое, высшее состояние Всеобщности. Диалектический разрыв заканчивается каждый раз достижением своей цели — спекулятивным сращением разошедшихся сторон, в котором обе стороны сохраняются и продолжают свою творческую жизнь.

Вот почему Гегель описывает диалектический процесс как осуществление или «реализацию Понятия»[II]. Спекулятивное Понятие, конечно, всегда реально как таковое: оно есть сама реальность[III], сама субстанциальная стихия бытия. Но реальность его состоит в самобытном, объективном обстоянии спекулятивного мыслеопределения; а этих мысленных определений в Понятии может быть больше и меньше. Поэтому Понятие будет иметь тем более «реальности», чем более мысленных определений в нем раскрыто и утверждено; или, что то же, чем далее оно продвинулось в диалектическом процессе самоосуществления. Каждое распадение увенчивается *новым синтезом*, и новое распадение отнюдь не возвращает Понятия к старой непримиренности. Синтез, достигнутый после «противоречия», настолько целен, настолько внутренне спаян и *содержательно един*, что возобновление диалектического процесса бессильно расторгнуть его на прежние элементы и вернуть его к

[I] Ср.: W. Beh. 356—357, 379; Log. III. 208.

[II] Ср.: Phän. 63, 301; Log. III. 206, 208, 208.

[III] См. главу четвертую.

старому[I]. Процесс реализации не знает задержек, возвратов, обратного движения или повторения. Правда, Понятие до самого конца не удовлетворяется никаким наступившим примирением, никаким относительным, неисчерпывающим достижением: оно все снова и снова «портит себе ограниченное удовлетворение»[II] и снова предается «бесконечному разделению на единичность»[III], увлекаемое «беспокойством» спекулятивного самодвижения[IV]. Но природа *спекулятивного синтеза* такова, что этот процесс неутомимого распада порождает все новые и все *высшие* состояния, *сохраняя все ранние ступени* в позднейших осуществлениях и достижениях. Понятие, неустанно раздирая ризы своего бытия, не только не изживает самую основу ткани, но впервые создает ее в обновленной крепости и в невиданном богатстве.

Теперь уже вполне очевидно, что *прогрессивная* природа диалектики, составляющая самую сущность всей философии Гегеля, определяется *условностью* ее противоречий и *безусловностью* ее конкретного синтезирования. Там, где субъективный рассудок настаивает на безусловных противоречиях формальной логики, предмет открывает условные, т. е. *примиримые противоположности* спекулятивных определений. И обратно: там, *где* рассудок владеет условным, механическим синтезом признаков, разум открывает *безусловный, нерасторжимый, конкретный синтез* враждовавших содержаний. И именно в этом вся сущность диалектики: единство и победность ее процесса покоятся именно на том, что *противоречия ее не контрадикторны,* а *примирения ее нерасторжимы.* Это и гарантирует *каждому* разрыву возможность исцеления и каждому исцелению невозможность впасть в старый разрыв.

Именно благодаря этому Понятие в своем едином движении непрестанно богатеет спекулятивными определениями. Каждое диалектическое звено являет оку

[I] Log. I. 50, 51, 109.

[II] Phän. 66.

[III] Phän. 532.

[IV] Ср.: Log. I. 186. Phän. 66, 400.

как бы недостаточно определенную всеобщность, разделяющуюся на свои обособления и восходящую к новой, более богатой определенности. И в то же время весь процесс в целом являет единую Всеобщность, добывающую себе через страдания в диалектических разрывах весь ряд включаемых единичных определений. Каждый данный этап диалектики обнаруживает эту работу единой, всепроникающей Всеобщности: более раннее определение движет изнутри процесс распада и воссоединения и утверждает себя в новом синтезе, но только в «объективированном» виде[I]. Каждое диалектическое звено есть акт единого, всеобщего Понятия, и каждый новый драматический эпизод заключается новым, конкретным синтезом, закрепляющим все добытое и открывающим Понятию новый неразложимый уровень самоопределения.

Конкретность спекулятивного синтеза лежит в основании всей жизни Понятия — его развития, его судьбы и его победы. В чем же природа этой высшей «конкретности»?

[I] Log. III. 206.

Глава седьмая

КОНКРЕТНОЕ-СПЕКУЛЯТИВНОЕ

Каждое великое и зрелое философское учение имеет *основную идею,* скрывающую в себе то «главное», то существенное, во имя чего это учение вынашивалось, созревало и находило себе одеяние слов. Эта идея закрепляет собою то состояние, которое открылось философствующему уму, пленило его и определило собою всю дальнейшую судьбу его философского ви́дения. Предметное обстояние, закрепленное в такой «основной» идее, раз воспринятое субъективным духом философа, обычно в силу «предустановленной гармонии» между духовным опытом мыслителя и ритмом самого предмета становится тем содержанием, адекватное выражение которого оказывается жизненной задачей философствующего ума. То, ради чего философ несет бремя своего духовного опыта; то, чему посвящены его познающие и проявляющие усилия; то, чем «одержим», иногда бессознательно, его дух, составляет содержание этой основной идеи и, соответственно, этого «опыта». Философ *служит* этому предметному обстоянию иногда пожизненно; он отдает все силы своего духа на то, чтобы сделать воспринятое достоянием разума, чтобы соблюсти луч предметного откровения и зажечь этим лучом познание каждого живого человека. Отсюда пророческий пафос каждой великой философии; отсюда ее несамоуверенная уверенность, ее тяготение ко всеобщности и подчас ее гениальная однодумность: великий философ живет в *подлинном* луче предмета, но иногда не более чем в *одном,* едином луче.

«Все *реальное* подлежит закону *спекулятивной конкретности*» — вот содержание того кардинального опыта и той основной идеи, которому посвящена вся

философия Гегеля. «Конкретность» составляет не только основной характер спекулятивной мысли, ее «существенный признак», ее essentiale; она не только определяет собою итог *каждого* диалектического распада и высший результат *всего* диалектического движения; но она оказывается главной «движущей силой» и в то же время «верховной целью» всякого бытия и становления. «Конкретность» есть существенный, имманентный *ритм всякой жизни,* движущий изнутри все предметы; она движет их к тому, чтобы они покорно и адекватно осуществили *ее собственное* дыхание, ее слово, ее закон. Спекулятивной конкретностью определяется исход и конец, начало и завершение. Все дышит и живет, чтобы осуществить ее, стать ее живым гимном. Каждая логическая категория ищет в самой себе и создает, страдая, ритм конкретности; этому ритму посвящен и хаотический разброд природы; его выковывает себе и душа человека, и дух человечества; его творит как достижение и добродетельная воля, и прекрасный образ искусства, и религиозное верование, и философское ви́дение. Можно обозначить спекулятивную конкретность как сокровенную живую душу всех «логических» и всех «мировых» категорий; и если иметь в виду, что каждая логическая категория есть как бы «душа мира», то конкретность явится как душа души космоса.

Конкретность может рассматриваться наряду с этим как критерий всяческой реа́льности и всяческой ценности[I]. То, что ей причастно, то реально и ценно; то, что ей совсем чуждо, то составляет ничтожную иллюзию. И чем больше спекулятивной конкретности в каком-нибудь «определении» или «состоянии», тем оно реальнее и ценнее. Можно установить, что признание этого критерия реальности и ценности как основного и универсального делает философа последователем Гегеля; и обратно: сколько бы ни заимствовал мыслитель из идейного богатства этого великого интуитивиста, сколь-

[I] Ср., напр.: «besser, wahrer»: Log. I. 99, 248; Enc. I. 67, 170; «tiefer»: Beweise. 365; «vollkommner»: Enc. I. 311; «das letzte, höchste»: Log. I. 64; «das Mächtigste, Uebergreifendste»: Log. III. 349 и т. д. ср.: W. Beh. 402.

ко бы он ни подражал его «манере», безразличие к *основной идее* сделает его чуждым и *основному опыту* «учителя». Гегелианцем может быть признан лишь тот, кто сознательно исповедует, что *диалектическое осуществление реальною мыслью спекулятивной конкретности есть сущность всякого бытия и всякой ценности.*

Замечательно, что категория «конкретного» в качестве самостоятельного способа бытия не получила у Гегеля особого места ни в одной науке: ни в логике, ни тем более в одной из подчиненных наук. Это объясняется именно ее центральным и универсальным значением. В качестве категории категорий она и не могла найти себе места среди рядовых «определений». Она *везде* и, в частности, *нигде.* Она как бы не «содержание», а глубочайшая природа всех содержаний. Можно было бы сказать, что она есть не «то, что», а «то, как»; однако с тем существенным добавлением, что этот способ бытия всегда *меняет* самое *содержание* покорных ему категорий и измеряет собою степень их реальности и ценности. Может быть, именно эта углубленная и скрытая «вторичность» идеи «конкретного» мешала доселе комментаторам и критикам Гегеля осознать ее и раскрыть.

Понятно, что такое использование идеи «конкретного» возможно было только при том условии, чтобы Гегель «увидел» за этим древним и выветрившимся от постоянного употребления термином его «первоначальное» и в то же время «новое» значение. Нужна была вся сила его интуитивного ви́дения для того, чтобы «восстановить» глубокое содержание, названное этим с виду бесцветным словом. И действительно, Гегель именно *возродил* этот термин, раскрыв за ним состояние величайшей значительности: «конкретно» то, что особым образом *«сращено»,* возникнув из двойственности или многообразия.

Возрождая идею «конкретного» и придавая ей новое, углубленное, «спекулятивное» значение, Гегель поставил ее в ряд других гносеологических категорий в качестве последнего и высшего звена этого ряда. Таковы категории «конкретного-эмпирического», «абстрактного-формального», «абстрактного-спекулятивного» и, наконец, «конкретного-спекулятивного». Весь этот ряд расположен от худшего и низшего в порядке восхождения к

лучшему и высшему, причем сходно-именные корреляты попарно соединены в центре и разъединены на концах. Вся лестница, состоящая из четырех ступеней, распадается на две части — низшую (познание «эмпирическое» и «формальное»)[I] и «высшую» (познание «спекулятивное»)[II], причем истинное, спекулятивное познание осуществляет два состояния: «абстрактности» и «конкретности». Для того чтобы подняться к ним, познающий человек должен преодолеть два низших отвергнутых Гегелем способа познания, с тем, однако, чтобы сочетать «конкретность» первой с «абстрактностью» второй. Катарсис познания состоит в том, что от «конкретного-эмпирического» отметается «эмпирический» характер, но сохраняется идея «конкретного»; а от «абстрактного-формального» отделяется «формальный» характер, но сохраняется идея «абстрактного»[III]. Высшая сфера образуется через *спекулятивное* обновление обеих сохраненных идей и их своеобразное взаимное проникновение.

Такой отчетливой, расчлененной схемы, состоящей из четырех ступеней, Гегель сам не дает и последовательно ее нигде не раскрывает. Особенно трудно найти у него зрелое расчленение двух видов «абстракции». И тем не менее, следуя его указаниям, вполне возможно установить природу «спекулятивной абстрактности».

«Спекулятивная абстрактность» есть тот способ познания, который определяется как «самозабвенное созерцание объективного понятия»[IV]. Согласно этому, спекулятивное, созерцающее мышление есть именно тот путь, который открывает «абстрактно-спекулятивное» состояние *самого предмета*. Состояние самого предмета «абстрактно», во-первых, постольку, поскольку «форма понятия»[V] составляет его стихию, его «элемент»: спекулятивному предмету свойственно быть *мыслью* и по-

---

[I] См. главы первую и вторую.

[II] См. главы третью и четвертую.

[III] Ср. о наличности *трех* сторон в каждом понятии: рассудочной, диалектической и спекулятивной. Enc. I. 146—147.

[IV] См. главу третью.

[V] «Form des Begriffs»: Glaub. 103, 106.

знаваться *в мысли*[I]; однако оно является уже не «формальным» понятием со всеми его дефектами и пороками, а объективным, живым Понятием со всеми его достоинствами и способностями. Состояние самого предмета «абстрактно», во-вторых, постольку, поскольку он еще не развернул в процессе самоопределения *всего* своего содержания и не стал еще «Идеею»[II]. В этом смысле спекулятивный предмет «абстрактен» как *нераскрытая потенция совершенства,* т. е. как несовершенное состояние Понятия. Это означает, что в предмете обнаруживается некоторый «недостаток различия»[III], некая «свернутость» или «нераскрытость»[IV]; предмет страдает недостаточной определенностью[V] в своем содержании: Понятие уже спекулятивно, но еще «просто», «бедно», «скудно», «непосредственно» и не наполнено[VI]. Но эта «простота» и содержательная «бедность» уже не скрывают в себе той опасности, которая таилась в *формальной* абстракции: живое творчество объективного понятия способно преодолеть этот недостаток и *не* способно сохранить его. Однако преодоление содержательной пустоты происходит лишь постепенно, в процессе диалектического расхождения и спекулятивной конкретизации. И вот этот процесс и обнаруживает истинное соотношение между «абстрактным» и «конкретным» в сфере спекулятивной жизни.

«Абстрактное» и «конкретное», с одной стороны, постоянно совмещаются и *совпадают*; ибо ритм спекулятивной конкретности есть ритм самой *мысли,* самого *объективного понятия,* т. е. самой «спекулятивной абстракции». Там, где нет «абстрактного-спекулятивного», т. е. объективного понятия, там, естественно, невозможен и его своеобразный ритм, его имманентный закон, т. е. невозможна *конкретность.* С другой стороны, «аб-

---

I Ср.: Glaub. 103, 116, 156—157; Enc. I. 7, 28, 142, 324.

II Ср.: Enc. I. 324.

III «Mangel der Differenz»: W. Beh. 399.

IV «als ein Eingebülltes und Unentfaltetes»: W. Beh. 399.

V Ср.: Log. III. 347; Recht. 214, 215.

VI Ср.: Log. III. 5, 333; Enc. I. 113, 362; Enc. III. 309, 354 и др.

страктное» и «конкретное» до известной степени *исключают* друг друга: чем более «абстрактности» в объективном понятии, тем менее в нем «конкретности»; и обратно: конкретизация понятия заполняет его пустоту, насыщает его неопределенность и тем самым освобождает его от «абстрактной» неудовлетворительности. В процессе развития и определения Понятия абстрактное *само* зацветает новыми определениями, обогащается содержанием и «конкретизируется».

Понятно, что «спекулятивная абстрактность» в этом втором значении своем имеет различные степени, так что начало диалектического процесса являет ее максимум и в то же время минимум «конкретности»; а конец спекулятивного ряда осуществляет максимум «конкретности» и минимум «абстрактности». Это соотношение следует представлять себе так, что в исходной категории «Бытия» *конкретность* содержится в потенциальном виде, а в завершающей категории «Идеи» потенциальный характер всецело присущ *абстрактности*. Иными словами, в начале Понятие имеет максимум неопределенности, в глубине которой скрывается возможность «грядущего» содержательного богатства; наоборот, в конце Понятие владеет всем своим содержанием, раскрывает максимум своего богатства, а «непосредственная скудость» сохраняется лишь как преодоленная возможность «прошлого».

Отсюда уже ясно, что спекулятивная конкретность имеет различные градации и *степени*[1]. Но эта способность к градации характеризует не природу самого сращения, а лишь *объем раскрываемого содержания*. Понятие может быть «менее конкретным» и «более конкретным»; однако не в том смысле, что элементы его *срастаются* то «менее», то «более», — то оставаясь во внешней связи, в простом сопоставлении, то завязывая тесные и внутренние отношения. Нет, природа самого сращения остается всюду одинаковой: она сохраняет на всех ступенях свой единый, спекулятивный характер. Меньшая конкретность Понятия означает только сравнительную

[1] Ср., напр.: Log. I. 71, 99, 100; Log. III. 349; Enc. I. 21, 60, 169, 311, 324, 350; Enc. II. 247; Enc. III. 3, 428; Ph. G. 71; Beweise. 365, 366.

неполноту его содержания, оно может включать в себя *большее число различных определений,* чем содержит в данном «менее конкретном» своем состоянии; но связь этих определений друг с другом остается всегда одинаково спекулятивной и одинаково конкретной.

Спекулятивная конкретность имеет, таким образом, два значения: она указывает, во-первых, на *объем спекулятивного содержания*; во-вторых, на *внутреннее соотношение элементов* этого содержания (собственно, на их «сращенность»). Возрастание содержания не увеличивает, но и не умаляет, не искажает, но и не совершенствует этой внутренней сращенности; однако наличность внутренней сращенности не гарантирует сама по себе содержательной *полноты* Понятия.

Согласно основному закону, объем спекулятивного Понятия есть не что иное, как состав его содержания, а содержание его состоит из всех определений, входящих в его объем: ибо Всеобщее включает в себя все свои видоизменения в качестве своих живых частей[I]. И вот Понятие является тем более конкретным, чем *обширнее* его *объем,* или, что то же, чем *полнее его содержание.*

Спекулятивная конкретность указывает всегда на то, что Понятие не пусто[II] в своем внутреннем составе, что оно имеет известное «содержание и наполнение»[III]. Это значит, что оно содержит в себе по крайней мере *одно* отношение, т. е. *два* различных определения[IV]. Но эта раздвоенность указывает уже на то, что «конкретное» само в себе «развивается»[V] и «развертывается»[VI], что оно увеличивает свое «протяжение»[VII], становится «шире» и «богаче»[VIII]. Поэтому можно сказать, что «конкретность»

[I] См. главу пятую.

[II] «nicht leer»: ср.: Log. III. 40; Recht. 402.

[III] «mit Inhalt und Erfüllung»: Phän. 41, 42, 43; Log. I. 130; Log. III. 40, 68, 352; Enc. I. 60; Recht. 402.

[IV] Ср.: Log. I. 70; Enc. I. 170.

[V] Log. III. 149; Recht. 324.

[VI] Enc. I. 22.

[VII] Log. III. 349; Enc. I. 331: «Ausdehnung».

[VIII] «reicher», «weiter»: Log. I. 41, 73, 248; Log. III. 349; Enc. I. 331; Recht. 64; Ph. G. 63; Beweise. 364.

Понятия свидетельствует о *множественности,* скрытой в его объеме, и о *разнообразии* его содержания. То, что конкретно, то обладает «многими качествами»[I] или «определениями»[II], так что оно становится тем конкретнее, чем больше его объем[III]. Но это обилие отличается в то же время разнообразием. Конкретное определено не только множественно, но и *многообразно:* оно содержит в себе много *разных* определений[IV], свойств[V] и связей[VI] и обладает вследствие этого целым «богатством»[VII] содержания. Это есть некая «богатая» и «пестрая полнота»[VIII], живое[IX], содержательное богатство мысленных определений. Чем конкретнее Понятие, тем оно богаче и, достигая вершины бытия, оно становится «самым богатым»[X], т. е. «самым развитым»[XI], «завершенным» по составу своих определений[XII].

Поэтому можно сказать, что спекулятивная конкретность представляет всегда *многообразие, сросшееся в единство* и притом именно *многообразие спекулятивно-мысленных определений.* Это богатство реальных смыслов возникает не сразу, но в долгом процессе диалектического страдания. Живые, объективные смыслы накапливаются лишь постепенно, в результате множества «раз-

---

I «von vielen Qualitäten». Ср.: Log. III. 78, 129; Enc. I. 331; Enc. II. 301.

II «mehrere Bestimmungen»: Log. I. 114.

III «desto mehrere Seiten»: Enc. I. 350.

IV «In sich mannigfaltig Bestimmtes»: Log. I. 69, 71; Log. II. 101; Log. III. 73. «in sich verschiedene Bestimmungen enthältend»: Log. I. 73, 114; Enc. I. XVI, 69, 157; Enc. II. 247.

V «mannigfaltige Beschaffenheit»: Recht. 4.

VI «mannigfaltiger Zusammenhang»: Enc. I. 98; ср.: «innere Verhältnisse»: Log. I. 246; «Beziehung»: Log. I. 248.

VII Ср.: Phän. 16, 58, 436, 551; Log. I. 47; Ph. G. 53; Beweise. 343.

VIII «reiche Fülle»: Phän. 6; «bunte Fülle»: Phän. 551.

IX «der Reichtum des entfalteten Lebens»: Phän. 436; ср.: Phän. 42; Log. I. 33; Recht. 402; Beweise. 458.

X «das Reichste»: Log. III. 37, 58, 349; Enc. I. 21.

XI «entfaltetste»: Enc. I. 21.

XII «Vollständige Bestimmtheit»: Log. III. 88; Enc. I. 361; «vollendet»: Enc. I. 284.

двоений» и «воссоединений». Каждое диалектическое «расхождение» заканчивается примирением, т. е. синтезом, *сохраняющим* обе противоположные стороны. И в результате состав определений все увеличивается.

Итак, спекулятивная конкретность возникает не «сразу из множества», как в эмпирическом мире, а всегда из разъединенной *двоицы*. Стороны, вступающие друг с другом в конкретный синтез, сочетаются не случайно и не в порядке внешнего сопоставления чужеродных величин, как это бывает в мире явлений; нет, они возникают из единого, общего лона, из первоначальной Всеобщности и создаются ею посредством необходимого самоотрицания[I]. Таким образом, срастающиеся стороны связаны всегда как бы кровным родством, общностью одинакового возникновения. Вследствие этого диалектическое расхождение оказывается всегда помещенным между двумя синтезами: первоначальным, исходным единством — недо-определенною Всеобщностью; и последующим, заключительным единством — определившеюся Единичностью. Однако судьба этой обогащенной Единичности в том, чтобы вновь утвердить себя как недо-определенную Всеобщность и возобновить посредством самоотрицания диалектическую распрю. Но это возобновление невозможно до тех пор, пока не завершится процесс конкретного срастания между сторонами: новое распадение возникает лишь после *полного сращения врагов*, после установления их истинной и целостной «конкретности»[II].

Весь этот процесс самообогащения, совершающийся в Понятии, протекает в едином и единственном русле. В эмпирическом мире процессы множественны и параллельны; спекулятивный ряд представляет из себя строгое, закованное единство, постепенное, прогрессивное нарастание. Мерно чередуя сращение и разложение, Понятие периодически возобновляет в себе драму внутреннего раздвоения и каждый раз, разрешая ее, обновляется в своем содержании. Сила конкретного син-

---

[I] См. главы пятую и шестую.

[II] См. главу шестую.

теза каждый раз угашает не только *вражду* противостоящих определений, но и самые эти определения в их непокорном своеобразии; и, угашая, сохраняет. Их угасание гарантирует развитие от регресса; их сохранение обеспечивает его от бесплодности. Итак, спекулятивный процесс сращивает всегда «двойственное» в порядке «сосуществования» и «множественное» в порядке «последовательности».

Эти формальные черты «конкретизация»[I] сохраняет на всех ступенях процесса. Спекулятивное Понятие, не выходя из себя в пределах науки, развивается в своем собственном, внутреннем содержании, само в себе раскалываясь и само в себе воссоединяясь. Оно богатеет в своих собственных пределах, подобно внутренне дифференцирующейся монаде, и в то же время остается единою, всеобъемлющею Всеобщностью, подобно завершенной субстанции. Богатство его определений достигает, наконец, максимальной полноты, и Понятие восходит на высшую ступень: оно по-прежнему остается единою, субстанциальною Всеобщностью, но обладает уже *всем* своим содержанием. Понятие становится целокупностью, или «*тотальностью*»[II], мысленных определений.

Быть «тотальностью» — значит осуществлять способ жизни, доступный только *спекулятивному* ряду. Конкретное-эмпирическое не может сложиться в исчерпывающий, завершенный синтез: объять *все* может только *разум*; соединиться во *всеобъемлющее*[III] единство может только *разумное*. Но спекулятивная конкретность есть именно конкретность «разума и идеи»[IV] и *ее* силами «исчерпывающая тотальность» осуществляется *по необходимости*. В процессе спекулятивного само-обогащения Понятие неизбежно становится *тотальностью живых смыслов*: его объем достигает максимальных размеров,

---

[I] «Konkretion»: Phän. 473; Log. I. 8, 33; Log. III. 40, 126, 127, 170, 261; Enc. II. 149, 247; Enc. III. 46.

[II] Ср.: Log. III. 73, 150, 352 и др.

[III] «allumfassend»: Glaub. 157; «gleich Allem»: Diff. 208; Log. II. 155.

[IV] Enc. I. 404.

или, что то же, его содержание исчерпывает собою всевозможные «существенные различия» и «противоположности»[I]. Нет существенных определений, которые не были бы созданы и положены в себе Понятием: оно становится великим спекулятивным *целым*: творческим единством в живом множестве, или, иными словами, *единым Смыслом, сотканным из всех существенных смысловых определений.*

Таков *объем* спекулятивной конкретности: он всегда включает в себя *все срастающиеся* содержания, а на высшей ступени — *все возможные существенные* видоизменения спекулятивного смысла.

Но самое глубокое значение конкретности раскрывается только при исследовании *внутреннего соотношения* срастающихся определений. В самой природе этого «срастания» скрывается идейный корень всей «спекулятивной» философии.

Сущность этой «конкретизации», как и всей философии Гегеля, не может быть понята одною абстрактною мыслью. Ее необходимо представить себе воочию, наглядно, установив силою воображения наличность двух реальных сущностей, противоположных по содержанию, но способных к некоторому примиренно-творческому соотношению. Все, что затем будет высказано об этих сущностях, необходимо также вообразить в качестве реального, живого состояния, свойственного этим реальностям.

С самого начала должно быть понятно, что синтез, имеющий связать обе стороны, не может носить поверхностного, внешнего или механического характера[II]. Конкретный синтез не может быть простым «агрегатом»[III] или «формальным единством»[IV] разных частей, остающихся «друг возле друга»[V] и лишь «сочетающихся»[VI], подобно атомам[VII], в бесформенный[VIII] и внеш-

---

I См. главу шестую.
II См. главу первую.
III Glaub. 23; Enc. III. 303.
IV Glaub. 29; Diff. 230.
V Diff. 197, 259.
VI Diff. 281; W. Beh. 334; Log. I. 185, 239; Enc. I. 257.
VII Glaub. 114.
VIII W. Beh. 337.

ний[I], мертвый[II] и неподвижный[III] порядок[IV]. Такого рода «соединение» присуще эмпирическим элементам как таковым; но среди спекулятивных реальностей оно не имеет места. Здесь определения соединяются существенным, внутренним образом, и это внутреннее соединение берет свое начало от их необходимой противоположности.

Конкретный синтез начинается с того, что два противоположных определения, порожденные само-отрицанием Понятия, отказываются от центробежного тяготения и от попыток утвердить себя в противоположении и самостоятельности. Они «отрицают» свое взаимное «отрицание», и в результате этого на первый план выступает та конститутивная связь, которая связывала их в самой их противоположности[V].

Между обеими сторонами обнаруживается некоторое постоянное и необходимое «отношение»[VI]. Это отношение состоит в том, что каждая сторона имеет в другой свою «предпосылку»[VII], свой коррелят. Каждая утверждала себя в «абстрактности», но обе «абстракции» были относительны[VIII] и *со-относительны*: ни одна из них не могла быть ни «утверждена», ни «взята» без другой[IX]. Каждая сторона стремилась к самостоятельности, но именно это-то и привязывало ее по существу к другой[X], от которой она хотела *не зависеть*. Каждая *ограничивала* другую[XI] и тем определяла ее; и вследствие этого каждая утверждала себя через[XII] свое отношение к другой: через отрицание своей противоположности[XIII]. Оказывается,

---

I W. Beh. 337; Log. I. 39, 96, 239; Enc. I. 36, 187.
II Log. I. 50.
III Log. I. 50.
IV W. Beh. 334; Enc. I. 23.
V См. главу шестую.
VI «Beziehung». Ср.: Log. I. 30.
VII «Voraussetzung»: Log. I. 196.
VIII «als relative»: Log. I. 99.
IX Log. I. 156.
X «wesentlich Zusammenhängen»: Log. I. 195.
XI «Schranke»: Log. I. 196.
XII «vermittelst»: Log. I. 197.
XIII Ср.: Log. I. 191—192.

что в самом отрицании своем стороны были *необходимы* друг для друга[I] и потому *неразрывны*[II]; каждая представляла из себя нечто своеобразное[III] и самобытное, и тем не менее обе они с самого начала были предначертаны судьбою друг для друга. Ныне им предстоит *принять* эту судьбу и придать своей связи зрелый и завершенный, положительный[IV] характер.

Итак, обеим сторонам предстоит «принять» друг друга и творчески закрепить это взаимное «приятие». Оно начинается непосредственно со «второго» отрицания[V]. Каждая сторона «отрицает» себя[VI]; но не целиком, а лишь в меру своей мнимой самостоятельности. Отринуть свою самостоятельность — значит *признать* то, что не дает ей расцвести, значит утвердить нечто «другое» как воздействующее на меня и определяющее меня. И вот каждая сторона убеждается в том, что она вынуждена признать себя в зависимости от другой, признать, что «другая» *определяет*[VII] ее, или, иначе, что *в лице другой она имеет свое существенное свойство*. Оказывается, что «о каждом определении должна быть высказана его противоположность»[VIII], или, иначе: каждое определение оказывается присущим своему «противоположному» — свойственным ему, присутствующим в нем, «входящим» в него. Выражая эту «присущность» динамически, можно сказать: «каждая сторона переходит в другую».

Так именно Гегель и описывает эту стадию конкретизации. Каждая сторона, отказавшись от самостоятельности, «снимает сама себя»[IX] и «полагает себя» в свою противоположность[X], а свою противоположность —

I «unentbehrlich»: Log. I. 386.

II «untrennbar»: Log. I. 90, 108, 182, 196, 386.

III «eigene... Bestimmung»: Log. I. 182.

IV «das Affirmative der Beziehung»: Log. I. 90.

V См. главу шестую.

VI Log. I. 159.

VII Ср.: Log. I. 153: «Wechselbestimmung».

VIII Log. I. 182.

IX Log. II. 62.

X Log. II. 59; Bewelse. 341—342.

в себя[I]. Каждая «сама по себе и по своему определению»[II], «через себя»[III] и «из себя»[IV] «переходит»[V], или как бы «превращается», в другую[VI]. Самостоятельность превращается в этот взаимный «переход»[VII], и обе стороны «разрешаются»[VIII] в это «переходящее туда и сюда взаимоопределение»[IX]. Враг утверждает себя в своем враге, или, что то же, превращает себя в своего собственного врага[X]. И так — с обеих сторон: обе противоположности переходят одна в другую, и этот «двойной переход»[XI] полагает конец их вражде.

Вражда противоположностей прекращается вследствие того, что в них исчезает самая противоположность: их содержание подвергается *спекулятивной ассимиляции* и в результате этого диалектический раздор смолкает.

Сущность этой спекулятивной ассимиляции состоит в том, что каждая из сторон *живым, творческим* образом *приемлет* в себя *все содержание* другой стороны и целостно вживает его в свое собственное содержание. И обратно: каждая из сторон целостно отдает все свое содержание другой стороне, приемлется ею и вживается в ее доселе самостоятельное содержание. Каждая переводит другую на *свой* язык, и сама переводится на *ее* язык. Или иначе: каждая выражает чужое содержание в своих «понятиях» и предоставляет другой выразить свои определения в *ее* «понятиях». Происходит своеобразный обмен логическими содержаниями, или, если угодно,

---

I Log. I. 152.

II Log. I. 152.

III Log. I. 108. Log. II. 112.

IV Log. I. 198.

V «übergehen»: Log. I. 108, 108, 198, 256, 400; Log. II. 59, 112; Enc. I. 157.

VI «umschlagen»: Log. I. 153,

VII Log. I. 400.

VIII «Auflösung»: Enc. I. 157.

IX Log. I. 155.

X Ср.: «Sich als das Andere ihrer selbst zu setzen»: Log. I. 198; «Sich zu dem Anderen seiner macht»: Log. II. 62.

XI «Nothwendigkeit des doppelten Uebergangs»: Log. I. 392.

спекулятивными дарами. Каждая отдается и каждая приемлет. Чужое содержание становится как бы новым способом жизни, или заданным к ассимиляции материалом. Каждая из сторон переживает «своеобразное непосредственное возникновение»[I] или рождение в пределах другой: она «является»[II], обнаруживается в ней, «выступает»[III] в ее жизни как бы новым узором. И в результате этого *спекулятивного симбиоза* между сторонами слагается новое, своеобразное и утонченное отношение.

Из двух противоположных сторон — «А» и «В» — каждая получает двойное бытие: во-первых, она есть «в себе», во-вторых, она есть «в другой».

Постольку, поскольку она есть «в себе», она не чужда и не противоположна другой, потому что она приняла ее в себя: она имеет в себе свою собственную противоположность, она включила ее в себя и стала сама ею. «А» есть уже «В in А»; т. е. не только «А» и не просто «А+В» (арифметическая сумма, механическое сосуществование), но такое «А», которое творчески внедрило в себя «В»: оно есть «А», но «А», вработавшее в себя «В»; оно есть «В», но «В», вработанное своим содержанием в «А». Или, иначе, «А» есть «В in А».

Постольку, поскольку каждая из сторон есть «в другой», она тоже не чужда и не противоположна ей потому, что она принята ею и усвоена: она обретается в своей собственной противоположности, она включена ею и претворена в нее. «А» есть «А in В»; т. е. не только «А» и не просто «А+В», но такое «А», которое творчески внедрено в «В»: оно есть «А», но «А», вработанное своим содержанием в «В»; оно есть «В», но «В», вработавшее в себя «А». Или, иначе, «А» есть «А in В».

Результат, достигнутый на этой стадии, может быть условно выражен так: «А» есть («В in А») + («А in В»); а «В» есть («А in В») + («В in А»).

Это состояние бывших противоположностей Гегель описывает так: каждая сторона «есть сама по себе своя

[I] «Entstehen an dem Andern»: Log. I. 153.

[II] «erscheint»: Enc. II. 142.

[III] «hervortritt»: Log. I. 153.

противоположность»[I], потому что она имеет «в себе»[II] и «при себе»[III] определения «своего другого». Каждая «содержит»[IV] другую и, в свою очередь, каждая есть «то, что́ она есть в другой»[V]. Содержание одной «включено» в другую[VI], и каждая «содержит в самой себе себя и свое противоположное»[VII]. Это можно выразить так, что каждая сторона становится «единством себя и своего другого»[VIII]. Отношение «противоположности» постепенно уступает свое место отношению «подобия»: обе стороны содержат «А», и обе стороны содержат «В»; и потому можно сказать, что одна сторона «есть то же самое, что и другая»[IX]. Или, иначе: «каждая сама по себе единство обеих»[X].

Такова стадия *спекулятивной ассимиляции*. Она начинается с того, что стороны продолжают[XI] себя одна в другой; и кончается тем, что содержание их становится *одинаковым*. «Каждая есть» теперь «она сама и ее другое»[XII]. По-прежнему налицо имеются *два* единства[XIII]; но оба они качественно подобны друг другу, т. е. имеют одно и то же содержание[XIV]. Гегель описывает это отношение как «тождество с собою и с другою» стороной[XV].

Не следует, однако, понимать спекулятивную ассимиляцию так, что она угашает *всякое* различие между

I Log. I. 109; Log. II. 157.

II «in jedem»: Log. I. 156.

III «an ihm selbst: Log. I. 153, 167, 226; Log. II. 160.

IV «enthält»: Log. I. 226, 386; Log. II. 66, 152; Enc. I. 243.

V Log. I. 380.

VI Ср.: «schliesst in sich»: Log. III. 341.

VII Enc. I. 243; ср.: Log. I. 167.

VIII Log. I. 153, 157; Log. II. 26.

IX Log. II. 173.

X Log. I. 157, 458.

XI «Kontinuiren», «Kontinuation». Ср.: Log. I. 458; Log. II. 159 и др.

XII Log. II. 49.

XIII Log. I. 157, 458.

XIV «Dieselbigkeit der Qualitäten»: Log. I. 458.

XV Log. II. 160.

сторонами. Это взаимное уподобление имеет свой необходимый и естественный предел в том, что с самого начала сто́роны были *и* различны, *и* противоположны. Каждая из них, приемля содержание другой в качестве спекулятивного дара, не утрачивает тем самым своего собственного самобытного содержания, но сохраняет его и полагает его в основу творческого ассимилирования. Собственное содержание остается тою средою, которая приемлет и преломляет в себе дарованное извне содержание. Каждая из сторон «излучается в другую», но каждая имеет своеобразную определенность[I]; и вот два различных «исходных пункта» порождают два различных «результата»[II]. Обе стороны содержат в себе «А» и «В», и притом в виде спекулятивного единства; но единство это определено в каждой по-своему[III]. Различие определяется тем, что в одной из них определение «А» оказывается «сущим по себе», а определение «В» лишь «полагается» в него[IV]; в другой — определение «В» оказывается «сущим по себе», а определение «А» даруется ему для ассимиляции. В результате этого на одной стороне «перевешивает»[V] определение «А», и она представляет собою «В in А»; на другой стороне «перевешивает» определение «В», и она получает характер «А in В»[VI].

Это значит, что «А» присутствует в самом себе *не в том же самом смысле*[VII], в каком оно присутствует в своей бывшей противоположности. «В in А» не то же самое, что «А in В». Каждое из определений является то «приемлющим лоном», то «приемлемым даром»; и в зависимости от этого ассимилированное единство получает различные черты.

[I] Log. II. 110.

[II] Log. I. 162.

[III] Ср.: Log. I. 158.

[IV] Ср.: Log. I. 230.

[V] «überwiegend»: Log. I. 458.

[VI] Ср.: «verendlichtes Unendliches»; «verunendlichtes Endliches»: Log. I. 158.

[VII] Ср.: «Inr Unterschied ist so der Doppelsinn, den beide haben»: Log. I. 162.

Все это можно выразить так, что диалектическая противоположность «снимается» и «разрешается» *дважды*, и притом *различно*. Первое преодоление совершается в пределах «А», *его* средствами, *его* силами, *его* творчеством: в результате этого «В» оказывается включенным в «А», творчески вработавшимся в него, вступившим с ним в единство. Но в этом процессе «А» как приемлющее лоно не исчезает и не погибает; напротив, оно выживает и утверждается в новом богатстве и с новою силою: оно возобладало, превозмогло и, придав себе новое содержание, продолжает свою жизнь по-прежнему в качестве «А». «В in А» есть по-прежнему «А», или, если угодно, «$А_1$». Второе преодоление совершается в пределах «В» *его* средствами, *его* силами, *его* творчеством: в результате этого «А» оказывается включенным в «В», вступившим с ним в единство. На этот раз задачу приемлющего лона исполняло «В»; поэтому *оно* превозмогает, разрешает противоположность в своих недрах и продолжает свою жизнь по-прежнему в качестве «В». «А in В» есть по-прежнему «В», или, если угодно, «$В_1$».

Итак, спекулятивная ассимиляция заканчивается не *гибелью* сторон и не *утратою их своеобразия*, но только *содержательным уподоблением*. «А» превратило себя в «В in А», или в «$А_1$», «В» превратило себя в «А in В», или в «$В_1$». Противоположность «разрешилась», но в своем разрешенном виде утвердилась в каждой из сторон: по-прежнему налицо две стороны — содержательно-ассимилированные, но формально самостоятельные и по внутреннему способу жизни своеобразные[I].

Однако их взаимное отношение уже не прежнее: их сковывают новые узы и единство их судьбы обнаруживается с новою силою.

Эту связь Гегель выражает так: обе стороны суть «лишь моменты»[II].

Быть «моментом» — значит быть необходимым, реальным коррелятом для чего-то «другого». «Момент»

[I] Ср.: «der aufgehobene Gegensatz, aber als Seite des Gegensatzes selbst»: Log. II. 50.

[II] «nur Momente»: Log. I. 161, 162, 400 и др.

есть, прежде всего, нечто несамостоятельное[I]. Он реален не сам по себе, а через свою связь со своею противоположностью[II]. Его бытие определяется не через отношение к себе и *только к себе,* но через отношение[III] к другому. Это можно выразить так, что «момент» — «идеален»[IV]; для того чтобы достигнуть реальности, он нуждается в конкретном восполнении, он должен стать моментом «целого»[V]; т. е. его живою и необходимою частью. Сам по себе «момент» *не* истинен: его истина только в живом отношении к его противоположности[VI], в «снятии» ее и соединении с нею[VII]. Мало того, один «момент», оторванный от другого, лишен «всякого смысла» и значения[VIII]; они сообщают друг другу свои определения, утверждаются один «посредством»[IX] другого и тем достигают завершения[X]. Этим обнаруживается в новом свете неразрывность сторон, начавших с горделивого взаимо-отрицания и «опустившихся»[XI] затем до звания «моментов».

Однако установление такой связи не завершает «спекулятивную конкретизацию», ибо стороны еще не соединены ею надлежащим образом. Процесс «ассимиляции» возобновляется и продолжается непрерывно; он становится для обеих сторон устойчивым и постоянным *способом жизни,* и только в результате этого возникает истинный, конкретный синтез.

Это означает, что обмен «спекулятивными дарами» происходит не только между «А» и «В», но и между «A_1» и «B_1» и между «A_2» и «B_2» и т. д. Все, чем обогатилась

I Beweise. 343, 344.

II Log. I. 161. 460.

III «Beziehung»: Log. I. 460; Beweise. 343.

IV Ср.: Beweise. 343. 344.

V Log. I. 161, 229 и др.

VI Ср.: Log. I. 125, 129.

VII Ср.: «Einheit»: Log. I. 125, 229, 229, 400, 460; Log. II. 87 и др.

VIII «Keinen Sinn»: Beweise. 341—342. Ср.: Log I. 460.

IX Ср.: Log I. 161; Log. II. 175; Beweise. 343.

X Log. I. 229.

XI «herabsinken», «herabsetzen»: Log. I. 108, 455.

каждая из сторон в процессе взаимного приятия, передается ею другой стороне: «B in A» переходит в «B_1» и творчески проникает в его обновленное содержание; и обратно, «A in B» преходит в «A_1» и встречает там живое, творческое приятие. Динамическая непрерывность этого обмена вызывает сплошное взаимодействие между сторонами: каждый момент совершает неустанное «воплощение»[I], другого момента в себя и себя в свой коррелят. Спекулятивная ассимиляция становится все более цельной и глубокой и, наконец, приводит к «совершенному проникновению»[II] сторон друг в друга.

Тогда содержание каждого момента в совершенстве уподобляется содержанию другого и скрепляется с ним в некую «зрелую, непрерывную сплошность»[III]. Стороны «продолжают»[IV] себя друг в друге так, что каждая из них «разрешает себя и утрачивает себя в другой»[V]. Каждый момент находит себя и в себе самом, и в своем корреляте[VI]; когда один проникает в другой, то он совершает тем самым возвращение, или «рефлексию», в себя[VII]; и обратно, «рефлексия в себя» есть тем самым воздействие на другой момент. Эта утрата себя в другом и нахождение другого в себе ведет к тому, что оба момента перестают быть друг для друга «инобытием»; а это значит, что каждый, утверждаясь через «другого, утверждается eo ipso через самого себя»[VIII]. «Разно-бытие» уступает свое место «единобытию», и стороны «сливаются»[IX], или «смыкаются»[X], в единое, целостное образование.

I Ср.: «einverleibt: Log. I. 130.

II «Volkommene Durchdringung beider»: Log. II. 120.

III «gediegene, ununterbrochene Kontinuität»: Enc. II. 227.

IV «Kontinuiren»: Log. I. 198, 391, 458; Log. III. 187.

V «aufgelöst und in ihre Andere verloren»: Log. III. 62.

VI Ср.: Log. I. 161; Log. II. 161; ср.: Log. I. 391.

VII Ср. Log. I. 167, 380; Log. II. 206.

VIII Ср.: Log. I. 197.

IX Ср.: «Konfondirt sich»: Log. III. 62.

X Ср.: «Zusammenschliessen»: Log. III. 141, 216 и др.; «zusammengeschlagen»: W. Beh. 395.

Спекулятивная ассимиляция как устойчивый modus vivendi соединяет реальные смыслы в живое единство, в «проникновенное тождество»[I]. Оба момента оказываются «совершенно соединенными»[II], «едиными в высшей степени»[III], и различия их уже не бременят друг друга, но творят радостное восполнение.

Оказывается, что былая разъединенность и противоположность[IV] совершенно уступила свое место единению. То самое, что живет в одном из моментов, живет и в другом; но только в ином порядке и в иной форме. Соединяясь с другим, каждый момент соединяется с самим собою, но с собою, творчески обновленным и преображенным. В каждом из моментов «проступил» и обнаружился другой, и обоими овладело содержательное единство и единение. Это значит, что в каждом живет *индифференция*, или содержательное *«тождество»*, которое и творит в обоих свой закон.

Примирение противоположностей было возможно только потому, что обе они возникли из первоначального, единого лона и никогда не теряли с ним живой, имманентной связи: каждая из сраставшихся сторон была видоизменением единой, исходной Всеобщности, которая присутствовала в обеих своею подлинною природою[V]. Спекулятивная ассимиляция создает некое единое содержание, в котором сочетаются, восполняют друг друга и нейтрализуются диалектические противоположности. Это единое содержание, которое лучше всего было бы обозначить монограммою, составленною из «А» и «В», соединяет в себе обе «дифференции», не впадая, однако, ни в одну из них. Поэтому оно и может быть названо «индифференцией»[VI]. Однако не в том смысле, что различие угасло в ней бесследно; наоборот, оно не только сохранилось, но претворилось в высшее и богатейшее содержание. И не в том смысле, что оба своеоб-

---

I Ср.: Log. II. 178.

II «Vollkommen Zusammengeeint»: W. Beh. 395.

III «aufs höchste Eins»: W. Beh. 395.

IV См. главу шестую.

V См. главу пятую.

VI Ср.: W. Beh. 356—357, 357, 393; Log. I. 400, 458 и др.

разно оформленные и самобытно упорядоченные момента прекратили свое «бытие»; наоборот, они оба сохранились и «конкретизировались», срослись в единую целокупность. «Индифференция» есть единство не *до* различия и не *без* различия, но единство *после* различия и с *сохранением* его; *иначе* невозможно было бы спекулятивное обогащение. Состав «индифференции» сложен как в содержательно-качественном отношении, так и в смысле формы и объема. В ней сохраняются не только противоположные «определения», но и различные уже ассимилированные моменты: спекулятивная индифференция есть конкретное *целое*[I] живых смыслов, а смысловые моменты суть его живые части[II].

Итак, конкретный синтез подлежит закону Всеобщности; он есть осуществление и утверждение этого закона. Это означает, что *созданная* им «индифференция» есть то самое, что *само* производило и *создавало* спекулятивную ассимиляцию: causa finalis[65] в своем зрелом, осуществленном виде есть не что иное, как causa efficiens[66], достигшая своего победного обнаружения.

Весь процесс «конкретизации» следует представлять себе так, что он совершается в пределах известной, недоопределенной Всеобщности, *ее* силами и во имя *ее* цели. Эта Всеобщность есть та *основа* (Grund), которая творит в себе раздвоение, присутствует имманентно в каждой из сторон и вслед за тем движет их изнутри ко взаимному приятию и сращению. Завершение конкретного синтеза обнаруживает или разоблачает эту основу как творческую *силу* и в то же время как *результат*, свободно утвердившийся там, где царила распря. Туман[III] диалектической видимости расступается, и за ним обнаруживается первоначальная «основа» Понятия во всей ее «прозрачной ясности»[IV], «глубине»[V] и содержательной зрелости.

[I] Ср.: W. Beh. 357; Log. I. 458.

[II] См. главу пятую.

[III] Ср.: «jeder Unterschied keine Unterbrechung Trübung macht»: Enc. I. 324.

[IV] «Klarheit», «durchsichtig»; Enc. I. 324.

[V] «der tiefe und reiche Gehalt»: Enc. I. XXXIII.

Дело не только в том, что «в результате по существу сохраняется то, из чего он результирует»[I]; дело в *субстанциальном, творческом единстве начала и конца*. Созданное единство есть «первоначальная сущность обеих» сторон[II], их «субстанция и душа»[III]. Это единство обогатилось в процессе, но само по себе оно осталось тою же самою Всеобщностью, которая создала в себе исходное раздвоение. Все дело «разложения» и «воссоединения» есть не что иное, как проявление самой «основы». «Самая противоположность» была не чем иным, как осуществлением этой основы[IV]; и точно так же процесс взаимного «опосредствования» был ее «собственным действием»[V]; и, наконец, когда сращение осуществилось, то оказалось, что «разрешенное противоречие» есть не что иное, как сама основа, которая «содержит и несет» в себе свои определения[VI]. Конкретизация состоит в том, что «противоположность возвращается в свою основу»[VII] и что «зрелое», «проникновенное» единство сторон[VIII] творится самою основою, ныне исполненною нового содержания[IX]. Заключительный синтез субстанциально совпадает с предпосланным[X] основанием, и первоначальная сущность, раскрытая в виде целокупности определений, совпадает с самою основою[XI]. Так подтверждается формула Гегеля, гласящая, что конкретный синтез есть лишь «схождение предмета с самим собою»[XII].

Это схождение предмета с самим собою совершается так, что «моментами» овладевает *одинаковое* содержание,

---

I Log. I. 41; ср.: Log. I. 69; Log. III. 340. 341.

II Beweise. 354.

III «deren Substanz und Seele»: Beweise. 342.

IV Ср.: Log. II. 62.

V «Vermittelung... das eigene Tun des Grundes»: Log. II. 107.

VI Ср.: Log. II. 62, 72, 184; ср.: Log. I. 458.

VII Log. II. 61.

VIII Ср.: Log. II. 178.

IX «inhaltsvolle Grundlage»: Log. II. 178.

X Log. II. 112; Beweise. 343.

XI Enc. I. 243.

XII Ср.: Log. II. 114.

которое по существу есть *единое* и *общее* содержание. Спекулятивная конкретизация может быть описана как постепенное подчинение противоположностей содержательному *подобию* и, далее, как превращение этого подобия на пути непрерывного обмена спекулятивными дарами в сращенное, нерасторжимое *единство,* спаянное единым и общим содержанием. Этот процесс Гегель характеризует нередко как «умозаключение» (Schluss), или, что то же, как «смыкание», «слияние» понятий; и тогда единое и общее содержание, имеющее сначала вид *двух* взаимно *подобных или* одинаковых содержаний, получает значение «среднего термина», или, попросту, «средины» (Mitte)[I].

В спекулятивной конкретизации срастаются, сливаются или, если угодно, «заключают союз» два «противоположных» понятия: «S» и «P» (субъект и предикат). Это слияние совершается через посредство связующего их, общего для них «содержания» — «M» (medius terminus)[II]. «M» обнаруживается и в «S», и в «P», овладевает ими и утверждает себя как «конкретное единство» обоих понятий[III]. В этом и состоит сущность «спекулятивного силлогизма»: «первораздел» *суждения* (Urteil) делит[IV] исходную Всеобщность на две крайние противоположности[V]; «слияние» *силлогизма* (Schluss) воссоединяет этот разрыв через посредство творческой «средины»[VI]. В результате обнаруживается, что «антиномия умозаключения»[VII] преодолена, и вывод, гласящий, что «S» есть «P», обозначает внутреннее единство[VIII] и *конкретное тождество*[IX] враждовавших противоположностей.

[I] Ср., напр.: Glaub. 37; Phän. 223, 379; Log. III. 141, 148, 167; Enc. II. 246, 367; Enc. III. 380.

[II] Ср.: Log. III. 141.

[III] Log. III. 141.

[IV] Ср.: «Diremtion»: Log. III. 112.

[V] Ср.: Phän. 379; Log. II. 20; Log. III. 120, 141.

[VI] Ср.: Phän. 379.

[VII] Log. II. 169.

[VIII] Phän. 379.

[IX] Ср.: Glaub. 24.

Это слияние состоит, в свою очередь, из *трех слияний*[I]; в каждом из них участвуют те же самые термины, но каждый раз они образуют особую комбинацию сращения. Так, во-первых, момент «А» («субъект») сливается с моментом «В» («предикатом») через посредство средины «М»; это слияние совершается в пределах «А». Во-вторых, момент «В» («предикат») сливается через посредство той же средины «М» с моментом «А» («субъектом»); это слияние совершается в пределах «В». И, наконец, в-третьих, средина «М» (*сущность* и *основа*) сливается сама с собою[II] через посредство моментов «А» и «В», опосредствуя их друг через друга; это слияние совершается в пределах средины «М».

Все эти слияния можно представить себе порознь, в порядке последовательности: сначала процесс спекулятивной ассимиляции в пределах одной стороны; потом тот же процесс в пределах другой стороны; и, наконец, завершение обоих слияний в «конкретном тождестве» результата. Все эти три слияния связаны взаимной необходимостью, так, что ни одно из них невозможно без двух других: они образуют некий «круг взаимного предпосылания»[III]. Однако, по существу, они не только необходимы друг для друга, но представляют из себя *единое слияние*, состоящее из трех «внутренне проникающих друг в друга слияний»[IV]. *Процесс спекулятивной ассимиляции, совершающийся в обоих моментах, есть не что иное, как процесс самой средины, сливающейся с собой через посредство тех двух слияний.* То, что совершается в «А» и в «В», есть творчество и обнаружение самого «М»; так что ассимиляция сторон есть уже слияние основы с нею самою и все три процесса образуют один единый: жизнь особенного и единичного есть жизнь самой Всеобщности.

[I] Ср., напр.: Log. III. 141, 344; Enc. I. 372; Enc. II. 413, 468; Enc. III. 451.

[II] Ср., напр.: Enc. I. 346; Enc. III. 273, 411.

[III] Log. III. 141.

[IV] «Dreiheit von innigst ineinander greifenden Schlüssen»: Enc. II. 413.

Отсюда уже ясно, что спекулятивное умозаключение сосредоточивается в своем terminus medius, который оказывается его началом, его творцом и его результатом. Этот результат устанавливает для первоначальной Всеобщности новое, обогащенное содержание: Понятие оказывается определенным «сполна»[I], «исполненным содержания»[II], реальным[III] и действительным[IV]; «развитою и объективною Всеобщностью»[V]. Богатство этого результата гарантируется тем, что *средина включает в себя оба момента* и утверждает себя как их «тождество» и «тотальность».

Идея «тождества», лежащая в основании формальной логики, разделяет у Гегеля судьбу всех других идей: она преобразуется, обновляется в своем содержании и получает новое, спекулятивное значение.

«Спекулятивное тождество»[VI] есть не «устойчивость вне процесса», но *«устойчивость в процессе»*; оно не исключает образования новых различий и противоположений, но, наоборот, включает их в себя и, обогащаясь ими, остается верным своей первоначальной природе. «Тождество» означает в устах Гегеля *конкретное единство двух содержательно ассимилированных и формально сращенных, реальных смыслов*. Достигая конкретного синтеза и вступая друг с другом в «тождество», стороны «уничтожаются»[VII] в своей односторонности и «угасают»[VIII] в своей самостоятельности: их поглощает «индифференция», которая, однако, сохраняет их первоначальную дифферентность[IX]. Тождество есть результат спекулятивного «снятия» и «подъема»[X]. Поэтому «тождествен-

---

I «Vollständig»: Log. III. 34.
II «inhaltsvoll»: Log. I. 397; Log. III. 120.
III Ср.: Enc. I. 345.
IV Ср.: Log. I. 397.
V Log. III. 167.
VI Enc. I. 363.
VII Glaub. 117.
VIII Glaub. 116.
IX «unterscheidet sich, aber ist zugleich identisch»: Enc. I. 329.
X Ср.: Diff. 203, 251, 252.

ные» моменты не исчезают совсем, но и не стоят друг с другом в «отношении». Если бы они остались в «отношении» друг к другу[I], то они не вступили бы в необходимое спекулятивное «слияние» и единство; и тогда «тождество» осталось бы «относительным»[II]. Но «истинное тождество»[III] не относительно, а «абсолютно»[IV]: оно устанавливает конкретное, неразрывное[V] единение между сторонами, то единение, которое присуще только спекулятивной «тотальности».

Спекулятивная тотальность отличается от простого «эмпирического целого» не только своим исчерпывающим объемом, но и *внутреннею связью частей ее между собою* и *частей с целым*. Эта внутренняя связь определяет собою самую глубокую природу спекулятивной конкретности и заставляет признать *ее органический характер*.

Итак, природа конкретного единства, или, что то же, природа *органической тотальности,* определяется, во-первых, *слиянием частей ее между собою,* и во-вторых, *слиянием частей ее с самою тотальностью*. Это может считаться уже установленным сущностью спекулятивного «умозаключения», ибо органическая тотальность есть не что иное, как результат спекулятивного, триединого слияния[VI].

Связь конкретных частей друг с другом есть связь творческого *взаимопитания*. Именно эта связь превращает «моменты тождества», или, что то же, «части целого», или, что то же, «термины умозаключения», в «члены органического единства», или в «óрганы единой тотальности».

Диалектика уступает свое место спекулятивной конкретности с того момента, как обнаруживается *мнимость*

I «Verhältniss»: Glaub. 70; W. Beh. 347.

II «relative Identität»: Glaub. 129; W. Beh. 347, 359.

III «wahre Identität»: Glaub. 7, 137.

IV Glaub. 21, 23, 29; Diff. 198, 223, 251 и др.

V «Schlechthin unzertrennlich»: Glaub. 29.

VI Ср., напр.: Enc. II. 557; а также: Phän. 223; Log. III. 145, 148, 167, 169, 216, 218; Enc. I. 372; Recht. 396.

взаимоисключения врагов и утверждается их коррелятивность, их *взаимопринадлежность*. Оказывается, что «противоречивые» определения не только *возможны* друг при друге, но *невозможны друг без друга* и, далее, что эта невозможность получает на пути взаимных *переходов* и *ассимиляции* значение положительной, творческой связи. Стороны получают значение «моментов», или, что то же, несамостоятельных видоизменений единой Всеобщности; эти модификации *врабатываются* одна в другую, *уподобляются* и, наконец, *сливаются* друг с другом благодаря непрерывной сплошности *взаимодействия*.

В этом слиянии каждый из «моментов» сохраняет свой облик, свое наименование и даже самобытность своего внутреннего строя: между ними остается различие, которое не может быть уничтожено никакою содержательною ассимиляцией. Каждая из «частей» вынашивает то содержание, которое присуще и другой; но, раз начав с особого, «противоположного» определения, каждая неизбежно сохраняет оригинальность внутреннего строя и особливость своего облика и объема. Каждая сторона вынашивает то же самое, но по-своему, и оказывается незаменимой как для другой части, так и для всего целого.

Одна часть связана с другою «существенною связью»[I] *взаимного питания*. Приняв в себя свою «противоположность» и сделав себе из ее содержания творческий modus vivendi, каждая из сторон является для другой постоянным источником жизненного содержания. Каждый акт, каждое обновление одной из них неизбежно передается и другой, вовлекая ее через спекулятивное приятие в своеобразный ассимилирующий отклик и повторение. Жизнь и содержание одного момента обусловливают жизнь и содержание другого[II]; каждый нуждается в том, чтобы другой жил и поддерживал себя. А эта связь имеет уже «телеологический» и «органический» характер.

[I] «Wesentliche Verbindung»: Log. II. 182.

[II] Ср.: «Sich bedingende Momente»: Recht. 379.

Живая связь двух частей, взаимно нуждающихся друг в друге, есть связь *телеологическая*; каждая имеет в другой свое «средство» и в то же время свою «цель»[I], потому что она поддерживает *ее для себя* и *себя для нее*. Части перестают быть просто «частями»; они становятся «членами»[II] и «óрганами»[III]. «Каждый член, поддерживая себя для себя, поддерживает тем самым другие члены в их своеобразии»[IV]; он поддерживает их уже одним тем, что «наполняет свою собственную сферу»[V]; и каждый óрган, питая другой, поддерживает этим самого себя[VI]. Орган óргану есть сразу и цель, и продукт[VII], и средство: каждый создается и утверждается другим[VIII] и, питая себя, питает своего «со-члена»[IX].

Это означает, что «члены» органически врастают друг в друга и приобретают как бы единый «инстинкт самосохранения». Они «присутствуют» один в другом; они спекулятивно-конкретны; она имманентны друг другу. Каждый хранит в себе судьбу другого: его жизнь, его содержание; каждый служит другому и обслуживается им. Спекулятивные члены конкретного единства связуются друг с другом подобно óрганам естественного организма или друзьям, живущим в истинной близости.

Это взаимное единение конкретных членов обнаруживается с особенною силою в их совместном единении с самою «органическою тотальностью».

Спекулятивная связь «члена» с «тотальностью» существенно отличается от обычного отношения «части» к «целому». Обычно «целое» понимается так, что части сохраняют свою самостоятельность друг от друга и от

I Enc. I. 118.

II «Glieder»: W. Beh. 380; Log. III. 251; Enc. I. 118; Recht. 363, 416, 423.

III «Organe»: W. Beh. 380; Beweise. 457 и др.

IV Recht. 378.

V Recht. 379.

VI Beweise. 457.

VII Ср.: Recht. 379.

VIII Ср.:Beweise. 343.

IX Ср.: Phän. 374.

целого[I]. Возникает представление о механическом соединении, об арифметической сумме или эмпирическом агрегате. При этом «часть» представляется как существующая и помимо целого[II]; она присоединяется к целому извне и остается *меньше* его во всех отношениях. Внутреннее единение «тотальности» и «ее членов» резко отличается от этого «бессмысленного отношения»[III].

В конкретном синтезе «часть» в известном смысле равна своему целому. Это с виду парадоксальное утверждение следует понимать не в смысле «объема», но в смысле «содержания». По самой природе спекулятивного «слияния» тождество моментов возникает в результате творческих усилий «средины», создающей в каждом из них свое единое, обогащенное синтезом содержание. Поэтому содержание самой тотальности присутствует в каждом из сросшихся моментов: каждый из них содержит в себе индифференцию во всей ее содержательной тотальности[IV], и меньший объем части не мешает ей владеть всем содержанием целого. Гегель выражает это так: «часть имеет в самой себе все Понятие»[V], так, что «единичное стоит в абсолютной индифференции со всеобщим и целым»[VI]; «каждая часть сама есть целое или каждое определение есть тотальность, т. е. определение стало вообще вполне прозрачною явью, различием, которое в своей утвержденности исчезло»[VII].

Согласно основному закону Всеобщности, тотальность входит целиком в свои части и утверждает себя как их живую сущность. Она устанавливает этим *содержательное равенство* между собою и ими так, что каждый член является «простою всеобщностью, в которой растворены все определения»[VIII]. Каждая часть по свое-

---

I Ср.: Enc. I. 269.
II Glaub. 71.
III Log. II. 170. Enc. I. 269.
IV Ср.: Log. I. 458.
V Log. III. 247.
VI W. Beh. 398.
VII Log. II. 187.
VIII Phän. 209.

му содержанию равна целому, или, что то же, есть само целое[I], природа тотальности представлена в ней[II], содержится в ней[III], творчески владеет ею[IV]. «Средина», боровшаяся за свое осуществление в каждой из срастившихся сторон, приводит все свои члены к содержательной однородности и ассимилированному богатству определений. В этом — сущность спекулятивной конкретности.

Это присутствие тотальности в ее членах имеет характер творческого господства и определяющего созидания. Тотальность «живым образом проникает»[V] в свои части, растворяет их[VI] своим индифференцированным содержанием и превращает их в текучие процессы[VII]. В результате этого обнаруживается «господство целого»[VIII] над частями.

«Члены» органической тотальности, или, что то же, ее «моменты»[IX], «части»[X], «потенции»[XI], «óрганы»[XII] подчинены ей: они обусловлены ею[XIII], всецело определены ее целью[XIV] и стоят от нее в зависимости[XV].

I Ср.: Diff. 182—183; Glaub. 71; Log. I. 156; Enc. I. 315; Enc. II. 470.

II W. Beh. 392, 392—393.

III Recht. 351.

IV Ср.: «wirksam»: Recht. 351.

V «lebendig durchdringt»: W. Beh. 416.

VI «auflöst»: Phän. 357.

VII «fliessendes Moment»: Phän. 208; «durchlaufende Processe»: Phän. 209.

VIII «Herrschaft des Ganzen»: W. Beh. 410.

IX Ср.: Phän. 4, 209; Recht. 363, 419 и мн. др.

X Ср., напр.: W. Beh. 412, 412; Enc. II. 470; Log. II. 187; Log. III. 247; осуждение этого термина и представления: Log. III. 251; Recht. 363. 379.

XI Ср.: W. Beh. 410, 412.

XII Ср.: W. Beh. 380 и др.

XIII W. Beh. 410.

XIV Recht. 364; ср.: Glaub. 125.

XV Ibidem.

Ни одна часть ее не существует сама по себе[I]; все они только в тотальности и только через нее[II]. Орган имеет «смысл и значение только через свою связь»[III] с организмом: каждая черта, каждая деталь его «создавалась через целое» и остается ему подчиненной[IV]. Жизнь членов возможна только в тотальности[V], так что «равновесие» частей в целом[VI] есть подлинное условие их бытия.

Это соотношение можно выразить так, что органическая тотальность творит *себя через свои части* и творит *свои части для себя*. Члены конкретного тождества возникают благодаря тому, что тотальность вносит в себя различие[VII], обособляет[VIII], расчленяет себя[IX] и тем создает себе живую и организованную ткань бытия. Каждый член создает и утверждает тотальную ткань бытия. Каждый член создается и утверждается тотальностью как ассимилированный по содержанию, но своеобразный по внутреннему строю и незаменимый по объему, как живой и необходимый[X] ингредиент целого; и в результате этого оказывается, что истинное своеобразие частей слагается лишь в силу спекулятивной ассимиляции: вне тотальности возможно только абстрактное, мертвое своеобразие, или, вернее, пустое *посягание* на самобытность. В организме части *не* самостоятельны: они пребывают в «идеализме»[XI], т. е. лишены *самостоятельной* реальности; зато через свою связь с органическою тотальностью они причастны истинному бытию и подлинному своеобразию.

I Glaub. 126.

II Diff. 265; Log. II. 165.

III Diff. 183.

IV «untertänig». W. Beh. 417.

V «ihr Leben nur im Ganzen zu haben»: Phän. 338.

VI «Gleichgewicht»: Phän. 344.

VII «unterscheidet»: Enc. III. 405; Recht. 263, 331, 356.

VIII «Sich besondert»: Enc. III. 396 и др.

IX «Gliederung»: Phän. 446; Enc. II. 590; в применении к диалектическому противоположению: Phän. 136.

X «gleich nothwendig»: Phän. 4.

XI Ср.: Recht. 363.

Итак, конкретная тотальность есть *живая смысловая субстанция,* сама себя создающая, расчленяющая[I] и поддерживающая[II]. Эта субстанция в качестве истинной Всеобщности[III] живет и «движется» исключительно по собственной, «внутренней необходимости»[IV], осуществляя свою цель и подчиняя ей свои части. Органическая тотальность живет по своей внутренней целесообразности[V]; она есть истинный, спекулятивный «организм»[VI], или, что то же, живая «система»[VII] смысловых определений. Она творит процесс самодеятельного развития, раскрывающий ее собственную сущность и протекающий совершенно в ее пределах: она творит себя, из себя и ради себя. Поэтому она должна быть определена как «сама реальная цель»[VIII], в творчестве которой «первое», «созидающее» совпадает с «последним», с «результатом»[IX]: causa efficiens есть не что иное, как causa finalis.

Это означает, что деятельность конкретной тотальности протекает в *обращении на себя*: она определяет только сама себя и, следовательно, «возвращается в себя»[X] всем своим творчеством; «рефлексия в себя» составляет самую сущность ее[XI], и это направление деятельности придает ей характер «кругового» коловращения[XII].

I «Sich gliedern»: Enc. II. 464, 550, 590; Beweise. 458.

II «erhält sich»: Phän. 196, 197, 198, 446; Enc. II. 419. Beweise. 457.

III Ср.: Phän. 198, 199, 200—201, 209; Enc. II. 550; Enc. III. 396.

IV «innere Nothwendigkeit»: W. Beh. 330, 335; Phän. 195; Recht. 416.

V Phän. 199; Log. III. 251; Enc. I. 117, 119.

VI Ср.: Glaub. 92; Diff. 182, 183, 188, 199; W. Beh. 369.

VII Diff. 188, 188, 200; W. Beh. 406, 416.

VIII Ср.: Phän. 195, 197—198.

IX Ср.: Phän. 196, 196, 196. Beweise. 457.

X Ср.: Phän. 196, 196, 198; Log. III. 224, 226, 233; Beweise. 457, 461.

XI Phän. 210, 215, 226.

XII Ср.: «Kreis», «Kreislauf», «in sich kreisende Bewegung»: Phän. 15. 295, 577; Log. I. 65, 65, 163; Log. III. 350, 351; Enc. I. 23, 26; Bewelse. 457.

В жизни конкретной субстанции «начало» есть то самое, что обнаруживается в «итоге» и что составляет «цель» всего движения: «конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина»[I]. Осуществляется лишь то, что *уже* реально[II], и тотальность предстает как истинная causa sui[67] [III]. Вот почему образ «*бесконечно вращающегося круга*» передает ее основную природу.

Конкретная тотальность бесконечна не потому, что процесс ее продолжается «без конца», никогда не достигая завершения и всегда страдая неполнотой[IV]. Но именно потому, что он всегда отличается творческою завершенностью; он всегда довлеет себе; он всегда обращен к самой тотальности, возвращается в нее[V], утверждая ее «бытие для себя»[VI]; он по самой природе своей свободен от «инобытия» и создает *из себя* всякое различие[VII]. Конкретная тотальность не имеет «конца»[VIII], т. е. такого пункта, где для нее начиналось бы инобытие: ни в деятельности — ибо она есть сама чистая активность, для которой получить воздействие — значит получить воздействие от самой себя[IX]; ни в бытии — ибо она есть единственная реальность, сама субстанция. Поэтому смысловой организм обладает истинною бесконечностью: он есть infinitum actu[68], т. е. он «*действительно* бесконечен, потому что он в себе завершен и предстоит»[X].

[I] Log. III. 228; ср.: Phän. 17; Enc. I. 376.

[II] Log. III. 228.

[III] Log. III. 218.

[IV] Такова «дурная» «эмпирическая» бесконечность незавершаемого прогресса. Ср., напр.: Glaub. 37, 66, 69, 130, 135, 153; Log. II. 239; Enc. I. 120, 184, 207—208, 219, 269; Enc. III. 113, 397, 399 и др.

[V] Ср.: Log. I. 147, 174, 183, 262, 380, 396, 467; Recht. 43, 366; Beweise. 393.

[VI] Log. I. 174, 175, 282.

[VII] Phän. 125. Log. I. 397.

[VIII] Ср.: Log. I. 163.

[IX] Log. II. 177; Recht. 43.

[X] Log. I. 297. Курсив Гегеля.

Спекулятивный организм может быть поэтому описан как «целое, несомое в себе самом и завершенное»[I]; он «не имеет основы вне себя, но обоснован через самого себя, в своем начале, в средствах и в конце»[II]. Он являет собою «завершенное самообразование»[III], движущееся из единого «фокуса»[IV] и «сливающееся», «сходящееся с собою»[V] в трех слияниях[VI]. Это есть целое, самодеятельно дифференцирующее себя на необходимые óрганы, содержательно ассимилированные, но по внутреннему строю своеобразные. Это целое нуждается в своих óрганах и потому вызывает их к жизни; и, создав их, оно живет *не вне* их, а *в них, в виде их, посредством* их. Спекулятивный организм есть развитая и сращенная целокупность своих органов в их живом единстве; ибо он есть Всеобщность, состоящая из своих единичностей[VII], или, что то же, «Субстанция как тотальность своих акциденций»[VIII]. И каждый из этих членов живет имманентным ритмом[IX] своей тотальности, приемлет в себя ее единое содержание, модифицирует это содержание по-своему и, воспроизводя в себе жизнь субстанции, раскрывается сам в особую, подчиненную «индивидуальную тотальность»[X].

Такова природа конкретного синтеза. Он слагает всегда некое «синтетическое единство»[XI], «истинное»[XII],

---

I Diff. 199.

II Ibidem.

III Diff. 248.

IV «Fokus»: Diff. 250.

V Log. I. 468; Log. III. 240; Enc. II. 619.

VI Enc. II. 557; ср.: Phän. 223.

VII См. главу пятую.

VIII Ср.: Enc. I. 300.

IX Ср.: «Rhythmus des organischen Ganzen»: Phän. 45.

X Ср.: Enc. II. 360; Enc. I. 23, 359.

XI Ср.: Log. I. 69, 229; Log. III. 68; Enc. I. XV, 22, 69, 157; Beweise. 341.

XII «wahrhafte Einheit»: Glaub. 45; W. Beh. 331, 339, 356—357, 378; Phän. 4.

«положительное»[I], «внутреннее»[II], «живое» и «конкретное»[III]. Это «первоначальное и абсолютное единство»[IV], полное содержания[V], являет собою «живой образ»[VI], внутренне спаянный «нераздельною непрерывностью»[VII] и абсолютною текучестью[VIII]. Он есть совершенный организм, предающийся «спокойному»[IX] и «гармоническому»[X] «самонаслаждению»[XI] и пронизывающий биением своего пульса все кровеносные пути своих óрганов[XII]. Всегда равный себе, всегда обращенный на себя[XIII], он заставляет свои части вести «совместную и богатую жизнь»[XIV] и сливаться в творческое функциональное единство. Поэтому жизнь его может быть описана как замкнутое пульсирование самоутверждающейся абсолютной индивидуальности; или как замкнутая система, ведущая свое «живое движение»[XV] во многих сросшихся системах; или как реальная цель, творящая в себе богатство конкретного содержания; или, наконец, как *самоопределяющаяся сила мысли*.

Именно этой силе мысли присуща способность «исцелять» диалектические раны так, чтобы «не оставалось шрамов»[XVI]; приводить противоположности к «жи-

---

I Ср.: W. Beh. 420.

II W. Beh. 420.

III Log. I. 33, 50, 50.

IV W. Beh. 335.

V Log. I. 397.

VI «lebendige Gestalt»: W. Beh. 391.

VII «ungeteilte Kontnuität»: Phän. 446; «durch keine Grenze... unterbrochen»: Log. I. 212.

VIII «Flussigkeit». Ср.: Phän. 4. 193. 357.

IX Ср.: Phän. 210, 246.

X «Harmonie»: Phän. 49; Recht. 11; Beweise. 458.

XI «Selbstgenuss»: W. Beh. 380.

XII «Jeder Pulsschlag ist durch alle Pulsadern»: Beweise. 446.

XIII Ср.: «die Einheit des sichselbstgleichen Sichaufsichbeziehens»: Phän. 219—220; ср.: Log. I. 212.

XIV Diff. 242; Log. III. 251.

XV W. Beh. 380.

XVI Phän. 505.

вой связи»[I], к «внутреннему тождеству»[II], к качественной индифференции[III] и спокойному равновесию[IV]. И эта способность к слиянию и сращению не покидает Понятия на всем протяжении его восходящего пути. Всюду, где живет мысль, творятся ее законы, осуществляется ее способ жизни, обнаруживается ее ритм. Но так как мысль есть сама реальность[V], живая субстанция всего сущего, то все сущее творит в своей жизни *ее* закон и обнаруживает подчиненность ее ритму.

А это означает, что *все сущее должно быть причастно диалектическому разложению и спекулятивному синтезу.* По Гегелю, это так и есть на самом деле.

Вот почему он говорит: «Истинное конкретно»[VI], или, иначе, «все истинное конкретно»[VII]. «В каждом содержании, так как оно конкретно, определение может быть понято как определенная противоположность и тем самым как противоречие»[VIII]. Но вершина и достижение не в противоречии: «содержание спекулятивной идеи состоит в примирении»[IX] и сущность философского знания — в постижении единства[X]. Ибо все «разумное»[XI] и «все духовное»[XII] конкретно, как и само «абсолютное Понятие»[XIII].

Но «конкретное» возникает всегда через слияние понятий. Поэтому «все вещи» по своей разумной природе

[I] Ср.: W. Beh. 420.

[II] Ср.: Diff. 263; а также: Glaub. 87; Diff. 197. 296; Log. II. 166; Log. III. 117; Enc. I. 324.

[III] Ср.: W. Beh. 393; а также: W. Beh. 356—357, 357; Log. I. 400.

[IV] Ср.: Log. I. 109.

[V] См. главу четвертую.

[VI] Enc. I. 67.

[VII] Recht. 43.

[VIII] Enc. I. 285; ср.: Enc. I. 69; Ohl. 235.

[IX] «Versöhnung»: Enc. I. XVIII; Log. I. 398; «Idee des Coincidirens»: Ham. 87.

[X] Ср.: Diff. 177, 180, 253; Log. I. 44, 167.

[XI] Ср.: Recht. 89; Enc. I. 404.

[XII] Ср.: Beweise. 296; Ph. G. 71; Log. I. 33, 64.

[XIII] Ср.: Log. III. 41; Beweise. 352.

«суть умозаключение»[I]; или, что то же, «все разумное есть слияние»[II]. Такое конкретное соединение составляет творческую «душу предмета»[III], или, если угодно, его основу. Поэтому «слияние есть существенная основа всего истинного»[IV], и философия, познавая истинное, должна всегда иметь в виду, что «силлогизм есть принцип идеализма»[V].

Конкретное слияние, восполняя одно определение другим, создает всегда единое целое, или тотальность. Поэтому можно сказать, что «истинное есть целое»[VI]; или, что то же, «абсолютная истина» имеет вид «тотальности»[VII]. Реальное может обстоять только в этой форме, ибо разум, в своей «таинственной деятельности, возводит» к ней[VIII] все сущее. «Реальность есть потому реальность, что она есть тотальность и сама есть система потенций»[IX].

Это целостное единство смысловых определений ведет всегда целесообразную, органическую жизнь «бесконечного» кругового самоопределения. Вот почему Гегель отождествляет *Понятие* с *целью*[X] и логическую необходимость с органическою[XI]. «Истинное единство» есть «органическое единство»[XII]; и этот синтез есть закон всяческого бытия: вот почему «каждая пылинка есть организация»[XIII].

I «alle Dinge sind der Schluss»: Log. III. 126.

II «alles Vernünftige ist ein Schluss»: Log. III. 119; Enc. I. 344.

III «Seele der Sache»: Log. III. 117.

IV Enc. I. 345.

V «Syllogismus est principium Idealismi»: Ros. 157.

VI Phän. 16.

VII Ср.: Glaub. 123.

VIII Diff. 179.

IX W. Beh. 402.

X Ср.: Phän. 34, 193, 199; Log. II. 77; Log. III. 210, 216, 218, 218, 227; Enc. I. 118.

XI Ср.: Phän. 45.

XII Glaub. 45.

XIII Diff. 253.

Эта органическая природа мысли присутствует во всем и заставляет признать, что все «истинное и действительное есть именно... кружащее в себе движение»[I]. Движение мысли исходит из нее самой и из себя создает конкретность определений. Вот почему «бесконечность» составляет «истинный характер мышления»[II] и образует «последний источник всякой деятельности, жизни и сознания»[III]. Бесконечность есть «свет мысли», сама всеобщность и свобода[IV]; это — само «абсолютное Понятие»[V], поддерживающее себя[VI] и слагающее «из самого себя» свою форму[VII]. В этом и состоит его «вечность»[VIII]: его бытие есть «абсолютное присутствие»[IX], самодеятельная и потому «бессмертная»[X], «рефлектированная в себя длительность»[XI]; оно всегда «конкретно в себе»[XII] и творчески возводит себя к *абсолютной* конкретности.

Абсолютная конкретность осуществляется на последней и высшей ступени спекулятивного процесса: она развертывается в виде «величайшей протяженности», т. е. богатейшего содержания[XIII], и в то же время в виде «высочайшей интенсивности»[XIV]. Все множество накопившихся спекулятивных определений предстает в ней с «одинаковой устойчивостью»[XV] и в одинаковой

I Phän. 577.
II Glaub. 70.
III Recht. 43.
IV Log. I. 148.
V W. Beh. 343.
VI Enc. I. 188.
VII Log. II. 82.
VIII Log. II. 82.
IX Enc. II. 55.
X Beweise. 427.
XI «in sich reflektierte Dauer»: Enc. II. 55.
XII Enc. II. 56.
XIII Ср.: Log. III. 349, 352; Enc. I. 21.
XIV Ср.: Log. III. 349, 352.
XV Log. II. 101.

необходимости. Все существенные противоположности оказываются исчерпанными и доведенными посредством ассимиляции до непосредственной простоты[I] и ясного покоя[II]. Конкретное на своей последней ступени есть некая «простейшая глубина»[III] мысли, творящей себя через самосозерцание. Это сам «реальный разум»[IV], или интуитивный интеллект[V], достигший в самоопределении высшего смыслового богатства и высшего завершенного единства.

И вот эта объективная мысль как творческая *субъективность*[VI]; эта «безусловная конкретность»[VII], завершенная и самостоятельная[VIII]; эта «вполне конкретная истина[IX], во всей своей величайшей власти и мощи[X]; этот создавший сам себя *абсолютный организм смысла* являет собою природу самого Божества.

I «einfach»: Phän. 17, 17, 18, 45, 209, 225, 568, 574; Log. I. 70, 212; Log. III. 349; Enc. II. 685; Enc. III. 326.

II Phän. 37; Log. I. 109—110; Enc. I. 324.

III Log. III. 349.

IV Glaub. 44; Enc. II. 36.

V Ср.: Enc. I. 117; см главу третью.

VI Ср.: Log. III. 349; Enc. I. 324.

VII Enc. I. 324.

VIII Enc. I. 361.

IX Beweise. 366.

X «das Mächtigste und Uebergreifendste»: Log. III. 349.

Часть вторая

УЧЕНИЕ О ПУТИ БОЖИЕМ

Глава восьмая

ПОНЯТИЕ И НАУКА

Философия есть адекватное познание абсолютного Предмета. Она возможна благодаря тому, что абсолютный Предмет вступает неискаженно в сферу человеческой души, овладевает ее силами и ее живою тканью и подлинно осуществляет себя в ней, заполняя ее своим живым присутствием. Не угашая сознания, но угашая его субъективность, душа человека живет Предметом, творя его волю и его ритм; а Предмет живет душою, раскрывая себя в *ее* сознании, как в *своем* сознании, познавая себя ею и предоставляя ей познать себя. И в этом совпадении душа познает Предмет как свою абсолютную *сущность,* а предмет присутствует в душе как в своей живой *части.*

Такое познание совершается силою самозабвенно созерцающей *мысли*; и потому Предмет, который ей открывается, есть Понятие.

Учение Гегеля состоит в том, что *Понятие,* открывающееся спекулятивной мысли, *есть само Божество* и что оно есть *единственная реальность.* Эта концепция лежит в основе всего того, что он признавал и исповедовал; она составляет как бы спекулятивную Всеобщность всех его утверждений.

Сколь бы парадоксальною ни показалась эта концепция постороннему взгляду, она должна быть принята и продумана с величайшею, напряженною серьезностью. Вне этого понимание философии Гегеля невозможно, а критика, направленная против нее, беспредметна. Отвергающий должен сначала овладеть отвергаемым, и если овладеет, то убедится, что внутренние затруднения этой концепции имеют классический характер и что они сосредоточивают в себе живые нити всех великих в

истории философов. Он увидит также, как эти затруднения, порожденные учением о *сущности Божества*, раскрываются в учении о *пути Божием*.

В чем же сущность *божественного Понятия?* Оно есть *идеальная реальность. Всеобщность, диалектически развертывающая себя к органической конкретности*. Таков его «спекулятивный смысл»[I]; к этому сводится «спекулятивное понятие Понятия»[II].

Постигнуть его сущность — значит осуществить в себе *«разумное* состояние», потому что «Понятие есть вообще нечто разумное»[III]. Разум же есть особый вид мысли[IV]; он составляет синоним «идеи»[V] и в то же время он выражает собою «то, что есть»[VI]. Это значит, что он сразу *идеален* и *реален*[VII], т. е. представляет из себя «абсолютное тождество высшей идеи и абсолютной реальности»[VIII]. Разум есть творческая, «первотворящая» способность: он мыслит, и помысленное как таковое получает бытие[IX]; ибо разум есть *интуитивный рассудок*. Он есть мыслящая сила: он творит, и сотворенное как таковое оказывается смыслом; ибо разум есть *мыслящая интуиция*.

Если Понятие есть нечто разумное, то оно соединяет в себе идеальность смысла с подлинною реальностью. Это и имеет в виду Гегель. Говоря о Понятии, следует представлять себе *стихию смысла*; но не хаос, а космос[X]; не бесформенную стихию, а оформленную; так, что форма ее есть необходимый для нее способ бытия; надо силою воображения превратить спекулятивный смысл[XI]

I Enc. I. 15.

II Beweise. 342: «der spekulative Begriff des Begriffes».

III Log. III. 237.

IV Ср.: Ph. G. 16; см. главы третью и четвертую.

V «Synonym»: Recht. 17—18.

VI «das, was ist»: Recht. 19.

VII Ср.: Enc. I. 388; см. главу четвертую.

VIII Glaub. 38; ср.: 48; W. Beh. 346; Phän. 151; Enc. I. 381.

IX Ср.: Enc. III. 353.

X Ср. о разумности органического: Glaub. 44; Enc. I. 117; Enc. II. 36; см. главу четвертую.

XI См. главу третью.

в универсальный modus essendi, всюду вносящий свою закономерность и свой кованый ритм.

И вот эта строго оформленная ритмическая стихия смысла есть само Понятие.

Спекулятивное Понятие есть не что иное, как *бытие*. Оно не только само есть «нечто сущее»[I], но стоит в простом и непосредственном единстве с бытием как таковым[II]. Понятие, или, что то же, «логически-реальное»[III], есть само «истинное бытие»[IV]; оно есть «объективная мысль»[V], сущая «в себе» и «по себе»[VI]. Оно безусловно и «самостоятельно»[VII], и тот, кто его познал, «достиг потустороннего»[VIII].

В этом значении своем Понятие не множественно, а *едино*[IX]. Различные понятия суть «лишь одно и то же Понятие»[X], «поддерживающее себя во всех переходах»[XI] и развертывающее себя в целую систему определенных и сращенных воедино идей[XII].

И вот что бы ни познала философская мысль, она во всем увидит Понятие как безусловную и единую стихию смысла. Понятие есть «главное»[XIII] и «существенное»[XIV]. Оно есть *сущность*[XV] сущего, «истинная природа вещей»[XVI]. Оно есть «Логос», «разум того, что есть», «истина того, что носит имя вещей»[XVII]. Понятие «содержит

I «ein Seiendes»: Phän. 151; ср.: Log. I. 35.
II Ср.: Phän. 439, 568; Enc. I, 113, 312. См. главу четвертую.
III Enc. I. 147.
IV Log. I. 50.
V Ср.: Log. I. 16; Enc. I. 45, 59.
VI «Ansichsein»: Phän. 151 и др.
VII Ср.: Enc. I. 361, 389.
VIII Ср.: «das erreichte Jenseits»: Log. III. 97
IX «nur Einer»: Log. I. 21; Log. III. 52.
X Log. III. 52; Enc. I. 229.
XI Log. III. 227.
XII Ср.: Enc. I. 385.
XIII «die Hauptsache»: Phän. 40.
XIV «das Wesentliche»: Phän. 186; Enc. I. 39.
XV «das Wesen»: Phän. 34, 41, 45, 126; Log. I. 29, 36; Beweise. 420.
XVI Log. I. 29.
XVII Log. I. 21.

ценность предмета», его «внутреннее»[I]; оно составляет «собственную самость предмета»[II]. И поэтому можно сказать, что «мысль есть принцип и сущность мира»[III].

Но так как философия признает реальным только существенное, самое «природу», «ценность» или «самость», то Понятие оказывается *самим* предметом[IV] и *единственным*[V] предметом истинного знания. Это можно выразить так: «объективное Понятие вещей составляет самый предмет»[VI]; или иначе: «Понятие в его объективности есть сам по себе и для себя сущий предмет»[VII]. Тождество предмета и Понятия означает не только то, что каждый предмет в своей внутренней сущности равен своему спекулятивному смыслу[VIII], так что метод этого смысла, или «деятельность Понятия», есть «собственный метод каждого предмета»[IX] — его «простой жизненный пульс»;[X] но еще и то, что Понятие есть само свой собственный предмет: оно не просто мыслится, но мыслит само; «абсолютное Понятие делает само себя своим предметом»[XI]. Сущность абсолютного Понятия в том, что «знание и предмет знания суть одно и то же»[XII], так что Понятие есть «самомышление» и «самосозерцание», и «субъект» совпадает с «объектом».

Итак, абсолютное Понятие есть сама подлинная, объективная сущность, реальный и во всем единый Предмет. Это означает, что оно есть *«субстанция»*. Стихия смысла не просто «существенна»; она «во всем суб-

---

I Enc. I. 39.
II Phän. 48.
III Log. I. 36.
IV Phän. 247.
V Ср.: «der einzige Gegenstand»: Log. III. 328; Enc. III. 464, 465.
VI Log. I. 16.
VII Log. III. 33.
VIII Ср.: Log. III. 339.
IX Log. III. 330.
X Log. I. 18.
XI Phän. 434.
XII Ph. 412.

станциальна»[I]. Понятие есть «единая, всеобщая Субстанция»[II], или иначе: «разум»[III] есть «субстанциальная основа»[IV] всяческого бытия и «жизни»[V]. Вот почему философия утверждает, что спекулятивный смысл есть «вездесущая душа»[VI]. Абсолютное Понятие есть «простая сущность жизни, душа мира, так сказать всеобщая кровь», которая, «везде присутствуя... пульсирует в себе, не приводя себя в движение, и содрогается в себе, не впадая в беспокойство»[VII].

Субстанциальность Понятия выражается в том, что *кроме него — ничего нет*. «Только абсолютная Идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина, и притом всяческая истина»[VIII]. «Идея сама есть все»[IX]; или иначе: «Понятие есть единственно действительное»[X]. Все, что «истинно есть», есть Понятие[XI]; а «все остальное» есть лишь «ошибка, смутность, мнение, стремление, произвол и преходящее»[XII]. Субстанция не может не быть единственною реальностью; иначе она будет ограничена инобытием, пассивна; и тогда она утратит свою субстанциальность. Ей свойственно хранить в себе источник своего бытия, т. е. быть *живою силою*.

Абсолютное Понятие есть не только «субстанция жизни»[XIII], или «сущность жизни»[XIV], но сама подлинная *сила жизни*. Спекулятивный смысл есть «самое живое,

---

I Ср.: Enc. I. 229.

II Ср.: Enc. I. 386; ср.: Phän. 307. Enc. I. 315.

III Ph. G. 12.

IV Log. I. 21.

V Log. III. 247.

VI «allgegenwärtige Seele»: Log. III. 247. Ср.: Phän. 41—42, 46, 126.

VII Phän. 126.

VIII Log. III. 328.

IX Krit. 34.

X Phän. 404; ср.: Log. III. 238; Enc. I. 385; Recht. 17, 22.

XI Log. III. 318.

XII Log. III. 328; ср.: Recht. 22.

XIII Log. III. 247.

XIV Phän. 126.

самое подвижное»[I], или что то же: «идея есть вечная жизненность»[II]. То, что приобщается Понятию, приобщается самой жизни; и обратно: все живое живет силою смысла. Ибо разум есть «бесконечная сила»[III], таящая в себе свой первоначальный исток. Понятие есть нечто «могучее»[IV] и «господствующее»[V]; оно есть вся сила; оно «всемогуще»[VI].

Эта живая сила Понятия выражается всецело в его *самоопределении*[VII]: оно «относится к себе»[VIII], «возвращается в себя»[IX], «движет себя»[X], и, различаясь, самоопределяется[XI]. Во всем этом Понятие следует исключительно собственному почину и собственной необходимости: оно творит себя по своему закону. Эта самозаконность разума есть новое выражение его субстанциальности. Спекулятивный смысл повинуется только своей имманентной, отрешенной, или, что то же, абсолютной необходимости; кроме этой необходимости нет вообще никакой другой и быть не может. «Необходимость как таковая есть сама по себе Понятие, относящееся к нему самому»[XII]; иными словами: «необходимость есть само Понятие»[XIII].

Имманентная необходимость Понятия состоит в том, что оно имеет в себе самом «свое начало»[XIV] и «свои условия»[XV]. Оно обусловлено только собою и своею

I Log. I. 248.

II Enc. I. 389; ср.: Log. III. 243, 345, 249, 249; Enc. I. 391.

III Ph. G. 12.

IV «machthabender Begriff»: Log. III. 240.

V «das Herrschende»: Phän. 393.

VI «Allmacht des Begriffes»: Log. III. 116.

VII См. главы четвертую, пятую, шестую и седьмую.

VIII Ср.: Log. III. 249, 345.

IX Phän. 51.

X Phän. 27, 45, 177, 193.

XI Ср.: Log. I. 49; Log. III. 208, 249; Enc. I. 386, 389; Enc. III. 427; Recht. 352, 365; Ph. G. 16, 38, 63; Beweise. B. 473.

XII Enc. I. 405.

XIII Enc. I. 293.

XIV Beweise. 381.

XV Beweise. 379.

природою; оно не обстоит ни «в другом», ни «из другого», ни «через другое»[I]; оно всецело «покоится на самом себе»[II], пребывает «у себя»[III] и потенциально[IV] хранит в самом себе всю «внутреннюю возможность»[V]; жизнь его проходит в «согласовании с собою»[VI] и во внутреннем «мире»[VII]. А это значит, что Понятие *свободно*; ибо свобода есть не что иное, как чистая и полная внутренняя самозаконность, не скованная никаким инобытием.

Вот почему Гегель говорит, что свобода есть «истина» необходимости[VIII], и поясняет это так: «Понятие само есть для себя сила необходимости и действительная свобода»[IX]; оно есть нечто «свободное в качестве для себя сущей субстанциальной силы»[X].

Итак, Понятие есть свободная[XI], разумная сила, самодеятельно творящая свою форму[XII] и свое содержание[XIII]. Это означает, что оно есть не только «субстанция», но в то же время и «субъект».

Смысловая субстанция есть *субъект* потому, что она не мертва и не коснеет в неподвижности, но является всегда, по самому существу своему, живою самодеятельностью. Субъект есть начало творческого беспокойства[XIV]: он «движет себя»[XV], относится к себе[XVI]

I Beweise. 403.
II Beweise. 403.
III Beweise. 404.
IV Enc. III. 326.
V Ср.: Phän. 254.
VI Beweise. 404.
VII Beweise. 404.
VIII Beweise. 367.
IX Enc. I. 313.
X Enc. I. 315.
XI Ср.: Log. III. 209, 318, 318; Enc. I. 22, 386, 390, 396; Enc. III. 427; Ph. G. 16, 38 и др.
XII Ph. G. 12.
XIII Phän. 602; Ph. G. 12.
XIV Ср.: Phän. 18, 17, 48.
XV Phän. 15, 17, 45, 19, 35, 36.
XVI Phän. 18.

негативно[I] и создает себя[II] в этой рефлексии[III]; он живет в себе[IV], и жизнь его есть его «собственная деятельность»[V]; он совершает в себе диалектический процесс[VI]; вызывает в себе противоречия[VII] и тем углубляется в себя[VIII]. Этим он сообщает себе «самостную форму»[IX], форму творческой, бесконечной[X] самостоятельности[XI] и в то же время «уверенной в себе»[XII] конкретной единичности[XIII].

Но именно абсолютному Понятию и только ему присущи все эти свойства, и притом в высшей степени, так что оно «само по себе сплошь и насквозь субъективно»[XIV]. «Разум есть субстанция, бесконечная сила, бесконечная материя, бесконечная форма» и в то же время творческое созидание «этого своего содержания»[XV]. Или иными словами: Понятие в качестве субъекта есть не что иное, «как ряд своих действий»[XVI], творчески сосредоточенных в едином, всеобъемлющем[XVII], богатейшем и конкретнейшем результате[XVIII]. Единое и субстанциальное, оно может быть определено как универсальная «всеобщая самость»[XIX].

I Phän. 15.
II Phän. 15. 20. 36. Beweise. 459.
III Phän. 18. 18. 43. 48. Enc. I. 386. Enc. III. 385.
IV Phän. 36.
V Phän. 29; cp.: Phän. 45. 602.
VI Phän. 52.
VII Log. III. 342, 343; Enc. II. 602: cp.: Enc. I. 390.
VIII Phän. 48, 608; Beweise. 343.
IX Phän. 402, 609; Enc. II. 423; cp.: Phän. 29.
X Enc. I. 391; Enc. II. 237, 598; Enc. III. 437, 451.
XI Log. I. 55.
XII Phän. 442.
XIII Log. III. 345.
XIV «durch und durch»: Phän. 52.
XV Ph. G. 12.
XVI Cp.: Recht. 166.
XVII Cp.: Log. III. 349; Enc. I. 324.
XVIII Cp.: Log. III. 349; Enc. I. 324.
XIX Phän. 572; cp.: 442, 602.

Абсолютное Понятие как «всеобщая Субстанция» и в то же время как «субъект» есть Дух[I]. Это значит, что основное свойство Понятия — «самодеятельность в самосозидании»[II] — составляет его духовность[III]. «Дух» есть Понятие, имеющее само себя своим объектом[IV]; именно таков всегда по существу своему спекулятивный смысл. Поэтому можно сказать, что спекулятивные понятия суть «духовные сущности»[V] или что Понятие есть «чистый элемент» духовного бытия[VI] — «чистая самость» Духа[VII].

Это можно выразить так, что Дух есть *мыслящее себя Понятие:* в нем «субъект» совпадает с «объектом»[VIII], «сущность» находится в единстве с «самостью»[IX], «материя» тождественна с «формою»[X]. Дух есть стихия мышления[XI], разума[XII]. Отсюда его всеобщность[XIII], его внутреннее негативное[XIV] беспокойство[XV] и его истинная бесконечность[XVI]. Дух всегда остается «в себе» и «у себя»[XVII]; он имеет свой центр в самом себе[XVIII], и жизнь его есть чистое самоопределение; он «есть лишь то, чем он сам себя делает, и он делает себя лишь тем, что он есть сам по себе»[XIX].

I Ср.: Phän. 19; Enc. I. 386.
II См. главу четвертую.
III Ср.: Phän. 20.
IV Enc. III. 47.
V Phän. 27.
VI Phän. 609.
VII Log. III. 59.
VIII Ср.: Enc. III. 13, 283, 436.
IX Phän. 541.
X Ср.: Enc. III. 427, 436.
XI Ср.: «das Denken überhaupt»: Recht. 34.
XII Log. I. 7.
XIII Ph. G. 143.
XIV Enc. III. 24.
XV Phän. 539.
XVI Ср.: Enc. III. 35; Ph. G. 55; Beweise. 427.
XVII Ph. G. 21.
XVIII Ph. G. 21.
XIX Ph. G. 52; ср.: Phän. 605.

Дух «начинает только со своего собственного бытия и относится только к своим собственным определениям»[I]; в этом его субстанциальность и его свобода[II]. Для него жить — значит «быть для себя»[III] и раскрывать свою сущность. Он есть «субстанция или реальное духовное существо»[IV], сущность которого в том, что оно дает откровение о самом себе самому себе[V]. И в этих свойствах своих Дух является самою «знающею истиною»[VI] и критерием всякой сущности: «все, что обладает ценностью и значением, имеет духовную природу»[VII].

Итак, абсолютное Понятие есть живая и самодеятельная, а потому субъективная Субстанция, творческое духовное существо. В нем источник всей и всяческой деятельности. Все, чему «Понятие имманентно»[VIII], все живет и действует. Оно есть «вечное творчество»[IX], и движение его есть «всеобщая абсолютная деятельность»[X]. В этой деятельности оно раскрывает себя из глубины, развертывает свое содержание, или, что то же, «реализует себя»[XI].

Таков смысл его внутренней негативности, его «противоречий» и всех его диалектических страданий. Понятие есть тот духовный субъект, который творит в себе внутреннее диалектическое разложение, сращивает свои противоположности и исцеляет свои надрывы так, что не остается никаких шрамов. Вот почему Понятие имеет

[I] Enc. III. 288.

[II] Ср.: Ph. G. 20, 53, 21, 23.

[III] Ср.: Phän. 406; Enc. III. 447.

[IV] Phän. 323; Enc. III. 440.

[V] Ср.: Enc. III. 27, 29, 294, 411; Enc. III. 447, 451, 452; Ph. G. 13.

[VI] Ср.: Enc. III. 287.

[VII] Enc. I. XI.

[VIII] Ср.: Phän. 53.

[IX] «ewige Schöpfung»: Enc. I. 389.

[X] Ср.: Log. III. 330, 330, 342.

[XI] Ср.: Phän. 63; Log. III. 239; Enc. I. 386, 413; Enc. III. 427; Recht. 208.

сразу «диалектическую»[I] и «конкретную»[II] природу. Оно всегда конкретно и богато, потому что остается «основою и тотальностью» всех предшествующих определений[III]; и, созревая постепенно к *абсолютной* конкретности и *высшему* богатству, оно являет, наконец, «высшую интенсивность субъекта в идеальности всех конкретных определений»[IV].

В этом состоянии высшей содержательной насыщенности Понятие утверждает себя как «конкретную Всеобщность»[V] или как всеобъемлющую «органическую тотальность»[VI]. Разум подводит итог своей «целесообразной деятельности»[VII], а цель предстает в виде «деятельного Понятия»[VIII]. Смысловая субстанция завершает свое откровение, и Дух выступает в виде *абсолютного богатства сращенных смыслов*. Откровение закончено, и Понятие обнаружило свою *божественность*.

Понятие божественно потому, что оно совмещает в себе абсолютную реальность и абсолютное совершенство. Оно обладает абсолютною реальностью и тогда, когда еще не реализовало себя сполна; оно обладает ею тем более, когда достигает высоты и раскрывает все свое потенциальное содержание. Оно обладает абсолютным совершенством и тогда, когда таинственно скрывает его в своих недрах; оно обладает им тем более, когда органическая конкретность становится его осуществленною формою.

[I] Ср.: Phän. 601; Log. I. 217; Log. II. 72; Log. III. 340, 342, Enc. I. 389, 390; Enc. II. 604; Ph. G. 63.

[II] Ср.: Log. I. 127; Log. III. 41, 58, 206; Enc. I. XV, 69, 323, 324, 324, 361, 386; Enc. III. 464—465; Beweise. 352, 366; ср. о конкретности духа: Ph. G. 71; Beweise. 296, 427; Bhag. 417, 419; 5. Rec. 172 и др.

[III] Log. III. 58.

[IV] Beweise. 344.

[V] Ср.: Log. III. 99, 105; Enc. I. 66, 340, 374, 398; Recht. 40—41 и др.

[VI] Ср.: Log. III. 240; Enc. I. 28, 315.

[VII] Phän. 17.

[VIII] Ср.: Enc. I. 118; Phän. 34; Log. III. 227, 233; Log. II. 77.

В этом состоянии высшей и абсолютной конкретности Понятие предстает как истинно осуществленная бесконечность[I]: оно творит себя, почерпая всю свою силу и все свое содержание из собственных недр. Его бесконечность есть проявление не скудости, а богатства; не отрицания, а утверждения; не жажды, но обладания; не дефекта, а наличности и завершенности. Это «процесс» Гераклита, сомкнувшийся в «сферу» Парменида[69].

Поэтому Понятие обладает вечностью[II], непреходящей наличностью, или, что то же, бессмертною[III] длительностью первоосновы. Разумная стихия есть «causa sui», и поэтому она «non potest non esse»[70]. Это «субстанция» Спинозы, претворенная в «духовную активность» Фихте Старшего[71], но утвержденная в образе «объективного смысла».

Процесс конкретизации приводит эту живую субстанцию смысла к тому, что она *объемлет все* и в то же время сохраняет величайшую простоту[IV] в содержании. Понятие при всем своем богатстве остается «ясным» и «прозрачным»[V] и при всей своей простоте абсолютно сложным и глубоким. Оно являет собою ту великую *простоту всекачественности,* которая предносилась древним мыслителям в их первооснове.

Достигая этой высоты, Понятие получает звание Идеи, что означает его «адекватность»[VI], или, если угодно, полноту его объективности и реальности[VII]. Идея есть высший status Понятия[VIII], до которого оно доводит себя самостоятельно. И этим оно обнаруживает, что оно есть само Абсолютное[IX], или Божество.

[I] Ср.: Glaub. 9, 9, 70, 71; W. Beh. 343, 359; Phän. 126; Log. I. 148, 297; Log. III. 213, 277, 318; Recht. 40—41; Beweise. 393.

[II] Ср.: Enc. I. 389; Enc. II. 51, 55; о вечности Духа: Enc. III. 37; Ph. G. 13, 107; Beweise. 427.

[III] «Der Begriff selbst ist unsterblich»: Log. III. 78.

[IV] Phän. 8. 45. 574.

[V] Enc. I. 324.

[VI] Log. III. 236.

[VII] Ср.: Log. III. 237; Enc. I. 413.

[VIII] Ср.: Log. III. 277, 329; Enc. I. 386; Enc. III. 468.

[IX] Enc. I. 22.

Понятие по себе и для себя есть Бесконечное и Абсолютное[I]. Нет ничего, что было бы реальнее его, выше его, совершеннее его; оно есть высшее и последнее. Все из него и через него; все есть оно. «Понятие есть все»[II], или, обратно, «все есть Понятие»[III]. Абсолютная идея есть «вся истина»[IV], или, иначе: «всякая определенность» в ее истинном составе есть само Понятие[V]. Понятие есть не что иное, как «знание себя» и знание «всего как себя»[VI]. В этом его абсолютность и субстанциальность, ибо «Абсолютное есть всеобщая и единая идея», превращающая себя путем самодеятельных «перворазделов в систему определенных идей»[VII].

Именно в этих свойствах своих Идея есть само Божество.

«Бог есть в существе своем мысль, само мышление»[VIII]; он есть «высшая мысль»[IX], или, иначе: он есть «последняя глубина мысли, абсолютное Понятие», сам «Предмет»[X]. Эта абсолютная мысль, совпадающая с самою реальностью[XI], эта ритмически живущая стихия смысла божественна. Бог един[XII]; он не только «субстанция», но и «субъект»[XIII]: он есть нечто «живое»[XIV], и жизнь Его состоит в самодеятельном откровении[XV]. «Бог

I Log. III. 213; ср.: Log. I. 36; Log. II. 6; Log. III. 175; Enc. I. 22.

II «der Begriff ist alles»: Log. III. 330.

III «Alles ist Begriff»: Enc. I. 345; «Alles an sich ist der Begriff»: Log. I. 242.

IV Log. III. 328.

V Ср.: Enc. I. 324.

VI Ср. о методе: Log. III. 348.

VII Enc. I. 385.

VIII Beweise. 420; ср.: Ph. G. 38.

IX Beweise. 301.

X «Gott, das Tiefste des Gedankens, der absolute Begriff, der Gegenstand ist»: Beweise. 342.

XI Ср.: Glaub. 134; Enc. I. 112.

XII Beweise. 350.

XIII Enc. I. XVII.

XIV Ср.: Beweise. 462.

XV Ср.: Solg. 485.

есть деятельность — свободная, к самой себе относящаяся и у себя остающаяся деятельность»[I]. Осуществляя ее, Божество открывает, манифестирует себя[II], или, иными словами, «показывает себя»[III], «излагает себя»[IV]. Этим и определяется «содержание Абсолютного»[V]: «изложение его есть его собственное дело»[VI], и в его спокойном самосозидании обнаруживается «активность» самой субстанции[VII]. Бог есть *самодеятельная мысль*; он свободен потому, что он есть «сила», способная оставаться собою[VIII]. Следуя «абсолютной необходимости» своего самоопределения[IX], Божество как творческая мысль творит себя в функции *самопознания*[X] и тем утверждает свою духовность[XI]. Бог есть Дух[XII]; он больше, чем живой субъект[XIII], он есть мыслящая себя Всеобщность[XIV], бесконечное и вечное[XV] Понятие, возводящее себя на ступень «конкретной тотальности»[XVI].

В этих свойствах своих «Бог есть истина, и он один есть истина»[XVII]; в них он есть «самое действительное, и он один действителен воистину»[XVIII]. К этому познанию

I Beweise. 312; ср.: Phän. 57.

II Ср.: Log. II. 193, 200, 219; Beweise. 330.

III Log. II. 193.

IV Log. II. 189, 218, 219.

V Log. II. 193.

VI Log. II. 189.

VII Log. II. 221.

VIII Gösch. 132; ср.: Beweise. 313.

IX Ср.: Log. II. 219; Beweise. 410.

X Ср.: Phän. 571; Enc. I. 141—142; Enc. III. 448; Beweise. 301.

XI Ср.: Enc. I. 141—142; Beweise. 301.

XII Ср.: Phän. 571; Log. III. 174; Enc. III. 29; Beweise. 301, 330; Beweise. B. 470.

XIII Ср.: Enc. I. 111.

XIV Ср.: Enc. III. 456.

XV Enc. I. 14; Beweise. 309.

XVI Enc. I. 113; ср.: Phän. 551.

XVII Enc. I. 3.

XVIII Enc. I. 10.

ведет вся философия[I]: она устанавливает, что для Бога нет ничего «внешнего»; философия не признает «кроме Бога никакого состояния и ничего»[II]. «Абсолютная идея... есть единственный предмет и содержание философии»[III].

Это значит, что истинная философия исповедует *пантеизм*.

Согласно обычному пониманию, «пантеизм» есть учение, отождествляющее Бога со *всею* и *всяческою* реальностью. «Бог есть все» — таково общепринятое выражение для этой доктрины; и в этом выражении глубина концепции остается в смутном и непроясненном состоянии. Выяснить сущность этой концепции — значит заполнить отвлеченное «тождество» живым и определенным созерцанием, метафизически-подлинным и в то же время религиозно-животворящим.

Если условиться, что термин «мир» обозначает *всю и всяческую* реальность за исключением самого Божества, то усвоение «пантеизма» будет состоять в адекватном переживании некоторого особого соотношения между «миром» и Богом. Это соотношение Божества и мира можно представлять себе различно.

Во-первых, можно отправляться от реальности мира как такового с тем, чтобы затем признать его божественность. Это означает, что душа приемлет бытие мира со всеми его свойствами и во всем его содержании: *есть мир* — он таков, каков он есть, в пространстве и во времени, в условиях материальной множественности и причинного взаимодействия, во всей своей хаотической закономерности.

Этот мир есть *все*, ибо он исчерпывает собою всю совокупность реальности. И вот религиозно созерцающая душа постигает, что кроме этого «мира» нет ничего и никого и что он сам по себе как таковой божествен. Мир есть все; это мировое «все» — божественно.

Такую форму «пантеизма» Гегель решительно отвергает. Невозможно и нелепо признавать подлинную и

[I] Ср.: Glaub. 15, 19—20; Recht. 20.

[II] Glaub. 134.

[III] Log. III. 328.

единственную реальность *конкретного-эмпирического* мира и боготворить его во всех его злосчастных свойствах и несовершенствах. Сказать «Бог есть все» и разуметь под этим «все» — «все вещи в их существующей раздробленной единичности»[I], все «бесконечное множество эмпирических существований»[II] без различия[III]; сказать «Бог есть мир», приписать этому эмпирическому миру «бытие и субстанциальность»[IV] и признать, что это «бытие мирских вещей есть Бог»[V] — значит поистине осуществить высшее «безмыслие и извращение понятий»[VI]. Это значит обожествить «конечное»[VII] как таковое, «совлечь божественное во внешнее и чувственное»[VIII] и произвести «бесконечное раздробление божественной действительности на бесконечную материальность»[IX]. Нелепо[X] приписывать божественность каждой единичной вещи в том виде, как она существует; на этом пути мысль приходит не к пантеизму, а к его противоположности, ибо конечное утверждается и сохраняется как *положительное* и в то же время выдается за бесконечное, и зло, оставаясь злом, исповедуется как добро[XI]. Пантеизм не сводится к кощунственному искажению предметов; он не утверждает *реальность зла* с тем, чтобы выдать его за нечто *божественное*. На этом пути, может быть, возникнет «всесатанизм»; быть может, мысль придет к какому-нибудь нелепому «всебожию»[XII], исповедующему, что все единичные эмпирические вещи божественны или прямо составляют Божество[XIII]. Но все это будет

I Beweise. 441.
II Enc. III. 460.
III Enc. III. 456.
IV Enc. III. 456.
V Enc. III. 456.
VI Enc. III. 456.
VII Beweise. 441.
VIII Enc. III. 462; Anm.
IX Enc. III. 467.
X «Ungereimtheit»: Beweise. 441.
XI Ср.: Bhag. 422.
XII «Allesgotterei»: Bhag. 422.
XIII Bhag. 422.

совершенно чуждо *пантеизму*. Следовало бы даже еще «констатировать только как факт, что *какой-нибудь философ* или *какой-нибудь человек* действительно приписывал *всем* вещам сущую-по-себе-и-в-себе реальность, субстанциальность и рассматривал их как Бога»[I]; и можно с уверенностью сказать, что такая нелепость и в голову никому не приходила[II]. Такой «пантеизм» возможен лишь до тех пор, пока представление о мире витает в неопределенной пустоте[III]. Ибо когда истинный пантеизм утверждает «всеобщность» Божества, то, говоря о «всем», он не имеет в виду «каждое существование в его конечности и единичности»[IV]; «вездесущие Божие» остается для него несовместимым с «истинной реальностью чувственных вещей»[V]. Метафизически отчетливое понятие о мире освобождает душу от «жалкого представления о том, что все есть Бог и Бог есть все»[VI], и предохраняет человека от деградации Божественного.

Итак, на этом пути учение получает характер *монизма*, но только дурного, *эмпиристического* монизма, предметное единство которого рассыпается на бесконечное множество. Однако это единство устанавливает, по существу, не «пантеизм», а *эмпиристический «панкосмизм»*, совпадающий по своему внутреннему смыслу с *атеизмом*: мир есть; он как таковой сам по себе божествен; следовательно, Бога нет.

Во-вторых, можно отправляться сразу от реальности мира и Бога, сосуществующих параллельно, но так, что их бытие не исключает возможности тождественного совпадения. Это совпадение может предноситься как потенциальное состояние, могущее осуществиться в конце всяческого развития; или, наконец, как состояние, характерное и для исхода, и для завершения. Во всех этих концепциях «тождество» Бога и мира предполагает воз-

---

I Enc. III. 457. Курсив Гегеля; ср. 460.

II Beweise. 441.

III «im unbestimmten Blauen»: Enc. III. 460.

IV Beweise. 441.

V Enc. III. 466, 467.

VI Enc. III. 459.

можность их существенного *раздвоения*: «мир» может обретаться в Божестве, но может и существовать обособленно; Божество может быть растворено в мире, но может и сосредоточенно противостоять ему. Единение обеих сторон знаменует собою высшее состояние; но это состояние *не* есть *единственное возможное*. Тождество мира и Божества есть результат их соединения, но не есть необходимый и конститутивный закон их бытия. Божество само по себе не есть мир и не имманентно ему; и мир сам по себе не есть Божество и не имманентен ему. Мир может существовать и вне Бога, оставаясь для него «инобытием»; Божество сохраняет свою божественность и тогда, когда мир противостоит ему, не объятый им и не включающий его в себя.

Такая концепция должна быть признана «дуалистическою», ибо она допускает возможность инобытия для Божества. И если она даже пытается подняться к пантеизму и установить «тождество Бога и мира»[I], то она придает обеим сторонам «прочную субстанциальность»[II] и объединяет их в новом, «неопределенном» тождестве[III], имеющем высшую божественность; в лучшем случае создается ложное представление о том, что «Бог слагается из Бога и мира»[IV], и дуализм оказывается внесенным в самую сущность Божества.

Итак, на этом пути концепция получает характер *дуализма*, и учение о «всеединстве»[V] уступает свое место учению о великом раздвоении: мир отделяется от Божества и Божество раскалывается в своих собственных пределах. Эта концепция утверждает, что *тождество* Бога и мира *выше*, чем их *нетождество*; но она бессильна показать подлинную реальность «пантеизма». Само Божество утрачивает в этом толковании свою божественность и превращается то в ограниченную реальность, то в утраченное блаженство, то в неосуществимый идеал. Пантеизм становится учением о том, *чего нет*, или,

---

[I] Enc. III. 465.
[II] Enc. III. 465.
[III] Enc. III. 465.
[IV] Enc. III. 466.
[V] «All-Eins-Lehre»: Enc. III. 467.

применительно к подлинной реальности, несостоятельною доктриною.

Наконец, в-третьих, можно отправляться от *реальности Бога* как *единственной истинной реальности* с тем, чтобы затем усмотреть его подлинное отношение к миру, т. е. признать реальность мира лишь в меру Божия присутствия в нем. Именно так слагается истинная концепция пантеизма.

Истинный пантеизм исповедует бытие Божие: *есть Бог*, он таков, каков он есть, — разум, субстанция, субъект, бесконечная самодеятельность, абсолютное Понятие, дух, творящий себя мыслью. В этих свойствах своих Божество «есть все», т. е. оно исчерпывает собою всю совокупность реальности.. И вот религиозно созерцающая душа постигает, что кроме Бога, так постигнутого и исповедуемого, нет ничего и быть не может. В этом сущность пантеистического учения.

Понятно, что при таком понимании Божество является единым и единственным: всякий истинный пантеизм, подобно учениям индусов, Парменида и Спинозы, есть *монотеизм*[I]. Такое учение неизбежно признает, что мир есть или состояние самого Божества, или нечто несуществующее. Бытие Бога как единой и единственной *субстанции* означает тем самым *небытие мира* как особого, самостоятельного существования. «Абсолютная самостоятельность Божества не позволяет ему выйти из себя»[II] и положить начало какому-то самобытному миру. Поэтому все то, что носит название «мира» и что не есть иллюзия, представляет из себя подлинную ткань бытия Божия; а это значит, что *мира как такового* нет. Вот почему всякий истинный пантеизм, подобно учениям индусов, Парменида и Спинозы, есть *акосмизм*[III].

Итак, истинный пантеизм учит отрицанию конкретного-эмпирического мира и признанию исключительной реальности Божества. В недрах Божества «бытие внеш-

---

[I] Enc. III. 463.

[II] Beweise. 339: Ср. особенно: Phän. 584.

[III] «Akosmismus»: Enc. I. 110; Enc. III. 463; ср.: Bhag. 422, 423; Beweise. 442.

них вещей не имеет истины»[I]; эти вещи «не сохраняют своего бытия»[II]. «Эмпирическая целокупность мира исчезает» в Боге[III]: все акциденциальное поглощается субстанцией[IV], все конечное оказывается бесконечным[V]; обнаруживается «упраздненность конечных вещей»[VI], их «ничтожество»[VII], их небытие[VIII]. «Единственно сущим»[IX] и оказывается «абсолютно-единое»[X], «бесконечное и вечное»[XI]. «Только субстанция»[XII] как бытие, скрытое в существовании[XIII], «божественна и есть Бог»[XIV]. Только она реальна. «Есть Бог и только Бог»; а мира нет[XV].

Все это можно выразить так: «сущность Божия» есть бездна, в которую погружается и где гибнет все конечное[XVI]. Или иначе: «только абсолютное истинно и только истинное абсолютно»[XVII]; все же остальное — тлен и ничтожество[XVIII]. Или, еще проще: «мышление есть реальное и притом единственно реальное»[XIX].

Пантеистическое исповедание в устах Гегеля означает, что он усматривает *всю реальность в абсолютном Понятии и его жизни* и что абсолютное Понятие, или, что

I Enc. III. 456, 463.
II Enc. III. 456.
III Enc. III. 459.
IV Ср.: Enc. III. 459.
V Ср.: Beweise. 442.
VI «Aufgehobensein»: Jac. 9; «als negirte»: Bhag. 423.
VII «ein Nichtiges»: Beweise. 442.
VIII «kein Sein mehr»: Beweise. 442.
IX Hinr. 282.
X Beweise. 442.
XI Hinr. 282.
XII Enc. III, 459.
XIII «nur das Sein ihres Caseins»: Bhag. 421; ср.: Enc. I. 109—111; Enc. III. 459, 463.
XIV Enc. III. 459.
XV Ср.: Enc. I. 110.
XVI «Untergang». «Grund». «Abgrund»: Log. II. 123.
XVII Phän. 61.
XVIII См. главы первую, третью и четвертую.
XIX Ohl. 243.

то же, спекулятивный Смысл, есть, в его понимании, само Божество. Но жизнь абсолютного Понятия развертывается в систему, и система эта есть не что иное, как *Наука*. Отсюда возникает исключительная по смелости концепция *панэпистемизма*.

В самом деле, утверждаемый Гегелем пантеизм имеет «панлогистический» характер. Его учение о том, что вся реальность принадлежит исключительно Божеству, раскрывается только тому, кто приучил свой внутренний взор к созерцанию абсолютного Понятия как источника божественного откровения. Абсолютное Понятие божественно не потому, что оно «причастно» силе и благодати Божества, но потому, что оно есть *само Божество*: оно есть субстанция, и субъект, и бесконечное, и всеобщее, и Дух. Поэтому «пантеизм» Гегеля точнее всего выражается тезисами: «Понятие есть все»[I]; «все есть Понятие»[II]; «все есть по себе Понятие»[III]; «единое Понятие есть субстанциальное во всем»[IV]; «Понятие есть единственно действительное»[V]; «только абсолютная Идея есть бытие»[VI]; «то, что есть, есть лишь постольку, поскольку оно есть мысль»[VII]; природа всего сущего в том, чтобы «быть в своем бытии своим Понятием», и в этом состоит вообще «логическая необходимость»[VIII]; и т. д. Пантеизм утверждает, что кроме спекулятивного Смысла нет ничего, ибо он есть единственная реальность. Итак, все реальное воистину есть Бог; Бог есть абсолютное Понятие; абсолютное Понятие есть все реальное воистину. Пантеизм задуман Гегелем в терминах панлогизма.

Однако абсолютное Понятие не есть нечто мертвое и неподвижное; напротив, оно есть живой субъект, сам себя творящий и раскрывающий. В этом творчестве Понятие следует своей внутренней необходимости — *логи-*

I Log. III. 330, 330, 348.
II Enc. I. 345.
III Log. I. 242.
IV Enc. I. 229.
V Phän. 404.
VI Log. III. 328.
VII Enc. III. 353.
VIII Phän. 45.

ческой и в то же время *органической*; *оно* следует ей *исключительно,* и потому оно *свободно.* Понятие раскрывает себя как органическое целое конкретных содержаний, как сращенное единство многих определений. Этот ряд определений, все более раскрывающийся, но всегда конкретный, есть не что иное, как *спекулятивная Наука,* или, что то же, *философия.*

Когда спекулятивный философ говорит о «Науке», то необходимо отрешиться от обычного понимания ее как «совокупности продуманных человеком правдоподобных утверждений». Наука, по Гегелю, не есть нечто «субъективное» и «антропологическое»; наоборот, она *объективна* и *божественна.* Она есть *раскрытая и осуществленная система подлинного бытия Божия.*

Наука столь же мало «субъективна», как само абсолютное Понятие, потому что именно Понятие составляет чистый «элемент» ее бытия[I], ее стихию, ее «эфир»[II], ее modus essendi. Понятие есть объективная и чистая смысловая «сущность»; оно само себя движет и развивает; это-то движение, взятое как систематическое целое, и есть Наука[III]. «Наука есть саморазвитие Понятия»[IV], его «органическое, в нем самом коренящееся движение»[V].

Если угодно, Науку можно определить как систему «познаний», но с тем существенным пояснением, что «знание» есть не субъективное состояние души, и не содержание, усвоенное человеческою мыслью, а *объективное состояние самого Понятия.* Человек, предавший себя жизни Понятия[VI], участвует в познании уже не как человек, но как подлинный, живой, субъективный modus Понятия. Поэтому в познании не человек познает Понятие или Предмет, но сам Предмет познает себя, или, что то же, само Понятие осуществляет свое самопознание. Научное познание есть «самопознание Ра-

---

I Phän. 22, 603.

II Ср.: Phän. 20, 609.

III Phän. 27, 37, 56; Log. I. 8.

IV Enc. I. XXVIII.

V Phän. 609.

VI Phän. 42—43. См. главу третью.

зума»[I], или, иначе, «самопостижение Понятия»[II]. Поэтому сама Наука есть система актов познания, выполненных «собственною работою предметного разума»[III]. Она организуется исключительно «собственною жизнью Понятия»[IV] в функции его «самосознания»[V]; она создается «имманентною самостью содержания»[VI], самостоятельно «определяющею свой ритм»[VII]. В научном процессе «знание и предмет знания суть одно и то же — абсолютное Понятие»[VIII]: оно есть само субъект и само свой объект[IX], — Предмет, сам по себе разумный[X] и субъективно себя познающий[XI]. Иными словами, Наука есть подлинная жизнь Духа, его существование[XII], его развитое само-ведение[XIII], венец его бытия[XIV]. Наука есть истина, познавшая себя[XV] в своем завершенном откровении, — манифестация[XVI] Божества самому себе. И потому она являет собою подлинную ткань Божией жизни.

Наука есть подлинная *реальность*: она вся слагается из спекулятивного смысла, а этот смысл есть истинная «вещь сама по себе»[XVII]. Наука есть абсолютная *сущность*: ее «дефиниции» содержат «существеннейшую, собственнейшую природу» предмета[XVIII]. Наука и только Наука есть «абсолютная *истина*»[XIX] — «органическое

I Phän. 412.
II Log. III. 244; ср.: Phän. 20.
III Recht. 81.
IV Phän. 41.
V Ср.: Phän. 20; Log. I. 35.
VI Phän. 44.
VII Phän. 45.
VIII Phän. 412.
IX Ср.: Log. III. 245. 331; ср.: Log. III. 262.
X Recht. 66.
XI Log. III. 331.
XII Enc. III. 294; ср. Phän. 693.
XIII Phän. 20, 418, 606, 612.
XIV «Krone»: Phän. 11.
XV Ср.: Phän. 541.
XVI Ср.: Enc. III. 447.
XVII Ср.: Log. I. 35, 127.
XVIII Log. I. 37.
XIX Log. I. 35.

целое»[I], состоящее из спекулятивных определений Божества. «Движущая душа» диалектики[II] развертывает все состояния Божии, а сила конкретного воссоединения связывает их в «тотальность» божественной Идеи[III]. Истинна только Наука; истинно только Божество[IV]. Это понятно, потому что наука становится истинною Наукою только через присутствие Абсолютного[V]; ибо Бог есть Наука.

Это означает, что самоопределение Понятия есть сразу *теогонический* и *научный* процесс; что каждый научный «закон» есть тем самым способ бытия Божия; что система научной философии как таковая развертывает живую «историю» божественного страдания и восхождения.

В самом деле, каждая научная категория являет собою особое классическое состояние Божества; но не потому, что она «верно» «рисует» или «передает» это состояние, а потому, что она сама *есть* это состояние. Содержание каждой научной категории есть тем самым содержание самого Божества; и тот, кто мыслит ее адекватно, тот *одержим подлинным присутствием божественной Субстанции,* которая в нем силами его души достигла *самопознания.*

Бог есть живой Смысл; и кроме этого живого Смысла нет вообще *ничего*; и Наука есть *система* живого Смысла. Поэтому каждое изменение живого Смысла в Науке есть изменение, создаваемое Божеством в его собственной и подлинной ткани. И когда человек предается спекулятивно-научному мышлению, то этот процесс имеет *объективно-метафизическое* значение: это Божество познает *им,* как своим óрганом, *себя* в своей чистой сущности, т. е. в образе чистого, диалектически-развивающегося и конкретно-обогащающегося научного Поня-

---

[I] Phän. 27, 39; Ср.: Enc. I. 26.

[II] Ср.: Phän. 41—42; Enc. I. 152.

[III] Ср.: Beweise. 399.

[IV] «Gott und er allein ist die Wahrheit»: Enc. I. 3; «Gott ist allein das Wahre»: Hinr. 302; о науке: «dass ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre»: Log. I. 35; «die wahre Gestalt in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein»: Phän. 6.

[V] Ср.: W. Beh. 324.

тия. Вот почему *диалектика* есть не просто «научный», но *божественно-научный* закон: форма *откровения* божественного. И точно так же *всеобщность* есть не просто «логическая» категория, но *божественно-научный способ бытия*: форма *обстояния* божественного. И *конкретность* есть не просто разновидность «синтеза», но *божественно-научное достижение*: форма *совершенства* Божия.

Понятно, что процесс научного самопознания, выполняемый абсолютным Понятием, един и единствен потому, что едино и единственно Божество. В этом сущность *монотеизма* и *пантеизма*. Многократность осознания этого процесса в человеческих душах не нарушает этого единства потому, что самая раздельность человеческих душ, а потому и множественность их, есть эмпирическая иллюзия: каждое восхождение каждой человеческой души в сферу Науки есть дело самого Понятия, единого и единственного по существу, — это один из «актов» единого само-откровения Божия.

Наука *едина*; в этом сущность монотеизма. Кроме Науки *нет ничего*; в этом сущность пантеизма. Но Божество есть не просто Субстанция, а Субъект; и потому Наука есть живой, систематический процесс: система самораскрытия, сверхвременно осуществляемая Божеством.

Эта система жизни имеет свою особую последовательность, не временную, но метафизическую[1]. Наука развивается в строгом *диалектически-органическом* порядке, от бедности к богатству, от простоты к сложности, от непосредственности к опосредствованному итогу. Она имеет свой строй, разделяющий ее на систему отдельных наук, и каждая из этих подчиненных сфер божественного бытия повторяет собою ритм целого. Каждая Наука возвращается последним актом своим к своему исходному пункту, повторяя его содержание, но уже в совершенно раскрытом и осуществленном виде. И весь цикл Наук утверждает в своем высшем звене только то, что было положено в начале всех начал: единое и единственно реальное, творчески живущее Божество остается собою и на высшей ступени, и все

[1] См. главу шестую.

изменения его не искажают и не меняют его природу. Наука есть *органическое единство* потому, что Божеству свойственно быть органической тотальностью; и в то же время Божество есть *система идей* потому, что Науке свойственно быть логическою системою. В этой органической системе начало есть потенция конца, а завершение есть раскрытое начало. Божество «бесконечно», или, что то же, Наука есть «круг», состоящий из системы органически-сопринадлежащих «кругов»[1].

Если вся Наука в целом есть не что иное, как процесс божественного развития, осуществляемый самим Божеством, то каждая из *подчиненных* наук являет собою один из этапов этого теогонического процесса. Этот великий процесс не «был», не «будет» и не «бывает»: он вечно *есть* и не может не быть. Он не начинается, не кончается и не исчезает; но все, что есть, несет его в себе, сосредоточивает его в своем реальном составе. То, что люди называют миром, есть его явление — явление Бога, явление Науки; и беда лишь в том, что люди не все и не сразу постигают истинность этого состояния.

Бог есть подлинная, живая сущность мира, и реальность мира определяется всецело *его* присутствием. Поэтому необходимо признать, что *кроме Бога нет ничего*; и в этом сущность пантеизма. Это означает, что Наука есть подлинная, живая сущность мира и реальность мира определяется всецело ее присутствием. Поэтому философия утверждает, что *кроме Науки нет ничего* и этим она превращает пантеизм в *панлогизм* или в своеобразный *панэпистемизм*.

Бог есть Философия, т. е. система научного Знания; и кроме Философии ничто не реально. Таково высшее дерзание метафизического замысла Гегеля.

---

[1] Ср.: Log. I. 65; Log. III. 351; Enc. I. 23.

Глава девятая

ЛОГИКА

Все философское учение Гегеля посвящено адекватному раскрытию *сущности Божества* и описанию того *творческого пути,* который совершается Субстанциею Божественного Смысла. Этот путь есть путь непрерывного восхождения и самообогащения — единый великий процесс, не подчиненный в целом законам эмпирического времени, но, тем не менее, происходящий в известном исследовании и потому распадающийся на определенные «эпохи». Каждая из этих эпох описывается в особой науке, так что чистая сущность теогонического процесса, изображенная в ряде научных категорий, не только адекватно *отображается* в них и *воспроизводится* в сознании философа, но подлинно, реальностью и силою своею, *присутствует, состаивается* в его душе. Наука есть живая сущность Божия, и первая из этих наук, Логика, составляет первую эпоху Божественной жизни.

Логика есть первая «эпоха» Божественной жизни.

Согласно основной концепции, каждое спекулятивное событие научного ряда есть акт самоопределения, совершаемый живым смыслом. Логика представляет из себя целую систему таких событий, состоящую с виду из множества актов самоопределения; эти акты срастаются, однако, в одно грандиозное событие: они объединены единым *субъектом,* который в них действует, единой *средой,* в которой они происходят, процессуальной *непрерывностью*, в которой они совершаются, и, наконец, единым *результатом,* в который они изливаются.

Субъект, совершающий в себе логические акты, есть Бог. Логический ряд, как и всякое иное бытие, есть творческое проявление и состояние самодеятельного Божества. Только единый Бог, живая смысловая суб-

станция, единственная, всеобъемлющая и творчески всепроникающая, может быть этим субъектом.

Самоопределение свое Бог совершает здесь в «элементе» или в «стихии» *чистого понятия*. Под «чистым понятием» следует разуметь спекулятивный смысл, свободный от всякой примеси эмпирического, «несмешанный»[I] и не осложненный иными, низшими формами бытия, — «независимый» от них[II]; «чистое понятие» есть понятие, сохраняющее свою подлинную спекулятивную форму, остающееся верным своей основной спекулятивной природе; это есть понятие в его первоначальной классической простоте — понятие, верное себе. Именно благодаря этому чистому понятию присущи все те основные формы жизни, которые были установлены выше. Оно отправляется от недифференцированного, так сказать, «завернутого» состояния; оно движется диалектически, порождая в себе внутренние противоположности и сохраняя их в меру их истинности; оно определяет себя, развиваясь от всеобщего к единичному; оно сращивает свои определения органически, образуя богатство определений и восходя к спекулятивно-конкретной органической тотальности[III]. В Логике Божество осуществляет этот способ жизни в его «чистом», т. е. несмешанном, неосложненном и незатрудненном виде. Логическая ткань слагается в этих формах с тою легкостью, которая присуща движению, свободному в своей необходимости и необходимому в своей свободе. Это возможно именно потому, что «чистое понятие» есть устойчивый и необходимый ингредиент, присутствующий на всех ступенях логики.

Логика не покидает своего уровня; она не выходит из элемента чистого понятия. Но в пределах этого последнего Божество проходит последовательно и непрерывно через *все* возможные состояния и замыкается в стройную круговую законченность. Весь ход его движется к единой цели: к осуществлению в себе *спекулятивной конкретности, т. е. высшего, органически сращенного,*

[I] Ср.: Enc. I. 28.

[II] «Unabhängig»: Log. III. 18, 19.

[III] См. главы четвертую, пятую, шестую и седьмую.

максимального богатства чистых мыслеопределений; и процесс логический не закончен, и понятие не готово, пока оно не даст себе всю полноту определения. Понятно, что первые члены логической цепи будут отличаться наибольшей спекулятивной «абстрактностью», а последние — наибольшей спекулятивной «конкретностью». Начиная от первой «беднейшей» категории и кончая последней «богатейшей» категорией, происходит непрерывное накопление категориального богатства. Каждая логическая категория есть sui generis «чистое понятие», т. е. особое состояние или модификация этого последнего[I]. Каждая категория есть как таковая особое метафизическое ens reale[72], ибо «бытие и чистое понятие» просто совпадают[II]. И в то же время каждая последующая категория является новым состоянием, которое создано предшествующей категорией в себе самой и которое теперь, сработавшись с нею в единство, оказывается включенным в нее и обогащающим ее собою. Все пройденные звенья «лежат в основе» нового звена[III]; они представляют из себя тот «элемент», ту необходимую внутреннюю стихию, из которой состоит новая категория. Все категории, сложившиеся после первой, имеют в себе эту первую в виде актуальной основы; каждая последующая категория есть «Бытие», ибо первая категория есть именно категория «Бытия»; и «Количество», и «Мера», и «Сущность», и «Действительность», и «Понятие», и «Идея», и вообще все понятия философии[IV] суть разновидности «Бытия». Подобно этому все категории, сложившиеся после второй, имеют в себе в виде актуальной основы эту вторую, которая сама есть наиболее близкая и наиболее общая разновидность первой категории. Все последующие категории суть состояния, осложненные модификации, или «примеры»[V] предшествующей; они суть ее *необходимые* состояния, в ко-

[I] Ср.: Log. III. 244.
[II] Log. I. 50.
[III] Ср.: Log. I. 82.
[IV] Ibidem.
[V] Ibidem.

торые она сама «*реально переходит*»[I], в которых она сама актуально присутствует. Соответственно этому предшествующая категория есть всегда зерно, или семя, всего последующего. Она содержит в себе с самого начала *в потенции* все те дальнейшие определения, которые ей предстоит создать в себе, или «положить». Начало есть *потенция* процесса и конца, а конец есть раскрытое, развернутое, *актуализировавшее* себя начало.

Естественно, что в этом ряду каждая категория должна рассматриваться как «Бытие», раскрывшее и обогатившее себя до определенной высоты и степени; каждая категория есть органически сращенная тотальность всех предшествующих[II], сохранившихся в ней и необходимо в ней присутствующих. И если откинуть деление Логики на главы и параграфы, не имеющее систематического значения[III], то окажется, *что расположение категорий в Логике определяется степенью их спекулятивной конкретности и зависит от наличного в каждой из них содержательного богатства*. Чем позднее расцветает категория, тем совершеннее она в своей органической конкретности. «Бытие», все более обогащаясь, становится «определенным Бытием»[IV], и притом в высшей степени и в конкретнейшем значении. И тогда оно достигает конца и получает значение «Абсолютной Идеи».

«Абсолютная Идея» есть, следовательно, «Бытие», развернувшее *все* свое содержание, вскрывшее *всю* свою природу, осуществившее сполна свою потенцию в элементе чистого понятия. Все сокровенное и потенциальное стало откровенным и актуальным. Понятие пробежало и охватило «всю тотальность своих определений»[V] и предстоит оку в виде их органического, сросшегося единства. Логика изображает путь «Бытия» (Sein), «Качество» (Qualität) которого нашло в «Количестве» (Quantität) свою «Меру» (Maass); «Сущность» (Wesen) этого

[I] Ср.: Log. II. 124.
[II] Ср.: Log. III. 58, 66.
[III] Log. I. 42—43.
[IV] Ср.: Log. III. 66.
[V] Log. III. 352.

«Мерного Бытия» обрела в своем «Явлении» (Erscheinung) свою «Действительность» (Wirklichkeit); «Понятие» (Begriff) этой «Явленной Сущности Мерного Бытия», самоопределяясь, опустилось от неопределенной «Всеобщности» (Allgemeinheit) к слиянию с «Единичностью» (Einzelnheit), выстрадало себе через «Перворазделы» (Urteil) спекулятивное «Слияние» (Schluss) и развернуло на этом пути свою «Органическую» природу (Teleologie), в которой «идеальное» совпадает с «реальным»; так сложилась «Идея» (Idee) как тождество идеального и реального; «Идея» есть реальная «Жизнь» (Leben), совпадающая с идеальным «Знанием» (Erkennen), т. е. живая всеобъемлющая система смыслов, или «Истина» (Idee des Wahren); *живая, реальная* «Истина» есть, очевидно, верховное «Благо» (Idee des Guten) и совпадение их порождает последнее увенчание процесса — «Абсолютную Идею» (Absolute Idee). Все это богатство категориальных определений[I] создано и порождено «Бытием» в его собственных пределах; или иначе: «Бытие» определило себя из себя, как тотальность всех этих категорий. Поэтому если Абсолютная Идея раскрывается как верховное благо, т. е. реальная истина, живущая в виде органически-разделяющейся и сливающейся системы смыслов, образующих вместе единую действительность, или, что то же, явленную сущность мерного бытия, то она есть не что иное, как само начальное Бытие; начальное же Бытие есть мерная явленная сущность действительного понятия, или всеобщности, слившейся через перворазделы с единичностью и органически живущей в виде осуществленной истины, т. е. верховного блага, совпадающего с Абсолютной Идеей.

Абсолютная Идея есть, таким образом, органический итог логического развития, перебравшего все определения[II]. Она сосредоточивает в себе весь результат того непрерывного процесса, в котором движется Логика. Она может быть определена поэтому как актуальное Бытие или как раскрытый Разум. Она есть просто сино-

[I] Здесь приведены лишь наиболее существенные категории.
[II] Ср.: Log. III. 329.

ним «разумного»[I], и поэтому можно сказать: логика открывает, что Разум есть *субстанциальное* и *абсолютно-конкретное единство всех категорий*[II].

Таковы основные элементы логического процесса, превращающие его в целостное единство, в простое смысловое обстояние, поддающееся непосредственному исчерпывающему охвату в едином акте мысли. Этот простой и непосредственный акт мысли, охватывающий всю Логику сразу, необходимо выработать в себе всякому, кто хочет действительно *понять* Гегеля. Вся Логика содержится explicite и в то же время implicite в «Абсолютной Идее» как в простом и органически целостном порождении всего процесса. От конца до начала *нет* расстояния и удаления; «Бытие» не уходит в глубину перспективы, но присутствует целиком на переднем плане всезавершающей тотальности; и это относится также ко всем категориям без исключения; вся Логика должна быть как бы выражена в двух измерениях: конец ее подобен кругу, собравшему в себе все цвета радуги и слившему их через вращение в классическую простоту *белого* цвета.

В чем же философское значение этого события и куда ведет его имманентная ему необходимость?

Логический процесс имеет, по Гегелю, троякое значение: *религиозное, систематическое и космологическое.* Все эти три аспекта сливаются, в сущности говоря, в один и поддаются разъединению лишь в анализе.

Религиозное значение логического процесса состоит в том, что логика есть не что иное, как *первое самораскрытие и самоизложение Бога, совершающееся до создания мира и человека.* Содержание ее есть «изображение Бога, как он есть в своей вечной сущности, до создания природы и конечного духа»[III]. Логика есть наука, раскрывающая «только Божественное понятие»[IV],

---

[I] Recht. 17.

[II] Log. I. 33.

[III] Гегель печатает эти слова курсивом: «*die Darstellung Gottes..., wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*»: Log. I. 36.

[IV] «die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs»: Log. III. 352.

непосредственно изображающая в своем «логическом течении» «самоопределение Божие к бытию»[I]. Все категории ее суть «определения Абсолютного, метафизические дефиниции Бога»[II]. Но изображение того, «что́ есть Абсолютное», «есть собственное изложение Абсолютного и только обнаружение (ein Zeigen) того, что́ оно есть»[III]. Поэтому логический процесс есть сама подлинная *ткань* Божественной сущности, и *философ,* предавший свою мысль «движению» логических категорий, *исполнен реального присутствия Божия.* Однако в *первом* самораскрытии Божием нет еще человеческого сознания; нет ни мира, ни конечного духовного существа, т. е. человека и его субъективного самосознания. Бог живет и определяет себя, или, что то же, созидает свою природу, в ее чистом, еще не смешанном и не осложненном «покровами»[IV] виде. Чистое понятие «есть само абсолютное Божественное Понятие»[V], спекулятивный характер которого присутствует в каждой категории как имманентный ее природе[VI].

Раскрывая свою сущность в этой системе чистых понятий, Бог как бы впервые находит в них свою природу, осуществляя их и *себя в них*; и они впервые начинают «быть» в своем простом и кристальном существе[VII]. Это

I «jener logische Verlauf, die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein ware»: Log. III. 175.

II Согласно дальнейшим разъяснениям Гегеля, это относится только к первым и третьим ступеням логической диалектики, тогда как вторые ступени, как пребывающие «в дифференции», суть «Definitionen des Endlichen»: Enc. I. 163.. Ср.: Enc. I. 170.

III Log. II. 186, 189, 218, 219.

IV «ohne Hülle»: Log. I. 35; или иначе: «von aller sinnlichen Konkretion befreit»: Log. I. 47.

V Log. III. 175.

VI «es ist eine Bedeutung, — говорит Гегель, — mit der man vor der Logik im reinen sein muss»: Log. III. 18. 19. При этом он имеет в виду, конечно, «Феноменологию Духа».

VII Это относится, между прочим, и к понятию «метода», и к понятию «науки». См., напр.: Log. I. 6; Anm. 26, 41, 42; Log. III. 329, 330.

означает, что Бог «полагает» себя, или «утверждает» себя, как «Бытие», «Качество», «Количество», «Меру», «Действительность» и т. д., с тем чтобы, признав себя *сущим* в каждом из этих состояний, сохранить его, но перейти от него к большему. Логика содержит создаваемые Богом *впервые* и отныне имманентные ему способы быть и действовать. Она есть как бы начальное творческое слово божественного самоопределения: «Я есмь Бытие и Качество. И более того: Я есмь Количество. И Мера. И Сущность. И Действительность. И более того: Я есмь Понятие. И Всеобщность. И Слияние. Я есмь Истина. И Благо. Я есмь Идея. И Абсолютная Полнота Всего».

Логика есть подлинное и первое откровение Бога себе самому в элементе чистой мысли.

Отсюда и весь логический процесс получает религиозное значение. В начале всех начал в силу одной природной сущности своей Бог есть *Бытие*; это тождество его с Бытием относится к самому подлинному, но еще сокровенному естеству его: сказать «Бытие» — значит сказать «Субстанциальное бытие», значит назвать самого Бога. Именно поэтому первое состояние Божие в Логике не доказывается и не нуждается в доказательстве, так же, как не доказуется вообще и самое бытие Божие: необходимо достигнуть *спекулятивного ви́дения, подняться* духом до этой первой истины и узреть ее, что она обстоит. Это подъятие выстрадано Гегелем в «Феноменологии Духа».

Бог есть Бытие. Это есть первое и неотъемлемое определение его; точнее, *искони имманентное ему состояние.* Но это *бытие* Божие пребывает в некоторой «безвидности и пустоте»; содержа «в потенции» все возможное и грядущее, весь дальнейший процесс, все формы и состояния, это первоначальное Бытие страдает неопределенностью и нераскрытостью: оно насыщено своими грядущими возможностями, всем дальнейшим богатством своим, но все это обретается в нем в недифференцированном виде; и ни одно из позднейших определений не присуще ему актуально. Развернуть их — значит для Бога осуществить себя, значит придать себе развернутую форму, *«реализовать»* себя, создать себе соответственную, достойную, объективную реальность;

это значит «начать быть» актуально, во всем своем значении, во всем своем содержательном расцвете. Это может быть выражено так, что логический процесс есть первоначальное «самоопределение Божие к бытию»[I], или к «реальности»[II]. Этот процесс божественного самоосуществления, реализации себя, выявления своей природы[III] совершается так, что Божество «выходит» из своего начального состояния[IV], развертывает его[V], и в то же время eo ipso «уходит в себя»[VI], «углубляется в себя»[VII]; и от этого «разоблачается» его внутренний состав[VIII]: из *«менее совершенного»* возникает *«более совершенное»*[IX], или, иначе: из несовершенного *бытия* возникает совершенная *реальность*. В начале Бог есть *«сущее* Божество, *потенциально-совершенное»*; в конце он есть *«реальное* Божество, актуально-совершенное». С каждой новой категорией, т. е. с каждым новым «определением Абсолютного»[X], с каждой новой «формой» его[XI] или новым, обретенным «способом быть и творить» реальность Божия все возрастает и совершенствуется и достигает, наконец, в Абсолютной Идее, которая есть неизбежно «основа и тотальность» всех «прежних определений»[XII], завершенной спекулятивной реальности. Здесь «понятие» Божества и «реальность» его адекватны друг другу[XIII], ибо идея есть не что иное, как объективное и

I Log. III. 175.

II Ср.: о понятии: Enc. I. 386; Log. III. 66.

III «aufzeigen»: Log. III. 333.

IV «ein Heraussetzen»: Enc. I. 163.

V «Entfalten»: Enc. I. 163.

VI «in sich gehen»: Ibidem.

VII «vertiefen in sich selbst»: Ibidem.

VIII «enthüllen»: Enc. I. 311.

IX «Hervorgang des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen»: Enc. I. 311.

X Ср., напр.: Log. I. 147, 163, особенно: Enc. I. 170; ср. также: Log. II. 3 и др.

XI Ср.: Log. III. 25.

XII Ср.: Log. III. 58, 66.

XIII Ср.: Log. III. 236.

реальное понятие[I], или «единство понятия и объективности»[II]. Осуществление Идеи означает, что Божество обрело себя, создало себя, реализовало себя; оно само есть предмет, создававший себя, и ныне оно вполне совпадает с этим предметом[III].

Отсюда ясно, что этот процесс, в котором Божество творит свою «реальность», состоит именно в создании и осуществлении *спекулятивной конкретности мысле-определений. Реализация* есть не что иное, как *спекулятивная конкретизация, т. е.* прогрессивное обогащение и органическое сращение созданных богатств. Божество достигает совершенного состояния тогда, когда оно превращается в *органическую тотальность,* т. е. в единственный, всеобъемлющий, живой организм категорий. *Спекулятивная конкретность есть высшая цель* и *высшая форма жизни Божией*; именно *ею* определяется *и к ней* направляется Божий путь в своем предвечном возникновении и завершении.

Понятно, что учение о «реализации» Божества в логическом процессе не может быть истолковано в том смысле, что Бог возникает в нем из небытия к бытию; или что в «начале Логики» Бога нет, а есть только его «понятие». Бог не может не быть; ибо «бытие», в истинном значении этого слова, есть уже не что иное, как сам Бог; отрицание же истинного, абсолютного бытия есть не более, как рассудочная фикция. *Но в Божественном бытии есть низшие и высшие ступени и состояния*; так что Божество, не теряя своей божественной природы, может «быть» в меньшем совершенстве и в большем совершенстве. Степень этого *совершенства* Гегель выражает нередко как степень *«реальности»* и видит сущность ее в *спекулятивной конкретности,* постепенно превращающей Божество во *всеобъемлющую органическую тотальность.* Именно при таком понимании с особенной ясностью обнаруживается то обстоятельство, что Гегель вынужден был с первых же шагов вступить на

[I] Log. III. 237.
[II] Ср.: Log. III. 238.
[III] Ср.: Log. III. 249, 352.

путь, неизбежный для всякого пантеиста. Признание Бога всеобъемлющей субстанцией влечет за собою или отказ от идеи «ценности» вообще, или *переложение в пределы самого Божества несовершенных состояний.* И если Спиноза, склоняясь более к первому исходу, вынужден был допустить и второй, то Гегель избрал второй исход открыто и с самого начала. Это не значит, что Гегель освободил себя совсем от первой возможности. Это не значит также, что он категорически признал наличность зла в недрах Божества, подобно тому как к этому склонялся Шеллинг в учении о «темной основе», или «природе в Боге». Однако допущение возможности *«менее совершенных»* состояний в Боге Гегель положил в самое основание своей пантеистической философемы и утвердил свою концепцию на учении о том, *что путь Божий есть путь прогрессивного самосовершенствования.* Чем более «абстрактности», тем несовершеннее состояние Божества; чем более «конкретности», т. е. *сращенного богатства,* тем оно совершеннее. На чистом и высоком уровне бытия, свойственном Божеству, есть возможность некоторого «лучше и хуже»; и внутренний смысл этой квалификации открывается яснее всего при том соображении, что для мира и человека критерий совершенства и несовершенства остается тот же самый. Именно в этом пункте, на этой глубине метафизической спекуляции необходимо искать корней для учения Гегеля о нравственности, государстве и историческом развитии. Ибо высший смысл Божия *пути* состоит именно в том, что это есть путь *Божий*: самая *природа* великого Субъекта жизни утверждает и обеспечивает характер, направление и светлый итог диалектически выстраданного развития.

Таков *религиозный смысл* логического процесса. Он определяет собою как *систематическое* значение последнего, так и скрытое в нем *космологическое* содержание.

Бог есть субстанциальная сущность *всего,* что только имеет какое-нибудь бытие и значение. И если Логика раскрывает и осуществляет необходимые категории его природы, то это означает, что конкретное единство этих категорий присутствует в качестве сущности во *всяком*

бытии и становлении. Это может быть выражено еще так: «мысль есть принцип и сущность мира»; логика содержит чистый образ этого «интеллектуального воззрения на универсум»[I]. Она открывает, следовательно, то внутреннее содержание мысли, которое действительно обретается во всякой реальности: ибо мысль не может не внести его в каждый из своих «модусов». Каждый фрагмент мира есть неизбежно в сущности своей *конкретность логических категорий,* сработавшийся конгломерат «чистых» определений Божества. Правда, в «природе» к этому конгломерату чистых логических категорий присоединяется ряд «естественных» определений; а в сфере человеческого «духа» — целая сеть «определений сознания». Но эти «естественные» и «духовные» определения имеют *всегда* в основе своей центральное ядро, образованное логическими категориями. Все последующие состояния Бога, все части мирового бытия насыщены прежде всего этими категориями, составляющими их субстанциальное зерно. И если называть «устойчивый» или «во всем присутствующий» элемент формальным элементом, то логика есть, несомненно, *«формальная»* система смыслов[II]. Это не значит, конечно, что категории формальны в обычном, рассудочном, смысле слова: наоборот, категории всегда реальны и притом истинной, абсолютной реальностью[III]. Но это значит, что «Абсолютная Идея» как органическая тотальность всех логических категорий имеет значение *все пронизывающей и во все проникающей спекулятивной всеобщности.*

Именно так только и может обстоять на самом деле. *Логика* как *система* категорий по основному замыслу должна иметь характер *субстанциальной всеобщности:* она должна включать в себя все подчиненные сферы и системы как свои живые части и сама входить в них в качестве их живой сущности[IV]. Из всех «способов быть», присущих Абсолютной Идее, Логика есть именно

[I] Log. I. 36.
[II] Ср.: Log. III. 27.
[III] Ср.: Log. III. 27.
[IV] См. главу пятую.

«всеобщий способ, в котором сняты и завернуты все особенные (способы)»[I]. «Логическое» есть то всеобщее, которое «охватывает собою богатство особенного»[II]. Логика содержит сущность «всего остального содержания», «всеобщую истину»[III], все пронизывающую, во всем наличную, всему присущую. Если признать, что душа есть сущность тела и что она в отрыве от тела подобна его «субстанциальной тени», то можно назвать логику «царством» субстанциальных «теней», или «простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности»[IV]. Логика раскрывает субстанциальную «сущность того богатства», которое именуется «природой и духом», их «внутреннюю природу»[V]; она излагает не вещи (Dinge)[VI] и не отдельные образы (Gestalten)[VII] подчиненных и осложненных, «особенных» сфер, но самый предмет (die Sache), *сущность* вещей, их *Понятие*[VIII]. Она излагает ту существеннейшую ткань мира, ту «чистую» логическую стихию всякого бытия, которая подлинно, актуально зиждет каждое ens reale и по отношению к которой все является не более как «модусом», т. е. осложненным, «специфическим» видоизменением.

Поэтому каждая категория Логики представляет из себя (по основному замыслу) не только особую дефиницию Абсолютного, особое состояние Бога, но в то же время тем самым *всеобщий* предикат, *приложимый ко всему реальному.* Каждая категория может быть формулирована двояко: во-первых, в виде предиката, присущего Богу и выражающего его реальное состояние; во-вторых, в виде предиката, присущего *всему* и выражающего сокровенное субстанциальное состояние всякой реальности[IX]. Так, категория «Бытия» означает как таковая:

I Log. III. 328.
II Log. I. 47.
III Log. I. 47; Log. III. 27.
IV Log. I. 55.
V Log. I. 46.
VI Log. I. 20.
VII Log. III. 18. 26.
VIII Log. I. 20; ср.: Log. I. 435—436.
IX См.: Log. II. 27, 28, 68, 120.

Бог есть Бытие; и кроме того: *все есть Бытие*. И так — каждая категория. Например: «ни в небе, ни на земле нет ничего такого, что не содержало бы в себе оба определения — Бытие и Ничто»[I] (т. е. «Становление»); это означает: «*Бог* есть Становление»; и кроме того: «*все* есть Становление». Все категории: Качества, Количества[II], Меры, Сущности[III], Действительности, Всеобщности и т. д. суть предикаты *всего*. «Абсолютное определение Сущности должно находиться во всяком опыте, во всякой действительности, так же, как и в каждом понятии»[IV]. «Все есть Понятие»[V]. «Все вещи суть перворазделе (Urteil)»[VI]. «Все есть Слияние (Schluss)»[VII].

Таким образом, каждое из логических определений, вошедших в субстанциальное ядро Абсолютной Идеи, оказывается затем необходимо присущим каждой реальности, каждому новому состоянию Духа и мира. Согласно основному закону спекулятивной конкретизации, ни одна йота из накопленного богатства не исчезает и не утрачивается в дальнейшем развитии, и вся тотальность мыслеопределений входит во все вновь возникающие состояния.

Это означает, что все ступени мира и все ступени философских наук пропитаны и пронизаны категориями логики, образующими их сущность. Логика создает живую основу мира, она сплетает ту канву, которая будет неизбежно присутствовать на всех дальнейших путях в качестве *субстанции*, обрастающей новыми содержательными определениями. В систематическом отношении это может быть выражено так, что логика занимает в ряду наук положение *родового* элемента, содержание которого имеется налицо *во всех подчиненных видовых формациях*. Логический Дух занимает как бы «высшее место» в систематической классификации, с тем чтобы

I Log. I. 81.
II Ср., напр.: Log. II. 27—28.
III Ср.: Log. II. 68; Enc. I. 230.
IV Log. II. 68; ср. еще: Log. II. 120; Log. III. 18 и др.
V Enc. I. 345.
VI Enc. I. 329.
VII Enc. I. 345, 344.

предстать в качестве «природы» и «духа» в содержательно обремененном виде. Эта формальная концепция должна быть, конечно, исправлена в спекулятивном смысле: «всеобщее родовое» должно не только «присутствовать» во всех элементах своего объема, но пронизывать их на правах живой субстанции и включать их в себя как свои живые части: «особенное» не может быть «вне» всеобщего и «независимо» от него, так же как и «всеобщее» не может уйти в пустоту отрешенной абстракции[I]. Понятие должно неизбежно соблюсти и здесь свою природу и сохранить имманентный ему способ жизни.

И вот перед Гегелем возникает железная необходимость не только *признать логические категории живой субстанцией подчиненных сфер, но и включить содержание этих подчиненных сфер в организм логического процесса.* Признание первого дается у него прямо и недвусмысленно. Категории Логики суть поистине живые силы, двигатели, создающие изнутри основу «природы» и «духа». Логические формы понятия представляют из себя «в самом деле живой Дух действительного, и из действительного истинно только то, что истинно в силу этих форм, через них и в них»[II]. «Все то, что есть не эта действительность, утвержденная самими понятиями, есть преходящее бывание, внешняя случайность, мнение, несущественное явление, неистинность, обман и т. д.»[III]. Категории, органически сросшиеся в Абсолютную Идею, представляют то абсолютное единство, ту субстанцию, которая есть творческий субъект мира. Идея есть «душа всякой объективности»[IV], субстанция всякого «инобытия» — мировая душа. Она действительно насыщает собою всякую реальность в качестве ее живой сущности. Природа и Натурфилософия, человеческая душа и Философия Духа суть ее творческие самоизменения, ее собственные способы быть.

Иначе обстоит дело со второю частью задания. Здесь перед Гегелем встало существенное затруднение, путь

[I] См. главы вторую и пятую.

[II] Enc. I. 319.

[III] Recht. 22.

[IV] Ср.: Log. III. 329—330. Абсолютная идея есть сам «метод».

раздвоился, и ему пришлось обратиться к компромиссу. С одной стороны, основная природа Понятия требует *включения всего объема в сущность родового образования*[I]: Логика должна поглотить и впитать в себя все содержание Натурфилософии и Философии Духа, ибо «виды» *не могут не быть* органическими, живыми частями «рода». Содержание «всеобщего» не может не совпадать с содержанием особенного; члены объема не могут быть просто «подчинены» родовой сущности: они не только «несут» ее в себе, но и сами входят в нее, и притом «входят» не только в ее «объем», как это имеет место в рассудочной Логике, но именно в ее *содержание*. Таков способ жить, имманентно присущий спекулятивному Понятию. Но если бы Гегель вступил последовательно на этот путь, то он должен был бы признать Логику единственной, всеобъемлющей наукой. Натурфилософия и Философия Духа были бы поглощены ею, оказались бы в органическом тождестве с нею; а это означало бы, что между Логикой и так называемыми «конкретными» науками[II] установился тот «обмен спекулятивными дарами»[III], который лежит в основании всякой органической сращенности и который приводит к тому, что все члены и части организма получают единое, общее им всем содержание. Но такое последствие было бы совершенно неприемлемо, ибо оно неминуемо разрушило бы всю концепцию Абсолютного в ее существенных основах. В *систематическом* отношении это означало бы ввести в Логику содержание, не принадлежащее к сфере чистого понятия, не разложимое на его категории и не укладывающееся в них; познавательно говоря, то «низшее» содержание, которое предполагает не только «внутренне

[I] См. особенно: Log. I. 47, 47, 55, где Гегель сам признает необходимость этого.

[II] Гегель называет Натурфилософию и философию Духа, а также систематически включенные в эту последнюю Философию Права, Философию Истории, Философию Религии и Эстетику «конкретными» науками именно потому, что содержание их является осложненным и обремененным по сравнению с логическим содержанием.

[III] См. главу седьмую.

мыслительный», но и «внешне созерцательный» подход к предмету. В *религиозном* отношении это означало бы лишить Логику ее чистого, первоначально божественного характера, смешать все эпохи и этапы Божественной жизни и раскрыть в Логике категориальный состав таких реальностей, которые «еще не реальны»; тогда оказалось бы, что Бог живет в элементах «пространства», «времени» и «человеческого сознания», там, где нет еще ни пространства, ни времени, ни человеческой души. Органическое совпадение Логики с подчиненными «сферами» означало бы не только смешение и сращение наук и путей познания, но еще нечто гораздо большее. Переход от Логики к этим сферам представляет у Гегеля *творческий* акт Божества, создающего мир природы и человека и обновляющегося этим в своем содержательном составе. Это обновление настолько существенно, насколько чревато последствиями, имеет настолько пертурбационный характер, что о спекулятивном тождестве содержания по обе стороны этого творческого акта говорить невозможно. Гегель сам признает это, открыто объявляя, что Логика не раскрывает «конкретного» содержания подчиненных сфер[I].

Но в таком случае остается только признать, что спекулятивный способ жизни, свойственный Понятию, *не осуществляется* в отношении Логики к подчиненным сферам или осуществляется только односторонне. Именно: всеобщее *входит* своим содержанием в особенное и единичное[II] в качестве их живой сущности; но особенное и единичное *не* входят своим содержанием во всеобщее и *не* сливаются с ним в органическое единство. Иными словами: *Логика есть субстанция «природы» и «духа»*; *но «природа» и «дух» остаются не ассимилированными чистому понятию. Спекулятивное понятие оказывается неверным спекулятивному строю* и способу жизни, и притом в самом центральном и существенном пункте: *в вопросе об отношении миротворящего Бога к создаваемому им миру.*

[I] Ср., напр.: Log. I. 201; Log. III. 18; особенно: Log. III. 26.

[II] Под «особенным» здесь следует разуметь категории «конкретных» наук, а под «единичным» — явления мира.

Вскрыть этот глубокий систематический дефект в философии Гегеля — значит перейти к космологическому, или, точнее, *космогоническому* значению логического процесса.

Логика получает свое космогоническое значение вследствие того, что она объявляется у Гегеля своеобразным «a priori *мироздания*». Этот априорный характер Логики обнаруживает при аналитическом рассмотрении сложную природу. По основному замыслу, *априорность* Логики по отношению к миру может иметь только *спекулятивный* характер: именно Логика есть органическая Всеобщность и Субстанция, а подчиненные сферы суть ее органические части или члены, причем обе стороны стоят в отношении конкретного взаимопроникновения. При таком понимании Логика априорна в том смысле, в каком у Аристотеля «целое» было первее своих «частей», а государство было первее индивидуума. Однако, как уже обнаружилось, спекулятивное отношение не осуществляется между Логикой и низшими сферами. Это создает глубокое и утонченное затруднение, которое Гегель пытается устранить на пути компромисса.

Именно *религиозное* значение логического процесса позволяет ему найти здесь компромисс, который все же несколько затушевывает, хотя и не устраняет создавшееся затруднение. Компромисс этот состоит в том, что логический процесс получает значение творческого *предобразования мира* в его основной сущности. Строй мира, последовательно располагающийся от низшей ступени (пустого пространства) до высшей (нравственность народа), развертывается как бы *уже* в Логике, *провиденциально* творимой чистым Божественным Понятием. Логика как бы *уже* содержит строй мира, но не актуально, а потенциально; чистое понятие живет в ней как бы мистическим предчувствием своих грядущих путей и судеб. *Логика таинственно населена тенями будущего мира*; чистое понятие, раскрываясь, как бы провидит в вещем сне свою позднейшую судьбу. Поэтому строй Логики как бы предначертывает то развитие, которое имеет осуществиться в дальнейшем. Это выражается в том, что логические категории развертываются в порядке, соответствующем предстоящему развитию мира.

Логика не просто открывает «внутреннюю природу духа и мира»[I] в ее существенных категориях; она открывает ее именно в той самой последовательности, в которой ей предстоит развернуться в действительности. Понятие предобразует[II] «конкретные науки» в Логике так, как оно образует их изнутри[III] в их собственной сфере. Ход логики и ход конкретных наук согласованы. Так, первая часть «объективной» Логики («Sein») исследует именно категории неорганической природы: бытия, определенного качественно и количественно[IV]. Вторая часть «объективной» Логики («Wesen») раскрывает категории «переходных» состояний, ведущих от непосредственной бессознательности природы к постепенному образованию внутренней жизни (das Innere)[V]: «сущность» выделяется от «явления», срастается с ним в единую «действительность», и «бытие» оказывается углубленным в себя (zum Insichsein)[VI], опосредствованным[VII] и способным к рефлексии (Reflexionsbestimmungen)[VIII]. Третья часть Логики — «субъективная» Логика — имеет уже дело с «субъектом»[IX], т. е. с жизнью рефлектирующего в себя понятия, сущего «для себя»[X]: таковы первые проблески жизни «понятия» в «органической индивидуальности вообще», в «ощущении животного» и, наконец, в «мыслящем человеке»[XI]; все эти «конкретные» образования живут уже внутренней жизнью, и притом именно в форме единства («поятия», Begriff), подвергающего себя

I Log. I. 46.

II «Vorbildner»: Log. III. 27.

III «innerer Bildner»: Log. III. 27.

IV Ср.: Log. I. 51.

V Log. I. 52.

VI Log. I. 52.

VII Log. I. 51.

VIII Log. I. 52.

IX Log. I. 52.

X Log. I. 51.

XI Log. I. 51. Ср.: Log. III. 18; «Das Leben oder die organische Natur ist diese Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt; aber als blinder, sich selbst nicht fassender, d. h. nicht denkender Begriff; als solcher kommt er nur dem Geiste zu».

«перворазделу» («Urteil») и слиянию («Schluss»); они создают себе, далее, «объективный состав»[I], т. е. материальный субстрат, адекватно согласованный с формою их внутренней жизни, и в этой работе преодолевают «механизм» и «химизм», восходя к телеологической жизни «организма». Организм как «тождество» реально-объективно-внешнего состава с идеально-субъективно-внутренним состоянием есть Идея. Идея определяет себя сначала как живую индивидуальность, которая сливается затем в тождество со всеобщностью рода[II] и растворяется в нем; из этого растворения возникает Дух как тождество единичного (например, человека, смыслового фрагмента) со всеобщим (например, с народом, идейной системой), как знаемая истина, которая в осуществлении своем есть «добро». Так слагается «объективный мир, для которого понятие есть внутренняя основа и действительное пребывание»[III].

Отсюда ясно, что если первая часть Логики развертывает категории для низших сфер мирового бытия, то последняя часть — «субъективная» Логика — содержит категории, конституирующие *высшее* духовное состояние, осуществляющееся в мире: это есть *народ, живущий в состоянии философской добродетели.* Это может быть выражено еще так, что первые категории Логики развертываются в предчувствии простейшего природного бытия, но сохраняются как подразумеваемый фундамент и на всех дальнейших ступенях мира. Последние же категории Логики предобразуют высшие ступени жизни Божией в мире (нравственность народа), но не могут не содержаться в зачаточном виде и на низших ступенях

[I] Ср.: Log. III. 25; в «Субъективной Логике»: «der Begriff bildet in und aus sich die Realität, welche in ihm verschwundet»; а также: Log. III. 33: «der Begriff in seiner Objektivität... — der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reale Begriff».

[II] Log. III. 262: «Der Process der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander aufheben und in dieser negativen Einheit ersterben».

[III] Log. III. 327; ср.: Enc. I. 385.

мирового бытия[I] (этого требует основной спекулятивный закон *все соблюдающего* нарастания определений). Итак, Логика есть реальная основа всего мира и в то же время *предначертанный Божеством в его до-мировом состоянии потенциальный образ его собственного грядущего роста в Мире*[II].

Этим своеобразным введением «потенциального мироздания» в подлинную ткань Логики Гегель в утонченном виде возрождает древнее представление о том, что «вещи» до создания существовали в Боге в виде его «вечных идей». Конкретные науки и созидаемый мир *не* входят в Логику *актуально*; но *присутствуют* в ней *потенциально,* определяя в известной степени ее ход и скрыто обременяя ее собою. То, что еще только имеет состояться, уже осуществлено в Боге в виде некоего «первоначального слова»[III], в виде такого «изъявления» (Ausserung), которое «имеет бытие», но в бытии этом «опять непосредственно исчезло»[IV]. «In principio erat Sermo ille, et Sermo ille erat apud Deum, erat que ille Sermo Deus»[73] . Мироздание еще до осуществления своего пребывает в Боге, в единстве, в «тождестве» с ним, подобно тому, как Бог-Слово пребывает в «тождестве» с Богом-Отцом до сошествия своего в мир. И низший, простейший предел мира, и высший, конкретнейший предел его предувидены и предустановлены Богом до миросоздания; и сущность мира, и способ его жизни, и цель его предначертаны в Логике. Она категориально предуготовляет возможность этого высшего в мире достижения,

---

[I] Ср., напр., ориентирование категории «Maass» на политике, психологии, хозяйстве: Log. I. 400—402, 421—422; ср. еще указание на то, что объективная логика исследует «das Ens überhaupt»: Log. I. 55, а также разъяснение, что вторая часть объективной Логики, «Wesen», содержит «vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaft überhaupt»: Enc. I. 229.

[II] При таком истолковании логики нетрудно понять, как могли найти в ней место такие категории, как «Dasein», «Erscheinung», «Mechanismus», «Chemismus» и др., которым, строго говоря, надлежало бы появиться лишь в конкретных науках.

[III] Log. III. 328.

[IV] Log. III. 328.

так что последняя ступень *логического* процесса потенциально содержит в себе высшую ступень *мирового* развития: именно *нравственная жизнь народа* есть то субстанциальное ens, категории которого как богатейшего и конкретнейшего в мире состояния Божия раскрывает Логика. Недаром Гегель настаивал на том, что жизнь Бога в мире есть восхождение его к состоянию спекулятивной конкретности, и что именно «*государство*» есть осуществление жизни Божией на земле.

В самом деле, если «субстанциальные тени», слагающие собою корпус логического процесса, предвосхищают и предустанавливают *всю* грядущую систему мировых «потенций»[1] в порядке их спекулятивной последовательности, то естественно, что начало Логики предначертывает низшее состояние мира, а конец Логики — его высшее состояние. И если именно Абсолютная Идея в ее законченности и совершенстве являет бытие Божие в его полном и адекватном значении, то в «земном» бытии это значение и эта роль адекватного «представления» Божества выпадают, по-видимому, на долю государства. Наивно говоря, это можно выразить так: Абсолютная Идея есть «на небе» то самое, что Государство «на земле»; или иначе: Абсолютная Идея есть прообраз земного Государства, а Государство есть осуществление на земле небесной Идеи. Логика Гегеля и в систематическом, и в космогоническом отношении скрывает в себе глубокую близость к *платонизму*.

Эта необходимость осмыслить логический процесс как *пророчество о земном* и о его высшем достижении обнаруживается с особенной силой при соображении о том, что «небесное» и «земное» представляют из себя строгое субстанциальное единство в качестве *последовательных состояний единого Божества*. Если процесс Божественного самоопределения не заканчивается в Логике, но движется далее, через новые состояния и эпохи, то логическая эпоха неминуемо получает значение чего-то первоначального и подготовительного. Понятно, что по основным спекулятивным законам, раскрытым выше, «предшествующее» осуществляется

[1] Термин Шеллинга.

всегда *исключительно ради «последующего»* и вся напряженная творческая работа Логики имеет пред собою некую *высшую* цель и задачу. «Небесному» свершению предносится высшее увенчание «на земле», и увенчание это есть не что иное, как *спекулятивная конкретность в жизни человека*. Именно *Государство* как *идея добра*, или осуществленная на земле *истина*, есть та *органическая тотальность*, или *единичная всеобщность*, слившаяся через перворазделы, которая представляет из себя земную *действительность*, т. е. *явленную* на земле *сущность мерного бытия*. Из всего сущего на земле только Государство конституируется категориями Логики в целом и притом именно *всеми* и только *всеми* ее категориями, сочетающимися, конечно, с категориями специфического ряда.

В этом компромиссе, к которому обращается Гегель, обнаруживается, таким образом, новое нарушение основного спекулятивного закона. Согласно этому последнему, *каждая* «последующая» категория содержит в себе *все* «предшествующие» определения, сросшиеся в ней в органическую тотальность; каждая «утрата», сколь бы незначительна она ни была, является отпадением Понятия от своего строя, или, что то же, уклонением Божества от своей природы. И вот если порядок «мира» предначертывается порядком «Логики», так, что низшие состояния мира могут довольствоваться, помимо своих «специфических» определений, *одними первыми* категориями Логики, не включая в свой состав высших логических определений (например, «телеологии», «жизни», «идеи добра»), то закон *спекулятивной непрерывности и последовательности*, т. е. основной закон *спекулятивной конкретизации*, является существенно искаженным или нарушенным. А между тем космогоническое значение Логики не может быть исчерпано или постигнуто вне указанного компромисса. Итак, если Логика действительно предначертывает ряд мирового развития и категории ее должны быть последовательно *распределены между различными потенциями мира*, то этим нарушается основной способ жизни спекулятивного понятия. Если же отказаться от «пророческого» значения Логики, то вместе с отпадением компромисса содержание «особенных» сфер окажется исключенным из содержания Логи-

ки: «всеобщее» будет, правда, включено в «особенное» в качестве его живой сущности, но «особенное» будет исключено из «всеобщего» и утратит значение его «органической части». Этим будет нарушен другой основной закон спекулятивной жизни: *закон «всеобщности мысли»*.

Изо всего этого ряда утонченных метафизических затруднений Гегель выходит так, что придает «априорному» значению Логики *наряду со* спекулятивным истолкованием *«формально-логическое» и* даже как бы *«хронологическое»* истолкование.

«Априорность» Логики получает *формально-логическое* истолкование постольку, *поскольку* основное деление на *«Логику», «Натурфилософию»* и *«Философию Духа»* берется в смысле познавательной, философской *классификации* предмета. Логика есть наука *родовая,* исследующая общее, родовое содержание всех научных понятий, т. е. то содержание, которое присуще всем научным определениям, но которое *не включает в свой состав* содержания специфических модификаций. Другие же науки суть науки *видовые,* исследующие частное, специальное содержание отдельных групп понятий, слагающееся неизменно в виде добавления к «субстанциальному» родовому содержанию. Род присутствует в видах, но вид не содержится в роде. «Конкретные» науки в систематическом отношении невозможны помимо Логики; *Логика* есть необходимая основа «конкретных» наук. *Но сама Логика вполне возможна без «конкретных» наук и до них*; ибо содержание ее как родовое самозаконно и *не проникнуто их содержанием.* Все деление философии получает при таком истолковании формальный и *рассудочный характер.* Это уже не есть «диалектически-спекулятивное» перво-деление единой метафизической субстанции, неизбежно заканчивающееся спекулятивно ассимилированным сращением сторон; но *рассудочная, схематическая* и уже *не «срастающаяся»* классификация наук. Именно в этой схеме *философия Гегеля получает свое систематическое деление на «отдельные» философские науки.*

«Априорность» Логики получает, далее, как бы *«хронологическое»* истолкование постольку, поскольку основное деление на *«Логику», «Природу»* и *«Человеческий дух»* берется в смысле законченной *последовательности* жи-

вых, *реальных событий*. В таком понимании «Логика» оказывается тем реальным «сначала», по отношению к которому «Природа» является некоторым реальным «потом», а «Человеческий дух» последним живым «наконец». Все деление предстает как бы в некой *исторической* последовательности; принципом его является уже не соотношение внутренних содержаний, располагающее эти этапы в порядке родов и видов, но действительный порядок, в котором «развитие» происходит и осуществляется. Условные и иносказательные термины: «ранее», «позднее», «до», «еще не» и т. п., получают при таком понимании более обычное и не переносное значение, и схема времени вторгается в спекулятивный ряд. «Время» расширяет свою компетенцию за пределы конечного мироздания, и *весь путь Божий* начинает созерцаться в аспекте временной последовательности. *Спекулятивный процесс* получает характер как бы *эмпирического процесса*, а учение о спекулятивном пути Божием становится *историческим пересказом событий*. *Теология* заимствует свою схему у *космологии*; и Бог превращается как бы в «часть мира», или «эпоху мира».

«Формально-рассудочное» и «конкретно-эмирическое» истолкования «априорности» Логики становятся возможными и даже необходимыми вследствие того, что всеобщее не сочетается с особенным в спекулятивном порядке. Исключенность низших сфер из «Логики» нарушает и отменяет спекулятивное соотношение между ними. Возникает необходимость истолковать их так, чтобы «всеобщее», т. е. логическое, было включено в низшие сферы, но, в свою очередь, не включало бы их в себя; логическое должно иметь независимость[1] от низших сфер, оно должно быть «возможно» и без них. Это объяснимо именно *не* в спекулятивном порядке, но или в «формально-рассудочном» (независимость рода от видов, при включенности «содержания» первого в содержание последних), или в «конкретно-эмпирическом» (независимость предшествующего события от последующих при включенности «влияния» первого в состав последних). И вот происходит чрезвычайно поучитель-

[1] «unabhängig»: Log. III. 18.

ная и своеобразная *реградация спекулятивного порядка: строение его расщепляется и вся концепция начинает двоиться и колебаться между отвергнутыми способами познания и бытия.* Спекулятивное соотношение Логики и низших сфер не отвергается принципиально: наоборот, исповедуется по-прежнему как единственно верное и поддерживается всеми силами[1]. Однако при внимательном анализе оно то и дело впадает в стиль одного из сращенных в нем ингредиентов, то получая рассудочно-формальное значение, то развертываясь в эмпирически-временный ряд.

Естественно, что при формально-логическом истолковании основного деления членами деления оказываются *понятия и их системы,* т. е. *науки*; а при эмпирически-временном понимании членами деления оказываются *эпохи* и заполняющие их *реальные события.* Между тем, по основному спекулятивному замыслу, *научный процесс* есть не что иное, как подлинное и единственно существенное *реальное совершение*; наука есть единственная субстанциально-реальная система событий, или, иначе: событие, трактуемое в философии, есть тем самым творческое самоизменение научного понятия. Разложение спекулятивного порядка создает *два* различных ряда: *Логика как наука* систематически и по содержанию своих понятий связана с *Натурфилософией и Философией Духа*; напротив. *Логика как процесс Божественной жизни,* протекающий до создания мира, связана исторически и по живому преемству событий с реальной *Природой* и реальной жизнью *Человеческого духа.* Эта двойная, или двурядная, перспектива намечается уже в пределах Логики, несмотря на то что логический ряд сохраняет вполне свое единство. Оба ряда — порядок систематически-научный и порядок космически-исторический — расходятся из Логики как из своего единого источника или лона. Эти расходящиеся нити сплетены в Логике в единую нить и от нее ведут свое начало; однако *органического единства* они не образуют и в Логике.

---

[1] Ср.: Recht. 66, где «Begriffliches vorangehen» отчетливо противопоставляется временному предшествованию, — «zeitliches Vorangehen».

После всего сказанного ясно, что Логика Гегеля является попыткой разрешить ту же метафизическую задачу, которую поставило перед собой «Наукоучение» Фихте Старшего. Именно, построить учение о категориях так, чтобы философское содержание его сразу выразило реальную жизнь Духа и установило природу реального мироздания. Гегель подошел к этой задаче и разрешил ее во многом иначе: он освободил ее от антропоцентрической постановки; он отождествил жизнь Духа с научно-логической тканью понятия; он отточил диалектику, объективировал ее и установил совершенно новые законы «всеобщности» и «спекулятивной конкретности». И тем не менее то внутреннее расщепление проблемы и ее разрешения, которое встало перед «Наукоучением», выдвинулось и в Логике, как только поднялся вопрос о ее систематическом значении и положении. И если здесь возможен все-таки единый ответ, то он будет таков: отношение Логики к «низшим сферам» есть отношение спекулятивной «всеобщности» к признанной и созданной ею, но не включенной ею в себя спекулятивной «особенности»; это отношение не совпадает все же ни с формально-рассудочным, потому что «родовое понятие» остается живой и субстанциально-реальной силой, ни с эмпирически-временным, во-первых, потому, что «предшествующее» implicite и реально присутствует в «последующем», и, во-вторых, потому, что ни одно из них не может быть определенно локализовано во временном ряду. Содержательная переобремененность самой проблемы допускает и требует здесь чрезмерно сложного и утонченного разрешения, едва поддающегося закреплению в едином акте мысли.

Такова в своей сущности первая «эпоха» Божественной жизни: она осуществляет впервые реальность Бога в свойственных ему способах творчества; в то же время она подготовляет органически срастающуюся систему, или «конкретную тотальность» категорий, имеющих составить метафизическую «вездесущую» субстанцию мира; наконец, в этом «предварительном» процессе самоосуществления Бог предначертывает в элементе чистого понятия свой дальнейший путь, создавая в себе потен-

цию мира от низшей ступени до высшей. Понятно, что вся эта сложная и кипучая деятельность Понятия есть не что иное, как осуществляемое им *«мышление» самого себя*[I]. Понятие, как и в других науках, есть самостоятельное *объективное мышление*[II]. И так как в Логике Бог живет *до* создания человека и жизнь человеческого сознания еще не впитана и не «абсорбирована» в этом процессе, то отсюда с очевидностью вытекает, что *мышление присуще Понятию и помимо человека:* процесс живого смысла совершается в Боге и «тогда, когда нет еще» ни природы, ни человека. Бог мыслит себя и вне своего мирового состояния; *смысл тождествен с мышлением и помимо человеческого сознания и мышления.* И если Гегель утверждает, что «дух, сознающий себя, не рассматривается в логической науке»[III] и что в Логике понятие не есть «акт (Aktus) сознающего себя рассудка»[IV], то спекулятивный характер логического понятия нисколько этим не отрицается[V]. Мысль живет спекулятивно уже до создания мира и человека; но спекулятивность эта имеет характер бессознательной, непосредственной[VI] погруженности в себя.

Это означает, что «Логика» есть состояние Бога, осуществляющееся *два раза* в общем и едином процессе: первый раз в самом начале и второй — в самом конце. Логика есть «первое» и «последнее»[VII]: «Логика начала» и «Логика конца». Божественный процесс начинается с непосредственной жизни в элементе чистого понятия и кончается осуществлением той же жизни, но уже в состоянии опосредствованности. Логика есть первая наука, или, что то же, первая эпоха Божественной жизни, «из которой идея впервые переходит в природу»[VIII]; она

[I] Ср.: Enc. I. 408 и др.
[II] Ср.: Log. I. 35.
[III] Log. III. 18.
[IV] Log. III. 18.
[V] Ср., напр.: Log. III. 244.
[VI] Ср.: Enc. III. 468.
[VII] Log. III. 272.
[VIII] Log. III. 272—273.

еще не вступила в сферу явления, еще не воссияла в своих видовых определениях[I]; ее различия не составляют еще инобытия[II]; ее содержание не развило еще из себя всей системы своих единичных модификаций: мир создан *еще только* в потенции. В «Логике начала» понятие мыслит себя непосредственно, еще не оторвавшись от себя, не отойдя от себя, не распавшись на ту *двойственность* «субъекта» и «объекта», «души» и «предмета», из которой только и может возникнуть *«сознание»*. Идея на *этой* ступени есть завершение Божественной жизни в ее *непосредственном самомышлении,* но не есть высшее состояние Духа в его общем процессе. В «Логике начала» Дух реален «сам по себе» (как подлинная сущность) и «для себя» (ибо он есть чистое само-определение); он есть causa sui и в качестве мысли — непосредственное *само-знание*; но он *не* существует еще в элементе *со-знания и само-со-знания.* Поэтому его первоначальное логическое «бытие-в-себе-и-для-себя» есть по сравнению с высшими возможностями *только* еще непосредственная примитивность, не настоящее — *«для себя — бытие»*: ему предстоит путь, восходящий к самосознанию.

Сущность духа состоит в откровении: его внутренней природе свойственно открывать себя; вся деятельность его состоит в раскрытии им своей сущности. Этот процесс откровения совершается так, что в «Логике начала» Бог открывает себя *непосредственно самому себе*: субъект, открывающий себя, и субъект, восприемлющий откровение, непосредственно совпадают, не будучи раздельны и не пройдя через разделенность. В дальнейшем «логическое становится природой, а природа — духом»[III]. В этом новом процессе *созидается новый субъект, могущий воспринять откровение Божественное*; этот субъект существует в элементе раздвоенности, инобытия и обла-

---

I «in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist»: Log. III. 328.

II «noch kein Anderssein»: Log. III. 328—329.

III Enc. III. 468: «das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste».

дает «*со-знанием*»; и вот ему-то, обогащенному и обремененному формою инобытия, вновь открывается сущность Божества; человеческое сознание, спекулятивно растворенное в понятии, познает путь Божий и через это подъемлется к финальному моменту воссоединения распавшегося. Бог открывается человеку в элементе «чистого понятия» в виде организма логических категорий, который, однако, уже прострадал весь процесс миротворения и распада и ныне, следовательно, является «опосредствованным». В осуществлении «Логики конца» спекулятивное познание очищает человеческое мышление от «антропологической и психологической стороны»[I] и устанавливает опять *непосредственную* слитость его с объективным процессом в понятии[II]. Однако эта непосредственность есть уже в элементе «сознания» и «самосознания»; она осуществляется как истинное и законченное «бытие-для-себя», как новая и высшая *спекулятивная конкретность* субъекта и объекта.

Таким образом, высшее откровение, совершающееся в «Логике конца», есть откровение Бога человеку. Но человек сам по себе есть не более, как модификация или состояние Божества, сущего в инобытии; это означает, что высшее откровение есть откровение, исходящее от Бога и воспринимаемое *самим Богом,* но в его опосредствованном состоянии, ибо *Божество,* воспринимая свое откровение в «Логике конца», *существует в виде человеческого сознания.* Процесс в Боге совершает круговорот, и «логическое» есть его последний и высший результат[III]; ибо «Логика конца» имеет по сравнению с «Логикой начала» новое и совершеннейшее значение: это есть «всеобщность, оправдавшаяся в конкретном содержании как в своей действительности»[IV].

Это удвоение логического процесса и отнесение его к началу и к концу, открыто формулированное Гегелем,

---

[I] Log. III. 244.
[II] Enc. III. 468.
[III] Enc. III. 468.
[IV] Enc. III. 468.

придает особенный вес «временной» концепции Божественного пути. Трудно представить себе как *сверхвременное* то, что ограничено и определено реальной жизнью природы, появлением человеческого сознания и его субъективным актом спекулятивного самоотречения. «Логика конца» есть увенчание Божия пути, слагающееся в итоге *мирового развития,* и спекулятивный «путь» получает характер и значение *исторического процесса в Боге.*

Таковы те внутренние философские затруднения, которые вытекают из религиозной и метафизической природы логического процесса. Дальнейшее развитие учения должно обнаружить их с еще большей силой и определенностью.

Глава десятая

МИРОЗДАНИЕ

Среди проблем, с которыми приходится иметь дело историку метафизических учений, проблема «возникновения мира» занимает особое место. Великий переход от «абсолютного» и «бесконечного» к относительному и конечному, облеченный в живую форму «исторического» возникновения, представляет чрезвычайно благодарную тему для того, чтобы раскрыть в ее трактовании основную концепцию «абсолютного».

По-видимому, дело обстоит так, что самое существование относительного и конечного мира делает невозможным бытие Абсолютного, ибо такой мир явно полагает предел *абсолютности* Божественного первоначала, отличаясь от него и противостоя ему во всех отношениях: и в качестве, и в объеме, и по структуре, и по способу жизни, и, наконец, по своей минувшей и грядущей судьбе. И вот проблема состоит именно в том, чтобы показать не только *совместимость* «Абсолютного» и «относительного» — Бога и мира, но их существенную *связанность* и взаимную *необходимость* друг для друга. В разрешении этой проблемы «Абсолютное» исследуется, раскрывается и утверждается в самый героический, в самый критически-напряженный момент своего бытия, когда оно само ставит себя в «не-абсолютное» *положение* и даже больше — само приводит себя в *состояние* относительности и тем не менее сохраняет свою божественную абсолютность. Оно, по-видимому, завязывает *отношение* с чем-то «другим» — с «инобытием»; оно «относится» к нему и тем приобщается к *относительности* и *ограничению*; но сила его такова, что его «абсолютный» характер загорается от этого лишь новым светом. Обнаружить это с наглядностью и убедительностью — значит поистине разре-

шить одну из труднейших проблем метафизической космологии, и притом такую, которая сосредоточивает в себе все систематические нити учения.

Правильное разрешение этой проблемы требует прежде всего правильной постановки ее. Именно, должна быть обнаружена совместимость «абсолютного» в его *подлинной* и *не искаженной* природе с «относительным миром», взятым в его *действительных* чертах и свойствах. Ибо если, с одной стороны, относительный мир не будет принят таким, каков он есть, то возникает опасность *упрощения* задачи: будет преуменьшен или совсем утрачен тот специфический яд относительности, отрава которого слагает сущность самой проблемы. Если же, с другой стороны, «абсолютное» в создании мира и в сосуществовании с ним *изменится* и *потеряет* свою абсолютность, то проблема останется неразрешенною: обнаружится, что возникновение мира полагает предел бытию Бога. В первом случае эмпирический мир во *всей* своей конечности и относительности останется вне рассмотрения; но зато абсолютность Божества будет утверждена. Во втором случае эмпирический мир будет привлечен и рассмотрен во всей своей злосчастной хаотичности: но зато утвердится окончательно, что он *не* божествен и что бытие Божие с ним *несовместимо*.

По-видимому, решение проблемы лежит где-то в середине между этими двумя крайностями. Однако найти его представляется делом весьма нелегким. Множество соблазнов встает перед исследователем на этом пути; растворить и утратить «качество» в процессуальной постепенности; принять «понятие» за «предмет понятий»; обеднить сущность «абсолютного»; схематизировать действительный мир; отождествить «смысл» и «благо», «благо» и «цель», «цель» и «смысл»... И все эти соблазны, увлекая исследователя, заставляют его обнаружить с наибольшею очевидностью внутреннюю природу осуществляемого им «спекулятивного мышления».

Философия Гегеля напряженно выстрадала всю сложность этой проблемы. Она осуществила *первую* крайность в своем основном *замысле*; она была увлечена во *вторую* крайность в *приступе к осуществлению*; она стремилась обрести *центральное* решение и, по-ви-

димому, достигала его в известных областях. При этом она приобщилась всем указанным соблазнам, пережила великий кризис «панлогизма» и нашла свое завершение в учении о «действительности» и об «образах» мира. Замечательно, что все эти разрешения осуществляются Гегелем *сразу* и *параллельно,* сильно затрудняя адекватное понимание его учения; так, он всегда *мечтает* о максимальных перспективах замысла, но говорит о них в тоне *достижения*; он неоднократно впадает в пессимистические выводы второй крайности и тщетно пытается поправить дело ссылкою на то, что конкретный-эмпирический мир не имеет самостоятельной реальности; и, наконец, медленно и не без колебаний он пролагает себе дорогу к центральному исходу, слагающему ткань Натурфилософии, Этики, Эстетики и Философии Религии. Одна наличность нескольких параллельных решений проблемы свидетельствует о том, что ни одно из них не давало искомого удовлетворения. Средний исход до самого конца тяготел к максимальному абсолютизму первой крайности и укрывал в себе разлагающий яд второй крайности. При таком положении дел только осуществление указанных соблазнов могло создать некоторое убежище для философского оправдания «теодицеи»[74].

Спекулятивный замысел Гегеля (первая крайность) слагается в своеобразную форму «панэпистемизма» (*наука есть все*)[I]. Согласно этому замыслу, необходимо показать, что весь ряд научных спекулятивных категорий образует «всеобщую» субстанцию мира; что все то, что называется «природой», в обширном смысле этого слова, есть действительно реальное *видоизменение* (модус) Понятия. Стихия «спекулятивного смысла»[II], слагающая в своем «сознательно-научном» развитии замкнутый хоровод *научных категорий,* творит в своей «космически-осложненной» и модифицированной жизни *природу* и *мир.* Раскрыть и утвердить, что Бог есть Понятие и Наука, а *система единичных модификаций Понятия* есть мир, значит «оправдать мир».

[I] Ср. главу восьмую.

[II] Ср. главы третью—седьмую.

Согласно этому замыслу, Наука есть живая и абсолютная сущность мира. Это означает, что спекулятивное Понятие, которое и есть сама истинная и абсолютная реальность, имеет помимо научной формы еще иную, *мировую* форму бытия. Однако в этой осложненной форме мирового бытия *Понятие отнюдь не утрачивает своей сущности*[I] *и своего спекулятивного способа жизни.* Природа есть «живое выражение и образ разума»[II]; она, несмотря на свою конечность, стоит выше конечного и рассудочных форм[III]; ее устройство разумно[IV]; она есть «имманентная идеальность»[V]. «Разум и природа абсолютно гармонируют; они в себе блаженны»[VI]. Напрасно думать, что природа есть не более, чем «агрегат мировых вещей»[VII]; собрание множества безразличных акциденций[VIII]; нет, она есть система жизни[IX]; органически живущий «универсум»[X], κόσμος[XI], она есть некое «систематическое целое», система «порядков, ступеней и законов»[XII]. Она имеет свою «первоначальную, незаимствованную, реальную красоту»[XIII], и в этой жизни своей она есть нечто истинное, живое и священное[XIV]. Природа развивается по имманентному ей закону цели[XV]; именно поэтому она живет как единый организм, определяя

I Ср.: Aphor. I. 548.

II «Rationis vivam expressionem ejusque imaginem esse voluit natura»: Diss. 26.

III «Ueber die Endlichkeit und den Verstand erhaben»: Glaub. 33.

IV Glaub. 49.

V Diff. 264.

VI «Absolut harmonieren und in sich selig sind»: Glaub. 49.

VII Beweise. 359.

VIII Beweise. A. 463.

IX «Ein System der Lebendigkeit»: Beweise. A. 463.

X Ср., напр.: Glaub. 113, 148; Enc. I. 396; Beweise. A. 462, 463; Beweise. B. 469.

XI Beweise. B. 470.

XII Beweise. 359.

XIII «Ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit»: Glaub. 148.

XIV Ср.: Glaub. 142, 143.

XV Log. III. 210.

себя свободно[I] и «полагая себя как целое» в каждое свое создание[II]. Природа движется «равномерно ускоренным движением» и «наслаждается» каждым новым созданием своим[III]. Она определяет себя *сама,* она есть субъект-объект[IV], она есть «абсолютное самосозерцание»[V]. «Подобно тому, как тотальность жизни содержится столь же в природе полипа, сколь в природе соловья и льва, подобно этому мировой дух раскрывал в каждом образовании (Gestalt) свое более смутное или более развитое, но абсолютное самочувствие (Selbstgefühl) и наслаждался своею сущностью и собою самим — в каждом народе, в каждой целокупности нравов и законов»[VI].

При такой разумной и органической структуре природного и мирового бытия концепция «пан-эпистемизма» слагается сама собою без дальнейших затруднений. Мир есть царство Разума, т. е. спекулятивного Понятия, и философская наука формулирует то самое, что совершается в мире и природе. Всякая «природная вещь» есть не что иное, как модус Понятия, т. е., в сущности говоря, само Понятие. «Тело есть не что иное, как явление физической силы, или, что то же, истинной Идеи»[VII]. Вещи — это «Понятия, поскольку они сначала являются представлению и рефлексии в виде иного»[VIII] (т. е. инобытия); как тело[IX], так и душа[X] суть модификации спекулятивного Понятия, «населенные» или «одушевленные» им. *Закон Понятия есть закон мира*; *реальность Понятия есть реальность мира.* Спекулятивная наука не только «познает», но *содержит в себе абсолютную реальность природы и мира.*

I «Natur hat Freiheit»: Diff. 265, 266.

II Diff. 265.

III W. Beh. 421.

IV Diff. 257, 258, 261.

V W. Beh. 395; Aphor. I. 548.

VI W. Beh. 415.

VII «Nihil enim aliud est corpus, quam vis physicae, sive verae ideae phaenomenon»: Diss. 21.

VIII Log. III. 330—331.

IX Enc. II. 344.

X Enc. III. 150.

При такой концепции остается, конечно, видимое различие между «миром» и философской «наукой»; но это различие есть различие не качественное, а *лишь по способу бытия*. «Вещь» — это такое состояние Понятия, при котором оно только *создает себя*, но еще *не сознает себя* в этом самотворчестве. Но именно поэтому мир и природа вполне поддаются философскому познанию, ибо научное познание есть только *осознание Понятием самого себя. Познание* есть не что иное, как *освобождение объективного Понятия субъективным Понятием от бессознательной формы*. Спекулятивное Понятие, придавшее себе в мире бессознательную форму (например, планеты, растения), достигает через творчество спекулятивно-научной мысли — осознания; а так как Понятие и в своей бессознательной жизни, и в своем сознательном состоянии *остается единым*, то это познание есть *самопознание*. Вещь как «модус» *сознательной* жизни Понятия *совпадает с* вещью как «модусом» *бессознательной* жизни Понятия. Первая есть истинная и подлинная сущность второй, ее «истина»; вторая есть не более, как низшая ступень, низшая потенция первой. Спекулятивный смысл, живший бессознательно в действительном организме, есть тот самый *смысл организма*, который положен в себе Понятием, раскрывающим свое содержание в *науке*. Созерцающая мысль видит во всем только себя; и она *права* в этом; ибо кроме нее *нет ничего*; кроме нее есть только *она же* в спекулятивно не-до-освобожденном виде. Понятие в его низшем состоянии открыто Понятию в его высшем состоянии, ибо мир и наука суть состояния одной и той же *единой* и *абсолютной самоопределяющейся субстанции: живой и творческой мысли*. Спекулятивной философии достаточно обратиться к природе, и покрывало Изиды «растаивает»[I]: мысль узнает во всем кровь от крови своей[II] и видит только свои собственные определения[III]. А так как по общему правилу высшая ступень спекулятивного процесса есть

[I] Enc. II. 17 (Z).
[II] Ср.: Recht. 35 (Z).
[III] Enc. II. 271; ср.: Enc. II. 995 (Z), 696 (Z).

истина и сущность низшей ступени, то Понятие, сложившееся в *спекулятивной науке,* есть истина и сущность одноименного *мирового фрагмента.*

Это соотношение можно представить себе так, что Понятие, всегда и невозбранно сохраняющее свою природу (в этом его «свобода»!), как бы *дважды создает каждую вещь*: один раз бессознательно, полагая ее как *смысл «в инобытии»*; другой раз сознательно, полагая ее в научном знании как *смысл, вернувшийся к себе.* Поэтому чудесная с виду встреча «объекта», «вещи» с «субъектом», «понятием», обнаруживающая их «тождество» и заканчивающаяся их «совпадением», есть встреча *«двух»* сторон только для поверхностного взгляда. По существу же в недрах субстанциальной жизни это есть акт *само-освобождения.* Говоря обычным языком, можно сказать: *спекулятивная сущность явления реально содержится в понятии, формулированном в спекулятивной науке.* Научное Понятие есть не «абстрактное представление», но *живая метафизическая сила,* «невесомый деятель»[I], творящий себя *сначала в виде «мира», а потом в виде «научной категории».* Понятие организма, сложившееся в спекулятивной науке, не просто «соответствует» жизни реального организма или «верно выражает» ее: нет, философ, «построяя» идею организма, *движим в сознании своем тою самою подлинною реальною сущностью организма,* тою живою органическою силою Понятия, *которая творит себя бессознательно в явлении организма,* еще не имея возможности спекулятивно осознать себя. То, что бьется, и борется, и страдает в живом организме, то самое осуществляет себя в сознании философствующей души и то самое зрит себя освобожденным и преображенно-восставшим в форме научной категории. Живое творческое Понятие само заколдовало себя в образ вещи; и само чает освобождения; и само освобождает себя к высшей жизни. Смысл спекулятивного понятия «вещи» и смысл, скрытый в явлении «вещи», есть один и тот же реальный смысл, создавший себе в творческом борении достойную форму жизни. *Мир и наука слагают единый*

[I] Ср.: «Imponderable Agenten»: Log. III. 187.

спекулятивный ряд восхождения, совершаемого Понятием. Наука есть результат этой борьбы, ее завершение, ее победоносное увенчание. Отсюда ее покой[I].

«Научная истина есть спокойный, все освещающий и радующий свет и в то же время теплота, в которой все сразу произрастает, и распускается, и раскрывает на просторе жизни свои внутренние сокровища»[II]. Она есть та Всеобщность, которая действительно «во все проникает», все наполняет и животворит: живая сущность мира, включающая его в себя и напояющая его своею «силою» и «любовью». Разум как бы просто «говорит всему, что он есть», и тем утверждает себя властелином мира[III]. *Наука есть сознательно развернувшая себя сущность мирового бытия и эта сущность есть всеблагая субстанция — Божество.*

Мечта о божественности мира, о космосе-организме, раз осенив душу Гегеля, не оставляла ее до конца. Следы этой мечты, с таким огнем формулированной в его первых напечатанных при жизни статьях, можно найти в самых поздних произведениях его, над которыми он работал в последние годы жизни[IV]. Эта мечта, нашедшая себе выражение в концепции «панэпистемизма», по-видимому, представлялась ему иногда осуществленной в его системе или, по крайней мере, осуществимой средствами спекулятивной философии.

Однако если даже его учение и пытается иногда признать в мире качественно-подлинный спекулятивный строй (т. е. что мир диалектически движется к органической всеобщности), то оно *не* пытается утвердить этот строй для мироздания в *целом*. Строго говоря, Гегель *никогда* не верил в возможность «принять» и «оправдать» *все эмпирически-конечные вещи и состояния мира*. Даже в

I «Ruhe des Erkennens»: Aphor. I. 541.

II Aphor. I. 541.

III Ср.: Aphor. 541.

IV Ср.: аутентический текст лекций «Beweise für das Dasein Gottes». S. 359, 383, 390, 412. Ср. также: Beweise. A. 462—463; Beweise. B. 468—469, 469, 470. Сведения об этом тексте дает Марейнеке в предисловии к первому тому лекций Гегеля о Философии Религии.

самый оптимистический период своего философствования, когда он выступал с первыми статьями, полными зрелого интуитивного ви́дения и открывавшими, по-видимому, беспредельную перспективу, он не считал возможным целостное, эмпирически-исчерпывающее миро-оправдание. Нельзя «вывести», «обосновать» или «построить» *все,* данное в конечном чувственном мире[1]; это недоступно даже для истинной, всевидящей спекулятивной философии. «Дедукция» и «конструкция» *единичных, конкретно-эмпирических вещей* не входит в ее задачу, и притом не только потому, что это познавательно неосуществимо, но и в силу более глубоких, онтологических оснований.

Гегель, по-видимому, никогда не делал попытки *осуществить* последовательно, до конца концепцию «панэпистемизма», и даже тогда, когда философия истории поставила перед ним задачу осмыслить *эмпирически-единичное* как *спекулятивно-единственное,* Гегель не решился выговорить всего и принять *все* выводы.

Но именно в силу этого нельзя приписывать ему *даже в замысле* спекулятивное приятие *эмпирического мира* в целом как такового. Панэпистемизм Гегеля в его самые решительные и последовательные минуты не приемлет «дискретного хаоса» для спекулятивного оправдания. Это означает, что Гегель созерцает «конечный мир» не в труднейшем и не в злейшем составе его и *упускает* в разрешении основной проблемы *отраву относительности. Формально* это упущение не мешает его замыслу сохранять характер «панэпистемизма»: отвлекаясь от всех тех трудностей, которые раскрываются в составе предметного материала, Гегель обнаруживает склонность изображать эмпирический мир в его специфических чертах и свойствах как продукт простой познавательной ошибки человеческого сознания. Этот «мир» не есть ни «объективный», ни «самостоятельный», ни «реальный»; познавательно он есть «иллюзия», онтологически — «ничто». Он *не* участвует в «космосе» и не входит в тот великий «пан», о научности и разумности которого говорит философия. «Мир» спекулятивен и

[1] Ср.: Krug. 58; Phän. 78. См. главу первую.

божествен. Проблема разрешается ценою отречения от «эмпирического мира».

И вот смелая и глубокая мечта «панэпистемизма», оригинально и глубоко возрождавшая *спинозизм* в духе *романтики,* должна была потерпеть крушение. Яд эмпирической относительности должен был неизбежно напомнить о своем *объективном существовании* и заставить считаться со своею не иллюзорною и не мнимою, но *реальною* противоразумною силою.

В самом деле, как возможно гармоническое и радостное «самосознание» мирового понятия в науке, если в самом мире обнаружится стихия противоразумной самобытности? Если гармония между «разумом» и «природой» нарушится тем, что одна из этих сторон *сохранит* свой божественный строй, а другая *смешается,* растеряется или закружится в хаосе? Если окажется, что мир, хотя бы и порожденный божественной необходимостью, стал все-таки жертвою дурной случайности? Если в глубине его вспыхнет жажда разъединения, если способ его бытия противостанет разуму, а за «красотою» и «блаженством» природы откроется нескончаемая цепь зла, уродства и страдания? Тогда дурной, конечный, единичный, чувственный мир противостанет совершенной, бесконечной Всеобщности, сверхчувственной, спекулятивной субстанции Божества. Тогда *теогония* не включит в свой путь *мира,* а *космогония* явится извергнутой из *божественной сферы.*

Попытка *осуществить* философски великий переход от абсолютного к относительному поставила Гегеля лицом к лицу именно с таким восстанием хаоса.

Начало этого «перехода» описывается у Гегеля в исходе «логического» процесса.

Согласно основному закону конкретности, требующему непрерывного обогащения Абсолютного, Идея не может остановиться на достигнутом ею в Логике состоянии. Дальнейшего прогресса требует и закон «всеобщности», по которому Субстанция должна развернуть себя до конца и, не выходя из своих пределов, предстать в виде исчерпывающей системы создаваемых ею и проникнутых ею мировых «единичностей». Однако дальнейшее «движение» и обогащение, нисходящее к еди-

ничностям мира, не может совершаться в том же самом элементе «чистого понятия», потому что *все* возможные состояния и определения этого последнего уже осуществлены, раскрыты и сосредоточены в порядке диалектического накопления и органического сращения. Дальнейший путь Божий требует обновления *самого элемента,* т. е. того *уровня* или того *материала,* из которого или в котором слагаются состояния Божества.

Это обновление должно, согласно закону «диалектики», увести Божество в «противоположное» состояние, с тем чтобы далее осуществилось состояние высшего примирения между этими противоположными состояниями. И вот если первая (в систематическом отношении) наука, Логика, «*изображает Бога как он есть в своей вечной сущности до создания природы и конечного духа*»[I], то последующие науки должны изобразить бытие Божие в его «естественном» и, далее, «антропоморфном» состоянии[II], так, чтобы достойным увенчанием всего этого «процесса» явилась бы жизнь спекулятивно созревшего и философски мыслящего человеческого сознания, посвящающего свои силы созерцательному мышлению Божества. Отсюда возможность и необходимость говорить о «Логике» дважды — в начале мироздания («Логика начала») и в конце мироразвития («Логика конца»)[III].

В «Логике начала» Понятие «движется», как и везде, внутренним, творческим процессом; при этом оно остается верным своей «чистой» природе и процесс его есть процесс «самомышления»[IV]. Однако это «самомышление» совершается в ней *без* всякого сознания и *до* всякого самосознания, в бессознательной «непосредственной погруженности» Понятия в его собственную сущность[V]. Вся «Логика начала», сравнительно с высшим, грядущим достижением, есть лишь бессознательная наивная первобытность, непосредственно осуществленная

[I] Log. I. 36. Курсив Гегеля.

[II] Ср., напр.: Enc. III. 468.

[III] Log. III. 272.

[IV] Ср.: Enc. I. 408; Log. 35; Log. III. 244.

[V] Ср.: Log. III. 18; Enc. III. 468; Log. III. 272—273; Log. III. 328, 328—329.

в себе Божеством. И вот для того, чтобы осуществить в себе «сознание» и «само-со-знание», Идея, жившая в «Логике начала» *до-со-знательной* или *вне-со-знательной* мыслью (т. е. в еще не нашедшей *себя* спекулятивно-мыслительной растворенности), творит в себе состояние *вполне бессмысленное* и *незнающее. Непосредственное* «самомышление Понятия», состоявшееся в «Логике начала», должно замениться *опосредствованно непосредственным* «самомышлением Понятия», осуществляющимся в «Логике конца» и зрелой философии. Это «опосредствование» состоит в отрыве *объекта* от *субъекта*. Объективный, предметный элемент Божества (то, *что́ мыслится* в «Логике начала») отрывается от его субъективного, мыслящего элемента (от того, что само *мыслит* в «Логике начала») и полагается самостоятельно. Субъективный элемент — «смысл мыслящий» — «снимается»[I] и как бы угашается. Остается один объективный — «смысл мыслимый», «голая объективность»[II], «внешняя объективность»[III], objectum, т. е. противоброшенное и, следовательно, противолежащее; это есть некое ἀντικειμένον[75], предмет (от «метать») в его самостоятельности и самобытности. Божество, творившее себя доселе посредством *до-сознательного само-мышления* и поднявшееся на этом пути до максимального богатства, предается теперь *до-со-знательному не-мыслящему* самосозиданию для того, чтобы через утрату *всякого* мышления осуществить *со-знательное мышление* и, далее, *спекулятивно-самозабвенное, объективное сознание,* — в философии вообще и особенно в «Логике конца».

Это обновление элемента и получает у Гегеля значение «создания мира». Оно происходит так, что в Идее осуществляется некоторый ею самою производимый акт, который Гегель описывает как «свободное отпускание»[IV]

[I] Log. III. 352.

[II] Log. III. 353.

[III] Enc. III. 13.

[IV] Log. III. 353; ср.: Phän. 610; Log. I. 64; Rel. II. 47; ср. также: «ausgleitet», «fällt»: Aphor. I. 540.

себя в состояние «инобытия»[I]. С внешней точки зрения дело сводится к тому, что «Абсолютную Идею» как последнюю ступень Логики начала надлежит понять или усмотреть в некотором новом смысле: сила разумеющего воображения должна подставить другое значение в те же самые атрибуты и свойства. Но в метафизическом отношении эта перемена означает *исходный акт миро-созидания*.

К концу логического процесса Идея доходит до исчерпывающей и конкретной (т. е. органически-сращенной) полноты бытия. Она достигает полного «единства с собою»[II], или, что то же, непосредственного[III] отношения к себе, или, что то же, «созерцания» себя[IV]; в этой *созерцающей непосредственности бытия* она и должна двинуться дальше, т. е. перейти от всеобщего к особенному[V], сообщить себе более специфические определения, приняв все свое добытое богатство за бедную и пустую, *неопределенную «тотальность»*[VI]. Она должна «отпустить» себя в новый «чисто объективный» путь, «решиться»[VII] на новое самоотрицание. Богатство, уже осуществленное ею в себе, гарантирует ей в грядущем победу и придает ей в этом «свободном»[VIII] самоотпускании «абсолютную уверенность и внутренний *покой*»[IX]; она сохраняет свою «совершенную *прозрачность*»[X] и только творчески меняет форму или способ своего бытия.

Именно: отпадает «субъективное» и остается «объективное»; угашается «созерцающее» и остается только «созерцаемое». Возникает некое доступное непосред-

---

[I] «Anderssein». Ср., напр.: Log. I. 124; Log. III. 27, 328—329; Enc. I. 26; Enc. II. 23; Beweise. 392 и др.

[II] Enc. I. 413.

[III] Ср., напр.: Enc. I. 414; а также: Log. I. 64—65; Log. III. 26—27, 352—353.

[IV] Enc. I. 413.

[V] Enc. I. 414; Beweise. 449.

[VI] Ср.: Log. III. 352—353.

[VII] Enc. I. 414.

[VIII] Log. III. 353; Enc. I. 413.

[IX] «Ihrer absolut sicher und in sich ruhend»: Log. III. 353.

[X] «Vollkommen durchsichtig»: Log. III. 353.

ственному созерцанию «простое бытие»[I]; некая неопределенная, покоящаяся, прозрачная тотальность: *пустое пространство,* первая и беднейшая ступень природной жизни. От нее и начинается все дальнейшее: Идея начинает жить в форме объекта, она получает вид «внешности пространства и времени, сущей бессубъективности»[II].

«Дальнейшее» является прежде всего не спекулятивным рядом научного развития, но *эмпирическим рядом мироздания*: *природы и человеческой души.* Это могло бы быть ясно уже из одного того, что Идея нуждается в *диалектическом обновлении* своего элемента, т. е. в удалении из своего первоначального спекулятивного (т. е. мыслящего, «субъект-объективного») состояния. Задача этого удаления состоит именно в том, чтобы создать *реально-сущее инобытие.* Для того чтобы могло осуществиться *сознательное тождество субъекта и объекта,* необходимо, чтобы сначала «объект» получил отдельное, обособленное от «субъекта» существование с тем, чтобы имеющий «привзойти» к нему впоследствии «субъект» мог сделать его «предметом» своего «со-знания». Этот процесс Гегель описывает словами: «Логическое становится природой, а природа — духом»[III].

Не подлежит никакому сомнению, что в *философски-систематическом* ряду за «Логикой» следует не природа, а «Натурфилософия». Однако в *космологическом* порядке Идея «уходит» именно *не в науку о природе,* а в *природу.* И с этим уходом Понятие теряет свой спекулятивно-мыслящий вид и облекается в форму *немыслящей, бессознательной, пространственно-временной вещи.* Создается *не новая наука,* пребывающая в элементе спекулятивной сознательности, но *вещественная среда, мир конечного существования.* Отпуская себя, Идея как бы «перевертывается» и превращается в «непосредствен-

---

I «Das einfache Sein»: Log. III. 353.

II «Die absolut für sich selbst ohne Subjectivltät seiende Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit»: Log. III. 353.

III «Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste»: Enc. III. 468.

ность внешнего и единично оформленного бывания»[I]. Понятие изображает себя в форме вещественности и чувственного бытия[II]; оно облекается в смертные одежды и принимает вид *конкретного-эмпирического.*

Таково космологическое значение этого перехода, влекущего за собою чрезвычайно серьезные и глубокие метафизические последствия. Эти последствия выражаются в том, что Идея погружается в состояние *немыслящее, безвластное и растерянное.*

Идея существует в природе в *бессознательной* форме. Однако эта «бессознательность» ее не имеет уже того невинного и безвредного характера, который предносился Гегелю в стадии замысла. В ряду естественных ступеней[III], восходящих от пространства как простейшего элемента природы к человеческой душе, погруженной в философское созерцание как высшему моменту мирового бытия, сознание и мышление есть значительно «позднейший» продукт идеи: даже в пределах *душевной* жизни вся естественная, психофизиологическая и чувствующая жизнь стоит ниже той ступени[IV], на которой совершается «пробуждение души»[V] к сознанию и самосознанию. На всех же низших ступенях сознание как таковое *вовсе не присуще Понятию*: оно ведет жизнь бессмысленной погруженности в *свое инобытие.* «Солнце, животное» «не имеют понятия»[VI], т. е. *мысленно не владеют своей смысловою сущностью*; Понятие не становится для них предметом[VII], оно не существует в них «для себя»[VIII]; оно существует в них только «внутренним»[IX], т. е. существенно-скрытым об-

---

[I] Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit ausserlicheu und vereinzelten Daseins»: Enc. III. 30.

[II] Ср.: Phän. 189.

[III] Enc. II. 22.

[IV] Ср.: Enc. III. 388—417.

[V] Ср.: Enc. III. 246—247, 249.

[VI] Beweise. B. 475.

[VII] Ibidem.

[VIII] Enc. II. 636 (Z).

[IX] Ср.: Log. II. 182.

разом, и потому оно пребывает в них *не в истинном виде своем*[I]. На всех этих ступенях Понятия есть лишь «внутреннее», в себе сущее естество природы, «бессознательный творец»[II], бессознательный телос[III], бессознательно проникающий деятель[IV]. Здесь Понятие «слепо», оно «не ухватывает себя», т. е. «оно есть немыслящее Понятие»[V]. «Не сознающее» ничего, «незнающее»[VI], оно как бы «спит в природе»[VII]; и даже «глухое самочувствие»[VIII] пробуждается у него лишь на ступени «животного организма».

Мышление, эта абсолютная сила и власть, *изменяет Понятию,* отпавшему в инобытие. Эта измена наносит жизни Понятия и его строю тяжелый удар: *Идея лишается своей спекулятивной власти.* Новый «элемент» овладевает положением дел; он преодолевает силу Понятия, вовлекает его в вихрь своей дискретной жизни и попирает его стальной ритм. С нескрываемой растерянностью и беспомощностью говорит нередко Гегель о той беспомощности и растерянности, в которой внезапно оказывается Понятие.

Вступив во «внешнее существование»[IX], опустившись в «чувственный элемент»[X], Понятие «облекает свое зерно пестрою корою»[XI] и оказывается в ее власти. Жизнь его утрачивает свое высшее, стройное единство: воцаряется *множество*; множество получает значение *положи-*

[I] Ibidem.

[II] «Nur der bewusstlose Werkmeister»: Enc. II. 636 (Z). Ср.: Enc. III. 30 (Z).

[III] Ср.: Enc. II. 607; Enc. III. 105.

[IV] Log. III. 187—188.

[V] «Blind», «sich selbst nicht fassend», «d. h. nicht denkender Begriff»: Log. III. 18.

[VI] «Nicht als bewusster, noch weniger als gewusster Begriff»: Log. I. 51.

[VII] Enc; III. 30 (Z).

[VIII] W. Beh. 415.

[IX] «Aeussere Existenz»: Recht. 17—18.

[X] «Das Sinnliche Element»: Enc. III. 32 (Z).

[XI] Recht. 18. Ср.: Breife II. 37.

тельное и *преобладающее*[I]. Обнаруживается «лишенное Понятия, слепое многообразие»[II], «бесконечное богатство форм, явлений и образований»[III]. Понятие действительно «выходит из себя»[IV] и разбредается[V]; оно распространяется[VI], рассеивается[VII], разбегается[VIII]. «Природе, так как она есть бытие Понятия *вне себя,* предоставлено разойтись в этом различии»[IX], разбросаться[X] в потоке перепутавшихся[XI] единичностей[XII]. Естественно, что при такой «бесконечной дифференциации»[XIII] природа оказывается «бессильной удержать и изобразить строгость Понятия»[XIV], а Понятие оказывается слишком слабым[XV] для того, чтобы сдержать множество природных явлений и подчинить их своему строю. Но именно поэтому в эмпирическом мире воцаряется «равнодушная случайность» и «неопределенная беспорядочность»[XVI]. Природа есть «утрата Понятия»[XVII], «отпадение идеи от себя самой»[XVIII]. В том виде, как «она есть, ее бытие не соответствует ее Понятию»[XIX]. Идея остается в ней несогла-

---

I «Das Viele — das Erste, das Positive ist»: W. Beh. 347, 395. Ср.: Enc. III. 51 (Z).

II Log. III. 45.

III Recht. 18.

IV Log III. 63.

V Ср.: «treibt sich herum»: Log. III. 45.

VI «Sich ausbreiten»: Phän. 9.

VII «Sich zerstreuen»: Beweise. 438.

VIII «Sich verlaufen»: Log. III. 45.

IX Log. III. 45.

X «Auseinandergeworfen»: W. Beh. 395.

XI «Bunte verworrene Gesellschaft»: Breife. II. 37.

XII Log. III. 63; ср. Enc III. 32. (Z).

XIII «Unendlich differentirte Vermittelung»: W. Beh. 395.

XIV «Ohnmacht der Natur...»: Log. III. 45.

XV «Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt»: Enc. II. 651.

XVI «Gleichgültige Zufälligkeit», «unbestimmbare Regellosigkeit»: Enc. II. 36.

XVII «Verlust des Begriffs»: Log. III. 63; ср.: Phän. 9.

XVIII «Abfall der Idee von sich selbst»: Enc. II. 28.

XIX Enc. II. 28.

сованною с собой, несоразмерною себе[I], ибо «природные вещи изображают разумность лишь совершенно внешним и единичным образом»[II].

Это несоответствие Понятию превращает природу в сферу конечного[III], в «неистинный, дурной предмет»[IV], в «неразрешенное противоречие»[V], в нечто «противоположное Понятию»[VI]. В природе обнаруживается прямое *сопротивление Понятию* и его спекулятивно-сдерживающему единству[VII] и поэтому *происшествия ее и фрагменты ее бывают нередко лишены спекулятивного значения.* Многообразные «роды и виды», создаваемые ею, следует рассматривать как *произвольные выдумки* и *причудливые представления,* встречающиеся и в жизни души[VIII], и Натурфилософия совсем не должна[IX] считаться со всеми, нередко совершенно непонятными[X] явлениями природы. В этом мире даже не все имеет жизнь; но то, что *не* скрывает в себе жизни, то не есть Понятие[XI], то имеет на себе только «видимость бытия»[XII]; это есть «лишь труп жизненного процесса»[XIII], не более, чем «реальная возможность»[XIV].

Напрасно было бы думать, что дело обстоит лучше в эмпирической жизни души. И здесь дух разбредается в бесконечном множестве случайных и произвольных пред-

---

I «Unangemessenheit mit sich»: Enc. II. 28.

II Recht. 212.

III Ср.: Beweise. B. 476.

IV Briefe. II. 79.

V «Der unaufgelöste Widerspruch»: Enc. II. 28. 36.

VI «Das Gegentheil des Begriffs»: Niet. 341.

VII Ср.: Enc. II. 696 (Z); Briefe. II. 37.

VIII «Als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen»: Log. III. 45.

IX Enc. II. 124.

X Enc. II. 93 (Z).

XI Enc. II. 602; ср.: Enc. II. 40 (Z).

XII «Nur den Schein des Seins»: Beweise. A. 461.

XIII «Nur der Leichnam des Lebensprozesses»: Enc. II. 423; ср.: Phän. 259, 260 и др.

XIV Log. III. 335.

ставлений[I], в хаосе душевных явлений[II], уходя в непостижимый и «смутный»[III] «лабиринт» психического[IV]. Жизнь души — это «темная сфера», где нет ничего «прочного, определенного и верного», где всюду сверкают обманчивые светы и отсветы, где все нити теряются и обрываются[V]. И здесь, как во всем эмпирическом мире, все «деятельности, направления, цели и действия» духа разорваны[VI] и перепутаны; душа живет в смутных взаимодействиях с природой и с телом, предоставленная в жертву «внешним влияниям» и «единичным обстоятельствам», обреченная снам, предчувствиям и игре субъективных представлений[VII]. Здесь царит неразумное[VIII] существование.

Однако эмпирический мир, объемлющий природу и человека, не только уклоняется от следования спекулятивным законам и от осуществления истинного строя; он осуществляет *свой* строй, подобный полному отсутствию строя, и *свой* порядок, изливающийся в отсутствие истинного порядка. Этот строй и порядок резко отличаются от спекулятивной закономерности. Спекулятивный ряд един и единствен; эмпирический мир сплетается из множества пересекающихся и обрывающихся рядов[IX]. Спекулятивное развитие осуществляется, движимое «абсолютной необходимостью»[X]; эмпирическая эволюция[XI] знает только внешнюю[XII], банальную[XIII], механическую[XIV] необходимость, которая есть не что иное, как рассудочное выражение слепой случай-

---

I Log. III. 45.
II Briefe. I. 264.
III Briefe. I. 263.
IV Ср.: Briefe. I. 264.
V Ср.: Briefe. I. 263—264.
VI Beweise. 351.
VII Ср.: Log. III. 271.
VIII Ibidem.
IX «gestört» «unterbrochen»: Beweise. 397.
X Ср.: Log. II. 215, 216; Enc. I. 293, 299—300, 405; Beweise. 438.
XI Ср.: «Entstehungsweisen»: Enc. II. 300.
XII Log. III. 46.
XIII «gemein»: Glaub. 127. W. Beh. 368.
XIV Ros. 481; Log. III. 213, 241; ср.: W. Beh. 332, 368.

ности[I]. Члены спекулятивного порядка связаны друг с другом диалектически и конкретно, т. е. внутренней, органической связью сращения[II]; фрагменты эмпирического мира стоят во внешнем взаимодействии[III] и подвержены закону причинности[IV]. Время, бессильное в спекулятивном ряду, есть существенная форма конечного мира[V]; поэтому фрагменты его смертны и подлежат распадению[VI]. Жизнь Понятия свободна, ибо ведает только свой внутренний закон[VII]; природа же в своем существовании не знает свободы[VIII], пребывая во внешних взаимодействиях и «бессознательном отупении»[IX].

Спекулятивный порядок нарушается в природе более всего тем, что ее «особенные ступени и определения» остаются в виде самостоятельных существований (Existenzen) позади и *не включаются органически в высшие,* или, что то же, «более глубокие» *формации*[X]. Отсюда в природе такое обилие повторений и «скука» от бесплодного и ненужного избытка[XI]. Идея оказывается бессильной «проработать»[XII] это обилие случайных событий и обстоятельств, и в результате всего этого «развитие индивидуальности» оказывается подверженным «внешним случайностям» и уродливым уклонениям (Monstrositäten), болезням, «угрозам и опасностям»[XIII]. *Единичности эмпирического мира не включены органически во всеобщность*

I Ср.: Diff. 265; Glaub. 146; W. Beh. 358; Enc. I. 24; Enc. II. 28, 36; Beweise. 397, 398, 400, 437—438.

II Ср. применительно к Натурфилософии: Enc. II. 32, 32, 38—39, 423—424.

III Enc. II. 36; Beweise. 438.

IV Glaub. 142; Briefe. II. 117 и др.

V Enc. II. 54; Enc. III. 89; Recht. 66: см. также «Феноменологию Духа» и «Философию Истории».

VI Beweise. 351.

VII См. главу восьмую.

VIII Enc. II. 28; Recht. 87; Ph. G. 58.

IX «bewusstlose Stumpfheit»: Ph. G. 58.

X Ср.: Enc. III. 12—13.

XI Ср.: Ph. G. 51.

XII «nicht vollkommen durchgearbeitet»: Log. III. 239.

XIII Enc. II. 651.

божественной субстанции: «физическая природа» имеет «свой собственный ход и свои собственные законы»[I], а естественный состав человека заставляет его служить «партикулярным целям» и уклоняет его от высшего спекулятивного закона добра[II]. Затерянный в этом мире и оторванный от Божества, человек ведет жизнь «неуверенную, боязливую и несчастную»[III].

Изо всего этого с очевидностью выясняется, что самоотпускание Идеи повергает ее в злосчастную бездну «*конкретного эмпирического*». «*Отпадение*» Идеи оказывается ее «*падением*», и к новому состоянию ее должно быть отнесено и применено все, что Гегель формулировал и выговорил об эмпирической конкретности. И прежде всего этот мир чувственного бывания оказывается *спекулятивно-неприемлемым*: Понятие стоит здесь в безысходной необходимости *отвергнуть себя за отпадение от себя*. Мир не может быть «оправдан».

Таков тот второй исход, к которому был приведен Гегель: относительный мир, взятый в своем подлинном составе, не живет жизнью спекулятивной разумности. Он — самобытен, имеет *свой* строй и *свою* судьбу. Ритм божественного процесса *не* есть его ритм, и достижение «конкретного» состояния оказывается этому миру не по силам. Космогония не может быть включена в линию Божия пути, а теогония не может обогатиться мировыми состояниями.

Понятно, что и в этом случае великий переход от абсолютного к относительному остается необоснованным и нераскрытым.

В первом исходе (замысел «панэпистемизма») Божество и мир стояли в гармонической примиренности, но мир был освобожден от специфической отравы относительности и, следовательно, «перехода» от абсолютного к относительному просто «не было». Божество оставалось *высшей* абсолютностью; природа являлась *низшей* абсолютностью. *Око спекулятивной философии не видело эмпи-*

[I] Beweise. A. 465.

[II] Ср.: Beweise. A. 464—465.

[III] Enc. II. 651; Aesth. I. 194, 199.

рической относительности, и потому доступ к основной проблеме «перехода» был закрыт для философа.

Во втором исходе (осуществление эмпирической растерянности) отрава относительности оказывается включенною в мир: *око спекулятивной философии узрело сущность конкретного эмпирического* и тем открыло себе доступ к *проблеме* «перехода». Философия пытается даже рассказать о том, как этот «переход» совершается, но результаты «перехода» ставят ее в беспомощное положение. Абсолютное, отпустив себя в мир, подчиняется хаосу и увлекается его беззаконием. Это не Бог создал мир и воссиял в нем; это *мир восстал на Бога, поглотил его и увлек его в бездну.* Если «переход» состоялся, то он был крушением для «абсолютного». Но «абсолютное» как таковое не может потерпеть крушения; ибо то, что подвержено умалению или вырождению, то не есть «абсолютное». И потому, если «переход» состоялся, то это был переход *не* абсолютного, а чего-то иного. Но это означает, что основная *проблема остается нерешенной.*

Это философское затрудение может быть изложено еще так. Если допустить, что «абсолютное» действительно совершило этот «переход», то необходимо признать, что оно после него *утратило* свою абсолютность. Ибо возник конечный мир, самобытный и самозаконный, — «инобытие» для абсолютного. Но абсолютное не может иметь инобытия; в этом его основная сущность. Поэтому Идея, растерявшаяся в мире чувственной эмпирии, не есть уже более Идея: *Понятие погибает в созданном им самим хаосе.* И Гегелю предстоит взять на себя роль чародея, спасающего своего ученика от вызванных им к бытию сил непокорного мрака.

Спекулятивная мечта, зажегшая Шеллинга и взлелеянная Гегелем, терпит, по-видимому, великое крушение. Все философское учение Гегеля должно быть рассмотрено под знаком этого крушения; ибо каждая ступень его, зримо или незримо, насыщена этою мечтой; каждое новое произведение *спасает то, что осталось от этого крушения и делает своеобразные уступки.* Гегель *кончает не тем, с чего начинает.* И *не* доводит этого до полного осознания. Это и дает ему возможность причудливо сплетать *несколько различных решений проблемы* в одно,

выговаривая почти *сразу*, единым духом *свою мечту, ее крушение и средний, компромиссный исход.* Слагается *единое, но многоголосое решение,* подчас лишь с большим трудом поддающееся дешифрированию. И это внутреннее разногласие совмещается с некоторой глубокой и существенной эволюцией в отношении к конкретному-эмпирическому, коренящейся и протекающей нередко в полуосознанных струях и оттенках.

Мечта о том, что мир целостно прекрасен, наталкивается на упорство эмпирического множества и приводит философа к гневным попыткам *отвергнуть бытие чувственного мира.* Освободиться, очиститься, отделаться от него так или иначе было одним из его основных стремлений. Здесь лежит негативный пафос его философии[I] и этому негативному пафосу Гегель остался верен с начала и до конца. С исключительной неутомимостью, свидетельствующей об интенсивности и глубине скрытого здесь аффекта, Гегель пользуется каждым поводом для того, чтобы *скомпрометировать бытие конкретного-эмпирического* и совлечь с него все определения и все украшения, приданные ему наивно-реалистическим мировосприятием и биологически-прагматическим отношением[II]. Целью всех этих нападений является обнаружение того, что конкретное-эмпирическое как таковое не имеет бытия, что оно, в сущности говоря, есть ничто[III]. То, что *имеет видимость противоразумного,* то *и есть пустая видимость.* Задача человеческого духа состоит в том, чтобы не поддаться этой чувственной видимости, проникающей в душу, заражающей ее своею природою и растворяющей ее в животно-образной непосредственности, но отвернуться от нее и освободиться от ее власти. Конкретное-эмпирическое — это то, чего *нет* и что *только кажется.*

Бытие Божие и бытие чувственного хаоса *несовместимы.* Но бытие Бога *очевидно* силою высшей и последней очевидности и философ *предпочитает не верить*

[I] См. главу первую.

[II] Ср., напр., о «Begierde»: Aesth. I. 48, 49, 51.

[III] См. главу первую.

своим земным очам. Он не раз поясняет и открыто настаивает на том, что истинный пантеизм есть *акосмизм*[I]. И это «мироотрицание» следует понимать не только в том смысле, что спекулятивный состав «мира» есть не «мир», а подлинная ткань Божественной жизни, но еще и в том значении, что *бытие Божие равносильно небытию конкретного-эмпирического.*

Понятно, что такая гневная попытка отвергнуть мир, при всем ее *спекулятивно-педагогическом* значении и при всей ее *гносеологической* глубине и продуктивности, не решает основную проблему «перехода от абсолютного к относительному», но снимает ее и оставляет без разрешения. Если конкретный эмпирический мир есть *«ничто»*, то самая проблема отношения Бога к нему есть *мнимая* проблема. И вот если «замысел панэпистемизма» не замечал эмпирического мира, то исход «эмпирической растерянности» стремится разоблачить его и отвергнуть.

Однако здесь возникает великое недоумение: как же могло случиться, что *спекулятивно-необходимое и абсолютно-реальное творчество Идеи излилось в пустую иллюзию*? Если эмпирический мир в его самобытности и самозаконности есть действительно продукт Идеи, то невозможно допустить его иллюзорность. Если же он не есть продукт Идеи, то спекулятивной философии лучше будет умолкнуть, ибо тогда подорвано в корне ее основное откровение о *единстве* и *благодатности* сущего.

Все эти затруднения достигают своего апогея именно тогда, когда Гегель видит *содержательную прикованность* философских наук к эмпирическому бытию. В раннюю эпоху своих исканий он полагал по крайней мере, что можно поставить спекулятивную «дедукцию» *над* опытным исследованием в качестве высшего судьи: «то, относительно чего философия докажет (erweist), что оно нереально, не может воистину встретиться (wahrhaft vorkommen) в опыте»[II]. Пусть после этого *доказательства* останется еще несогласное «мнение», но об «ис-

[I] См. главу восьмую.

[II] W. Beh. 403.

тинности мнений» и об «объективности представлений» «может решать (ausmachen) только философия»...[I]

Однако с годами и с переходом к осуществлению «конкретных наук», посвященных миру, Гегель убедился, что философские дисциплины получают свой «материал» от эмпирического исследования[II]. Тогда он заговорил не об отвержении эмпирических мнений, но о мудрой организации симбиоза между философией и эмпирическим знанием. «Философия не только должна согласоваться с испытанием природы (Natur-Erfahrung), но развитие и образование философской науки имеет своей предпосылкой и своим условием эмпирическую физику»[III]. «Натурфилософия берет тот материал (Stoff), который физика подготовляет для нее из опыта... и преобразует его», не полагая, впрочем, «в основание опыт в качестве последнего подтверждения»[IV], но имея в виду законы спекулятивного понятия. Гегель открыто признает, что только «дурной предрассудок» может привести к воззрению, будто философия стоит во вражде «с осмысленным (sinnig) опытным познанием»; напротив, философия «признает» его «и даже оправдывает»[V]. Необходимо, чтобы между философией и эмпирическими науками установились «согласие и дружба»[VI], ибо философия *нуждается* в точном и объективном знании о бытии, свойствах и связях эмпирического мира. Гегель иногда даже не настаивает на том окольном пути, который ведет от чувственно-эмпирического через формальную абстракцию к спекулятивному знанию[VII]. Увлеченный художественным методом Гете, он говорит о *мыслящем*

[I] W Beh. 403.

[II] Ср., напр.: Ph. G. 13, 14 и др.

[III] Enc. II. 11.

[IV] Enc. II. 18 (Z).

[V] Enc. I. S. XIII, из предисловия ко второму изданию «Энциклопедии», подписанного в 1827 г.

[VI] «Neutiquam repugnare illi consensui et amicitiae, quam inter philosophiam et eas scientias. quae uno vocabulo empiricae nuncupari solent, revera obtinere reputamus»: 3. lat. 308, от 1829 года.

[VII] См. главу вторую.

«*наблюдении*» как правомерном пути в познании природы[I] и искусства. Это уже *не созерцающее мышление*, направленное на «живой смысл», но «*мыслящее созерцание*», имеющее дело с *чувственно-воплощенным Понятием*[II] и восходящее непосредственно от эмпирической «конкретной данности» к спекулятивной «конкретной всеобщности, к роду»[III] в его метафизическом значении.

Понятно, что при таком отношении к конкретному-эмпирическому отрицать его бытие и его значение оказывается невозможным. Если эмпирический мир имеет бытие, и притом столь самобытное и самозаконное, что философия вынуждена допустить для его раскрытия особый способ или даже несколько способов[IV], то *исключение его из пути Божия противопоставит «абсолютному» самобытное «относительное» и пантеизм разложится в этом онтологическом дуализме*. Если же философия попытается избежать этого крушения тем, что включит конкретное-эмпирическое в подлинную ткань Божия пути, то концепция пантеизма будет спасена, но *сущность абсолютной субстанции воспримет в себя великую иррациональную сферу, именуемую чувственным миром*.

Отвержение эмпирического мира оказывается неосуществимым, во-первых, потому, что его *непосредственная наличность, интенсивность существования, самобытность и содержательное богатство заставляют* признать его; во-вторых, потому, что метафизическое задание Гегеля состоит именно в не-отрицании, в *приятии* его.

И вот глубочайшая сила вещей — голос предметного обстояния и невозможность оправдать основное метафизическое откровение — заставляют философию искать нового разрешения проблемы.

I «begreifende Betrachtung»: Enc. II. 11.

II «denkende Betrachtung»: Aesth. I. 16.

III Ср.: Enc. I. 398.

IV См.: Enc. I. 227.

Глава одиннадцатая

О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Философия Гегеля находит свою судьбу в необходимости принять то, что неприемлемо для ее основного ви́дения и исповедания. Отринуть эмпирический мир — не значит превратить его в ничто: он остается непосредственно *наличным* для самого зоркого и предметного философского сознания; он сохраняет интенсивное до неотвязчивости *существование,* зовущее за собою и *вовлекающее в свою жизнь* не только чувственно-растерявшееся, но *и спекулятивно-освобожденное* человеческое сознание; он обнаруживает повсеместно *своеобразный ход и самобытный закон,* требующий признания и научного осмысления; наконец, он скрывает в себе *содержательно-предметное богатство,* облеченное в него и сросшееся с ним так, что мыслитель, *отрицающий его видимый способ бытия, закрывает себе доступ* и к самому кладу духовного содержания. Отринуть эмпирический мир — значит предать жизнь Идеи или *оскудению,* или *самообману,* ибо отринутое будет все-таки принято и использовано незаметным образом. Отринуть эмпирический мир — значит признать, что он *не благ,* что он чужд Божией силе и обречен своим злосчастным путям; это значит подорвать в корне откровение *пантеизма.*

Эта необходимость принять и органически включить в философию мир конечный и относительный не может явиться неожиданной для психологически-вдумчивого историка философии. То, от чего душа или философия отворачивается со столь интенсивным или упорным аффектом, может быть a priori признанным за реальную и существенную сторону предмета; самая радикальность отрицания дает основание предвидеть, что убитое и ликвидированное восстанет в виде философского «реве-

нанта»[76] и что судьба отрицающего учения слагается в существенном отношении к тому, что отрицается. Сущность природы, нравственности и истории, искусства и религии раскрывает с совершенной наглядностью невозможность исключить из пути Божия конкретное-эмпирическое.

Принять конкретное-эмпирическое — значит включить его в состав Божия пути; значит снять основную дилемму, в силу которой мир *или* «спекулятивен», *или* «эмпиричен». Задача, представшая Гегелю, сводилась к тому, чтобы *преодолеть это взаимоисключение.* Необходимо было показать, что мир *не только* эмпирически-конкретен, *но и* разумен, *не только* хаотичен, *но и* спекулятивно конкретен. Силою вещей разрешение этой задачи получило центральное значение для всей его метафизической концепции.

Мир совмещает в себе силу спекулятивной мысли и чувственно-эмпирическую стихию — вот тезис, который надлежит раскрыть Гегелю. Это совмещение могло бы быть построено двояко: или монистически, если бы Гегель показал, что конкретно-эмпирическое беззаконие при ближайшем рассмотрении целиком сводится к особому сплетению спекулятивных законов; или дуалистически, если бы было обнаружено, что мир в самом деле имеет двойной состав, укрывая в себе два стоящих в сосуществовании или в симбиозе начала. Первый исход означал бы такое приятие конкретного-эмпирического, которое было бы истинным и полным преодолением его и осуществило бы мечту панэпистемизма, развенчав самобытность иррационального; о таком полном и победном приятии мира Гегель, по-видимому, и не думал. Стихия «инобытия» осталась для него чужеродной, и учение о *действительности* получило определенно *дуалистический* характер. Его указания на то, что «все-таки» Понятие имеет дело *только* с собою, остается *философски не оправданным,* религиозным постулатом и напрасно пытается скрыть за *спинозианскою видимостью платонический дуализм.*

Итак, принять эмпирический элемент — значит показать, что действительно в его ткани осуществился,

овладев ею и подчинив ее себе, ритм спекулятивного Понятия и что, обратно, спекулятивное Понятие совершает свое раскрытие именно в средствах чувственного существования. Это означает, что в мире должна быть обнаружена *троякая конкретизация:* во-первых, подлинная органичность Понятия, во-вторых, способность эмпирических фрагментов к органическому симбиозу друг с другом и, в-третьих, возможность настоящего «сращения» между двумя противоположными стихиями. Всякое иное сочетание свидетельствовало бы о том, что приятие чувственного элемента не удалось и не состоялось, что враждебные стихии *стоят рядом* в недопустимой *дискретности* и что, следовательно, *эмпирическая стихия оформила по-своему встречу с Понятием* и тем одержала над ним верх. А между тем победа высшего элемента состоит именно в том, чтобы не позволить низшему элементу навязать себе низший способ жизни и отношения: встреча должна произойти на высшем уровне, иначе осуществится победа низины.

Приятие эмпирического предполагает, следовательно, осуществимость закона спекулятивной конкретности в отношении между обеими противоположными стихиями. Должно обнаружиться, что они действительно способны ко *взаимному проникновению,* несмотря на свое разнозаконие и на свою самобытность. Конкретное-эмпирическое должно обнаружить способность к *осуществлению в себе спекулятивной закономерности* и тем самым к *органическому сращению с Понятием.* Стихии могут «срастись» только тогда, если *низшее примет закон высшего как свой собственный закон.* Сращение стихий будет состоять именно в том, что живой, творческий ритм высшей воссияет в терминах низшей и, таким образом, все три конкретизации окажутся одним-единым событием: *земное загорится небесным огнем.*

Для понимания этой примиряющей, срединной концепции важно иметь в виду то отношение, которое слагается между наукою и миром. Именно: мир *в известном смысле совпадает* со спекулятивной наукой, *но в известном смысле не совпадает,* ибо наука имеет *простой и единый* состав, а мир имеет состав *сложный — двойной.*

Все это соотношение следует представлять себе так. Каждая «конкретная» наука (т. е. наука о мире) есть ряд категорий или состояний спекулятивного Понятия; эти состояния свои Идея создает «сначала» в бессознательно-эмпирическом виде, в форме «мировых вещей», а «потом» опознает их сознательным духом человека и убеждается, что категории мира образуют спекулятивно-связную и прогрессивно восходящую цепь[1]. Те самые спекулятивно мыслящие себя (в человеческой душе) категории, которые сплетаются в научный ряд, обнаруживаются в виде живых, реальных сил *и в мире эмпирического бывания. Категории науки* и *категории мира* суть едино; это те же самые творческие сущности, поднявшиеся от бессознательного самоосуществления к сознательному самораскрытию. Однако в чувственном мире эти «категории-силы» стоят не в той, или, вернее, *не только* в той, прогрессивно восходящей цепи, в которой их раскрывает философия: с одной стороны, их спекулятивная связь *сохраняется* в мире, ибо она определяется их основным, не изменившимся содержанием; однако, с другой стороны, они *погружены в беспорядок* чувственного мира и в борьбу за самоосуществление. Они подобны в этом Валкириям, которые сохраняют свою индивидуальность и свое старшинство, разлетаясь по земле в поисках за героями для Валгаллы.

Далее, в низшей эмпирической реальности «категории-силы» живут и действуют не в своем классически-спекулятивном виде, но в форме, *осложненной чувственными определениями*. Так, если первая категория Натурфилософии есть «пустое пространство», то это не значит, что в эмпирическом мире *действительно* существует пустое пространство. В мире существует не «пространство вообще», но единичные, наполненные куски пространства, проникнутые, однако, как таковые пространственной *всеобщностью*. Точно так же «всеобщая стихия воздуха», «всеобщая стихия огня», «электричества», «органичности», «растительности», «животности» и «души» не находимы в чувственном мире в своей категориальной

[1] См. главы четвертую и десятую.

чистоте, но всегда лишь в виде *единично* определенных, «здесь-теперь» находящихся видоизменений. Стихия Понятия образует ту *спекулятивную* всеобщность, которая погружена в *эмпирические единичности,* осложнена ими и иногда ими деградирована.

И вот, поскольку *мир* причастен «категориям-силам», постольку можно говорить о *«тождестве»* между ним и *наукой.* Однако и это тождество имеет свои пределы: *только победы категорий* регистрируются в научном ряду, тогда как их поражения остаются извергнутыми. Валкирия, вернувшаяся без героя, как бы не принимается в Валгаллу. И вследствие этого *объем спекулятивной науки и объем мира* не совпадают[1], подобно тому как не совпадает их *качественный состав*; объем мира включает в себя множество спекулятивно не «осмысленных» вещей и состояний.

Ясно, что то, что обычно называется «миром», т. е. вся совокупность пространственно-временных вещей и событий, имеет в себе двойной состав: *«внутренне-спекулятивный»* и *«внешне-эмпирический»*. Поскольку спекулятивный состав мира преодолевает эмпирическую среду, постольку мир включается в путь божественного восхождения; но поскольку одерживает верх неразумная стихия, постольку путь Божий не объемлет мира. Необходимо, чтобы в мире состоялся праздник спекулятивного примирения и сращения между двумя стихиями, и только тогда *единичность эмпирического бывания* становится *единичностью спекулятивного бытия* и «построяется» во «всеобщем» виде спекулятивною наукою.

Это можно выразить так, что «мир» делится дважды на две части: один раз по составу, другой раз по объему.

Во-первых, по содержанию все вещи и фрагменты мира *состоят* из двух стихий: спекулятивно-внутренней и эмпирически-внешней. Все в этом мире есть борьба между ноуменальною силою «логической» субстанции и феноменальною силою «чувственного» элемента. Борьба эта имеет перед собою еще *неопределенно-огромную перспективу будущего восхождения. Освободится ли мир ког-*

[1] См. главу девятую.

да-нибудь от чувственного элемента совсем — на это у Гегеля нет указаний; он полагает, что это осуществимо только *для человека,* и притом только *внутренне,* и притом только в *спекулятивном мышлении*; возможно ли, что «мир» однажды целиком претворится в «тотальность» индивидуальных, спекулятивно-мыслящих «духов», остается неизвестным. Не выясненным до конца остается и обратный вопрос: *существуют ли в мире такие фрагменты и состояния, которые состоят только из одной эмпирической стихии.* Принципиально Гегель не может этого допустить, и когда философская интуиция оставляет его беспомощным перед лицом какого-нибудь мирового фрагмента, он с силою религиозной очевидности взывает к основному откровению: вещь, в которой не присутствовала бы сила Божья, объективно невозможна, и *если она есть, то ее нет.* Он готов к величайшему напряжению спекулятивного «объяснения», к самой неожиданной *минимализации* своего задания, наконец, к отрицанию наличного состояния, но не к допущению «чистого хаоса». Естественно, что при такой концепции под изгоняемым «конкретным-эмпирическим»[1] следует разуметь именно эти упорствующие остатки, дразнящие философа личиною чистого хаоса: философ отвечает им тем, что сводит их к познавательной иллюзии.

Во-вторых, весь *объем* мира делится на такие фрагменты, в которых «спекулятивная стихия» победила, и на такие, в которых она потерпела поражение. Первые являют собою чистый и победоносный тип «Идеи в инобытии»; они легко поддаются спекулятивной «конструкции» в науке и слагают ряд спекулятивных единичностей, входящих в объем научных категорий и разумеемых за ними, в перспективе мира. Так, например, каждое истинное произведение искусства есть «единичность», модифицирующая ту или иную категорию Эстетики; каждое осуществление нравственности есть «единичность» по отношению к соответствующей категории Философии права и т. д. *Полному* включению их в науку может помешать только их эмпирическая форма существования.

---

[1] См. главы первую и десятую.

Наряду с такими фрагментами *«спекулятивной победы»* следовало бы поставить фрагменты, осуществляющие *полное поражение Понятия*. Гегель избегает говорить о них, по-видимому, не усматривая их или не веря в их возможность. Зато ему приходится считаться с множеством «средних» состояний в мире, в которых стихии стоят в *длящемся противоборстве,* осуществляя каждая *частичную победу* и *частичное поражение.* В сущности, подавляющее большинство явлений должно быть отнесено именно к этой, средней группе, и судьба их будет соответствовать их природе: они могут быть «приняты» лишь «отчасти». *Поскольку* в них «Понятие» преодолело стихию инобытия, *постольку* наука считается с ними, разумеет их в своих построениях и построяет в своих категориях. *Философия имеет в виду не все, что случится или обнаружится в мире, но только то, что осуществило сращение стихий.* Только это и называется *действительностью.*

Мир во времени представляет из себя, таким образом, бесконечное множество «явлений», которые несводимы к пустой конкретной эмпирии. «Явление» как таковое стоит выше того, что просто «чувственно»[I], ибо оно есть явление *чего-то,* т. е. являющейся сущности[II]. Явление есть *спекулятивная сущность в обличии эмпирического.* Божественное начало имеет в мире «удвоенную природу»[III], и эта *удвоенная природа явления* делает его неизбежно причастным двум порядкам: спекулятивно-ноуменальному[IV] и эмпирическому, случайно-беспорядочному[V]. Идея как бы «просвечивает» (scheint)[VI] в сферу инобытия и этим образует в ней «положительную»

[I] Ср.: Phän. 112, 115. Enc. I. 263. Гегель далеко не был последователен в этой «высокой» оценке явления; ср., напр.: Log. III. 237—238, 241, 270; Enc. II. 17 (Z); Hinr. 302 и др.

[II] Напр., Идеи; ср.: Diss. 21.

[III] «gedoppelte Natur»: W. Beh. 386.

[IV] Ср. противопоставление «transitorisches Phänomen» и «Noumen»: Enc. II. 17 (Z).

[V] Ср., напр.: Enc. II. 36—37; Enc. III. 119 (Z) и др.

[VI] Ср., напр.: Recht. 18; Enc. II. 32 (Z).

сторону (das Affirmative)[I]. Такое «излучение» Идеи создает в мире огромный эмпирический материал, которым философия не может заниматься[II], ибо она исследует лишь спекулятивное. Она изучает не вещи, но скрытый в них «Логос», «предмет» (Sache), т. е. «истину того, что носит название вещей»[III]. Она с отчетливостью видит «за пеленою» земных вещей «нездешний мир» бесконечного Понятия и стремится адекватно выразить это *«бытие* их бывания»[IV].

Подобно тому как человеческие существа (а может быть, и вещи) имели, по учению Канта, двойной характер, — эмпирический и умопостигаемый, — так каждое явление, по Гегелю, стоит «на пороге двойного бытия». И вот те явления, которые осуществляют в себе спекулятивное сращение обеих стихий, Гегель называет обычно «образованиями» или «образами» (Gestaltungen, Gestalten)[V]. Эти «образы» —спекулятивные единичности мира — существуют по внешней форме своего бытия во времени и подвержены временному развитию[VI]. Однако творя спекулятивный закон, осуществляя свой скрытый ноумен, они участвуют в спекулятивном ряду и при-

---

[I] Enc. II. 32 (Z); ср.: «positives Bestehen»: Log. III. 78; ср.: W. Beh. 387.

[II] См.: Recht. 18; Krug. 58; Phän. 78 и др.

[III] Log. I. 21.

[IV] Bhag. 421. Курсив Гегеля.

[V] Ср., напр.: W. Beh. 386, 396; Phän. 513; Log. I. 64—65; Log. III. 245, 271; Enc. III. 12—13; Recht. 18, 66, 346, 355; Ph. G. 75; Aesth. I. 106 и др. Термины «Stufe» (напр., Enc. II, 32) и «Bildung» (напр., W. Beh. 394) имеют более нейтральное, дескриптивное значение и, закрепляя известную подвинутость «явления» в ряду духовного восхождения, не выражают наличность сколько-нибудь адекватного идее спекулятивного сращения. Притом за всеми этими терминами следует разуметь не только единичные экземпляры или фрагменты мира, но и общие, типические способы бытия, могущие, в свою очередь, осуществиться или состояться во множестве индивидуальных, эмпирически-существующих экземпляров.

[VI] Recht. 66.

частны спекулятивной «метаморфозе»[I], пробивающейся сквозь толщу «существования»[II]. Естественно, что эта метаморфоза, совершаясь во внутренней, ноуменальной глубине явлений, вовлекает в нее и подчиненный Понятию эмпирический состав и постольку движет его так, как это соответствует пути Божию. Постольку Идея возводит природу по спекулятивным ступеням[III] к ее самопреодолению, «идеализации» и переходу в дух[IV], «создавая» ее[V] и поддерживая ее изнутри[VI]; этим она и обнаруживает, что она есть «вечная сущность (das Ewige) того, что является в чувственном мире в виде ряда изменений»[VII].

Теперь должно быть уже ясно, что́ Гегель называет *действительностью*. По основному логическому определению, действительно то, что состоит из *сущности* (Wesen) и существования (Existenz)[VIII]. Согласно этому то, что состоит из *чистой сущности,* — философская наука вообще и Логика в особенности, — сохраняет за собою высшее звание *«реальности»,* или *«бытия»*. *«Действительным»* же будет называться сплав («конволют») из сущности и существования. Однако не всякое соединение сущности и существования заслуживает «возвышенного» (emphatisch)[IX] наименования «действительности». «Действительно» в мире лишь то, что *властно одержимо Понятием,* т. е., во-первых, целиком те явления, которые *вполне* подчинились его спекулятивному строю и закону, и, во-вторых, отчасти все остальные явления, *лишь в том их объеме,* который вовлечен в жизнь спекулятивной стихии. Все же то, что остается в мире за вычетом «действительности», есть уже не реальность и не действительность, а *существование.* Это не

I Enc. II. 32.

II «*existierende* Metamorphose»: Enc. II. 32. Курсив Гегеля.

III Enc. II. 32.

IV Ср.: Enc. III. 22 (Z).

V Log. III. 26.

VI Enc. II. 26 (Z); ср.: Beweise. 344.

VII Glaub. 152—153.

VIII Log. II. 184, 201; Enc. I. 281— 282, 320.

IX Enc. I. 10.

значит, что «существование» совсем оторвано от Понятия и *лишено* сущности; тогда оно слилось бы с небытием и превратилось бы в «иллюзию». «Существующее» есть как бы непосредственное продолжение «действительного», примыкающее к нему в эмпирическом сопоставлении и имеющее разделить его судьбу во временной жизни; оно не совсем лишено скрытой разумности, но не сумело еще побороть в себе эмпирическую самобытность. Оно стоит как бы в «единобытии», но *не* в конкретном «тождестве» с Понятием.

Онтология Гегеля признает, таким образом, *четыре* различные ступени[I]: *реальности,* или чистого спекулятивного Понятия (наука); *действительности,* или сущности, принявшей и победившей стихию инобытия (все разумное в мире); *существования,* или стихии инобытия, затаившей в себе и осилившей силу Понятия (все неразумное в мире); и, наконец, *чистого хаоса,* вовсе не скрывающего в себе силу духа (иллюзия). Если отбросить последнюю ступень, основанную на «недоразумении» («небытие, лишенное бытия» в отличие от «сущего μὴ ὄν [77]), то останутся *три* онтологические ступени. Две последние образуют «мир», первая образует «науку».

«Реальность», «действительность» и «существование» — все три ступени *причастны пути Божию,* но все различно. Категории Логики, Натурфилософии и Философии Духа, образующие ступень «реальности», слагают собою *чистую теогонию* как сверхвременную, завершенную систему спекулятивного восхождения. «Образования», возникшие в мире, и спекулятивный элемент «явлений», составляющие вместе ступень «действительности», слагают собою *космическую теогонию* как временный, незавершенный ряд спекулятивно-эмпирического восхождения. Наконец, непросветленные остатки инобытия, образующие ступень «существования», слагают собою *теогоническую космогонию* как временную сферу доселе несчастного, но в потенции грядущего восхождения; каждая неудачная единичность имеет задание: преодолеть свою эмпирическую, конечную природу, отринуть

[I] См. особенно: Enc. I. 10; Recht. 22, 347 (Z) и др.

себя, предаться зовущей его изнутри спекулятивной силе и, превратившись в спекулятивную единичность, подняться в ряд действительного бытия[I].

Учение Гегеля о «разумности действительного» и «действительности разумного» предстанет в своем истинном значении, если раскрыть последовательно всю сложность его онтологических оснований.

Во всем, что *«есть»* и что «живет» в мире, *Понятие* является *активною, творческою силою.* Понятие есть то, что *«действует»* (das Wirkende)[II]; согласно этому, то, *в чем* оно *свершило свое действие,* оказывается *действительным* (wirklich). *«Действительное» есть творческий итог действия, совершенного Понятием.* Гегель выражает это так: «все действительное *есть* лишь постольку, поскольку оно имеет в себе Идею и ее выражает»[III]. Но если все то, что «действительно» создано Понятием как имманентной, внутренней сущностью, а Понятие есть *сам Разум,* сама *субстанциальная стихия разумности,* — то «все действительное» по необходимости «разумно»[IV].

Сказать, что все действительное разумно, не значит признать разумным *весь мир,* ибо в мире наряду с действительностью есть еще недопросветленное и «непроработанное» Понятием *существование*[V]. Но это значит признать, что «во временной и преходящей видимости» творит свой закон «субстанция, которая имманентна, и

[I] Ср. замечательное пояснение Гегеля: Enc. I. 320, весь второй абзац.

[II] Enc. I. 320. Курсив Гегеля.

[III] Log. III. 238. Ср.: Enc. 319, 385; Hinr. 302. Briefe. II. 117. В этих формулах термин «действительности» иногда получает значение того, что обыкновенно называют «действительностью»; иногда, как, напр., Recht. 17, он получает, напротив, чрезмерно узкое толкование. Во всяком случае несомненно, что не всегда корректная терминология Гегеля повинна во многих позднейших недоразумениях.

[IV] Ср.: Recht. 19.

[V] См.: Enc. I. 10 о различии между «Dasein», «Existenz» и «Wirklichkeit» со ссылкой на «Логику».

вечное, которое присутствует»[I] и предстоит. Разум разлит во *всем* мире; но это *не* означает, что *весь* мир «разумен», ибо разумно *только то, что осуществляет в себе закон разума,* т. е. то, что «действительно». Понятие *присутствует* во всем; но это не означает, что оно во всем *господствует,* что все им *«поято»,* ибо «поя-то» и включено в путь теогонии только то, что подчинило себя закону Понятия, т. е. то, что действительно. Тезис, устанавливающий разумность всего действительного, был выдвинут Гегелем тогда, когда отрава эмпирического хаоса была уже им изведана до конца; но именно поэтому в этом тезисе нет и не может быть спекулятивного оптимизма, характеризующего наивный исходный замысел. Необходимо усвоить и помнить, что то, что «бывает (das Dasein), есть отчасти *явление* (Erscheinung) и лишь отчасти действительность (Wirklichkeit)»[II]; что только Бог «воистину действителен»[III] и что философия не может признать действительным «все, что придет в голову», каждое «заблуждение, зло» или «каждое неудачливое и преходящее существование»[IV]. Наряду с действительностью, «положенною самим Понятием»[V], мир укрывает в себе целые слои «преходящего бывания» и «внешней»[VI], «неразумной»[VII] случайности, равнодушной и «неопределимой беспорядочности»[VIII], увлекающей тварь и человека на путь несчастья и зла. В мире не все действительно; и то, что в нем недействительно, то и нера-

---

[I] «Daraus kommt es an — in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist zu erkennen»: Recht. 17.

[II] Enc. I. 10. Аутентическое добавление 1827 года.

[III] «dass man wisse, nicht nur das Gott wirklich, — dass er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist»: Enc. I. 10.

[IV] «jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört, so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz»: Enc. I. 10.

[V] «durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit»: Recht. 22.

[VI] Recht. 22.

[VII] Enc. III. 100 (Z).

[VIII] Enc. II. 36.

зумно. В мире не все разумно; и то, что в нем неразумно, то и не действительно.

Отсюда ясно, что *«разумность действительного»* необходимо предполагает *«действительность разумного»*. Для того чтобы в мире активно и победоносно обнаружился разум, необходимо, чтобы разум «отпустил» себя в состояние инобытия. Если бы разум чуждался мира, то мир не мог бы стать хотя бы отчасти разумным. Понятие необходимо должно вступить в симбиоз с эмпирической стихией, иначе она не будет и не может быть «по-ята» силою спекулятивного закона.

Однако Гегель утверждает нечто большее. Он убежден, что *«все* разумное действительно», без ограничений и удержаний. Разум не только имманентен миру, но он присутствует в нем целиком; *все,* что он создал в себе в своем домирном бытии, он отпустил в мир и *внедрил в свое инобытие.* Все богатство, добытое Понятием в Логике начала, было сосредоточено им в «Идее» так, как белый цвет содержит в своей простоте все лучи спектра; и все это богатство перешло в мир в момент «отпадения Идеи». Подобно тому как в Логике Понятие «предобразует» мир, так оно потом образует его изнутри, и если бы оно, переходя в мир, утратило хотя бы йоту из своего богатства, то закон спекулятивной конкретизации потерял бы всякое значение: органическое нарастание, его непрерывность и сплошность были бы непоправимо нарушены.

Именно поэтому Гегель может установить без изъятий, что «то, что разумно, то действительно»[1]. *Все категории* «отпущены» в мир и работают над его творческим созиданием. Разум целиком посвятил себя заданиям Геракла. Это *не* означает, что *все,* в чем *есть разум,* то *целиком действительно.* Мир *больше,* чем «действительность» (по объему), и притом именно потому, что он отчасти есть *меньше,* чем действительность (качественно). В *«существующих»* фрагментах тоже скрыт разум, однако они *еще «не действительны».* Спекулятивная философия приходит здесь к тому воззрению,

[1] Ср.: Recht. 17; Enc. I. 10.

которое присуще и «непредубежденному»[I] сознанию: «разум вещей не может быть чужд самим вещам, но вложен в них некиим божественным образом»[II]; и, несмотря на это, мир не свободен ни от хаоса, ни от зла, ни от несчастия.

При таком понимании соотношения между разумом и действительностью эта третья, средняя концепция «мира» примиряет *крайний оптимизм спекулятивного замысла* и *крайний пессимизм миро-отвержения*. Мир не приемлется целиком; но целиком и не отвергается. Если *панэпистемизм* состоит в утверждении, что «весь мир благ, как он есть», то этот замысел может считаться не оправдавшимся. Если *акосмизм* состоит в утверждении, что «мир эмпирический совсем не приемлем и сводится к опасной иллюзии», то и эта концепция должна считаться отвергнутой. Но *панэпистемизм* оправдывается в том смысле, что «весь мир проникнут категориями-силами», хотя он и не проработан ими[III] до конца. И *акосмизм* поддерживается в том смысле, что мир, не преодоленный Понятием и не преодолевший в себе своей эмпирической самобытности и самозаконности, не приемлется в составе Божия пути; и, если угодно, еще в том смысле, что мир, *совсем* оторванный от силы Божией, есть *иллюзия*.

Эта средняя, примиряющая концепция покоится, следовательно, на *возможности спекулятивного симбиоза между Понятием и конкретным-эмпирическим*. Здесь, естественно, встают серьезные затруднения.

В самом деле, та «форма», или тот способ бытия, та оболочка, в которую облеклась Идея и которая должна быть «принята», отрицает и *отвергает* спекулятивный строй и спекулятивный способ жизни, имманентно присущий Понятию; как же возможно, чтобы Понятие, *оставаясь собою,* изменило свой путь, «приспособило» свой ритм, поступилось своим восхождением? С другой

[I] «unbefangen»: Recht. 17.

[II] «ratio rerum ab ipsis rebus aliena esse non potest, sed illis divinitus est insita». 3 lat. 313.

[III] «Die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, sie unvollstendig dem Begriffe unterworfen hat»: Log. III. 239.

стороны, Понятие *беспомощно останавливается* перед хаотическим разбегом этой стихии; как же возможно, чтобы чувственный элемент оставил свою самобытность и свое упорство и поддался претворению в чистую «духовно-внутреннюю» сущность? По-видимому, дело обстоит так, что если мир спекулятивен, то он не может иметь конкретно-эмпирическую форму; если же он действительно имеет ее, то он не может быть спекулятивным... И однако, эти две стихии встречаются и уживаются в мире — две противоположности, которые в самом сосуществовании своем грозят остаться не то в открытой вражде, не то в скрытом взаимоотрицании. Таинственность их симбиоза увеличивается оттого, что самый способ их примирения и сочетания есть *истинный* способ, т. е. *органически-конкретный.*

Показать наличность в мире их симбиоза и выразить его философски — значило для Гегеля вступить на путь *компромисса.* То, что он разумел, говоря о «Понятии», и то, что он имел в виду, говоря о «чувственном элементе», стояло действительно в отношении непримиримости; но именно поэтому оба термина должны были обнаружить свою неадекватность предметному обстоянию мира. Для того чтобы вступить в творческий симбиоз со своею противоположностью, каждый из них должен был открыть в себе способность к новым, высшим или низшим состояниям и видоизменениям, каждый из них должен был как бы «пойти навстречу» другому. Это означает, что идею *разума* необходимо было *свести с* того *максимального* уровня, на который ее поставил Гегель, а в *«конкретном-эмпирическом»* необходимо было *усмотреть хотя бы зачатки спекулятивности.* Несомненно, что для «рационализма» и «панлогизма» это являлось грандиозной уступкой и компромиссом; однако столь же несомненно, что эта уступка и этот компромисс имели за себя глубокие предметные основания.

Этот великий компромисс, в котором Идея «снисходит» к чувственной стихии, а конкретное-эмпирическое «отвергает себя» ради высшего, в гносеологическом отношении должен быть выражен так, что Гегель *де-потенцирует Идею* и *потенцирует конкретное-эмпирическое.*

Де-потенцировать Идею — значит *свести ее* к *ее элементарным основам,* которые входят в нее и на высшей ступени, но в значении подчиненных моментов. Это значит признать, что Идея, *оставаясь собою,* может утратить целый ряд черт и свойств, характеризующих ее *высшую сущность,* и опуститься в низшие состояния. В этом низведении Идеи ей не приписывается никаких новых свойств; она не обогащается в своем содержании. Напротив, она содержательно *беднеет*; но зато *объем ее господства расширяется.* Оказывается, что власти ее подлежат и такие явления мира, в которых невозможно найти ее *высших* спекулятивных признаков; и тем не менее она «присутствует» в них своею подлинною силою.

Низведение Идеи оказывается необходимым вследствие того, что «мир» по своей природе *не есть спекулятивная мысль.* В мире не обнаруживается ее выдержанного на высшем уровне совершенного способа жизни. Спекулятивная мысль есть живой *диалектически-органический процесс, творимый в себе объективным Понятием в функции мысли* (до-человеческой, до-сознательной в Логике начала, и *человеческой, сознательной в Логике конца*). С точки зрения теории познания, спекулятивная мысль есть совпадение *человеческого воображающего мышления* и *объективного смысла*[1].

И вот Гегель приступает к постепенному *умалению* спекулятивной мысли и расширению ее господства. Заранее можно предвидеть, однако, что это обеднение Идеи должно иметь строго определенную границу, выход за которую окажется невозможным для его учения. Этой границей является идея *органической жизни.*

Уже в самой *душевной жизни* не все есть сознательное, спекулятивное мышление, хотя Гегель твердо уверен в том, что именно *философская мысль* есть состояние, в котором осуществляется и расцветает *глубочайшая сущность души.* Рядом с мыслью стоит ближайшая ступень: всецело внутреннее, но уже полусознательное и полуспекулятивное *чувствование,* начало «сердца». Предметно неадекватное, оно часто оказывается беспомощным,

[1] См. главу третью.

движется смутно, сбивчиво, неуверенно; оно не в силах заговорить на божественном языке самого предмета, Логоса, т. е. на языке смысла; оно всегда остается субъективным и не может уйти целиком в жизнь объекта; верно чувствуя, а иногда только *предчувствуя* истину, оно *по самой сущности своей склонно к субъективистическому искажению* и блуждает *без критерия*. В этом элементе осуществляется *религия*.

Далее, покидая сферу чисто внутреннего и обращаясь к внешним чувствам и внешней «материи», работает *немыслящее* или полумыслящее *воображение*. Это уже не то сверхчувственное воображение, которое сливается с мыслью в философии. Это внутренне вынашиваемое, но вовне осуществляющееся творчество созерцает Божество в чувственном образе; оно хранит глубокий, подземный союз со спекулятивною мыслью, питается ее духовным содержанием, но изливает его в материю внешнего мира. В этом элементе раскрывается *искусство*.

Наряду с чувством и воображением, может быть, еще глубже, чем они, коренится практическая, стремящая сила души — *воля*. Она родится внутри, в душе, скованной своим телесным существованием, и выбивается с помощью мысли из этих оков; поэтому где-то в тайниках она сродни мышлению, нуждается в нем и ищет союза с разумом. Воля обладает способностью преодолевать свою индивидуальную форму и, выходя во всеобщность, осуществлять спекулятивный закон. В этом новом элементе осуществляется *нравственность и государство*.

Далекими, смутными отголосками и случайными просветами обнаруживается, далее, мысль в бессознательной, *естественной жизни души*. Душа, однако, обнаруживает способность к высшей жизни: она образует *органическое единство с телом*; она врастает в него наподобие того, как спекулятивное содержание врастает в ткань мышления, чувствования, воображения и в материю эстетического образа. *Душа* есть *спекулятивное содержание тела*, и в то же время тело есть эмпирический способ быть, присущий душе. Душа есть «внутреннее», изливающееся во «внешность» тела; тело есть внешнее выражение внутренней души. Тело — эмпи-

рический «предмет», творимый душою как спекулятивною силою. В этом элементе «душевно-телесного симбиоза» протекает жизнь *высшего естественного организма — человека*[I].

Естественный организм является низшей ступенью раскрытия Идеи. Здесь *внутренний* процесс является на своем *спекулятивно-минимальном* уровне и получает значение *элементарной органической жизненной силы.* Жизнь организма есть процесс утверждающей себя субъективности[II]; это первое явление *самости*[III], начало победы *«внутреннего»,* спекулятивного, над *«внешним»,* эмпирическим. Это и есть тот пункт, в котором «Понятие вступает в существование»[IV], а Идея получает «истину и действительность»[V]. Естественный организм есть первый «образ» — начальный, простейший и самый несовершенный. Ниже его нет «образов», но одни «явления»; там уже нет «внутреннего», органического, субъективного, *жизни,* но лишь «труп жизненного процесса»[VI].

Однако сила предметного обстояния заставляет Гегеля спуститься еще дальше; правда, не с тем, чтобы отступить от *органического сращения множества в единство* как последнего критерия «разумности» и «действительности», но с тем, чтобы *выследить* в остающихся мировых «явлениях» *следы органичности,* свидетельствующие о присутствии в них Понятия.

Уже в органическом царстве не все стоит на одинаковом уровне. Не всякий организм в природе есть «истинный» организм, ибо не у всякого «части» относятся к «целому» как «члены»[VII]. «Внутреннее» постепенно угасает в нисходящем ряду и уступает главенство внешнему. Связь частей ослабевает в *растении,* органичность которого более «внешне-объективна» и субъективность

[I] Enc. II. 558 (Z); Log. III. 208.

[II] Ср.: Enc. II. 423. См. главу двенадцатую.

[III] «selbstisch»: Enc. II. 423.

[IV] Enc. II. 602, 423.

[V] Ibidem.

[VI] Enc. II. 423.

[VII] Enc. II. 548.

которого «непосредственна»[I]. Плесень, грибы являют собою переходную, «неорганически-органическую» ступень[II], а тело *Земли* есть лишь «предпосылка» субъективной тотальности[III], внешний[IV], замертво лежащий организм[V], не более чем «кристалл жизни»[VI].

Ниже этой «мертвой жизни» Понятие становится поистине едва узнаваемым. Гегелю приходится удовлетворяться *«следами»* и *«предчувствиями»*, отыскивать *аналогии,* дорожить отдаленными *намеками,* подбирать атомы и крупицы спекулятивной сущности. Он указывает на «индифференцию» различных элементов в *химических* соединениях[VII], напоминающую «содержательную ассимиляцию» спекулятивных óрганов; он усматривает в *тепло-те* «непрерывную распространяемость» и способность «сводить к однородности пространственно разрозненные тела»[VIII] и видит в этом ее подобие субстанциальной Всеобщности; он открывает намек на спекулятивный синтез в *тяжести,* построяя ее как «искание объединяющего пункта» у множества[IX]; он рассматривает *воду* как «нейтральную текучесть», сливающую противоположности, как «сплошное» внутреннее равновесие, ограниченное только извне[X]; он удовлетворяется тем, что *огонь* есть деятельное «беспокойство», «пожирающая» «отрицательная всеобщность»[XI]; что *воздух* есть прозрачная, как мысль, «во все проникающая текучесть», улетучивающая в себе все индивидуальное[XII]; что *свет* есть «чистое тождество» с собою, «всеобщая самость мате-

---

I Enc. II. 470.
II Enc. II. 463.
III Ср.: «vorausgesetzte... Totalität»: Enc. II. 430.
IV Enc. II. 464.
V «der todtliegende Organismus»: Enc. II. 455.
VI Enc. II. 455.
VII Enc. II. 360—361, 366—367, 369—370.
VIII Enc. II. 224.
IX Enc. II. 187.
X Enc. II. 167.
XI Enc. II. 165, 165 (Z).
XII Enc. II. 162.

рии»[I]; что *движение* имеет «диалектическую» природу[II], *время* есть самосозерцаемое «становление»[III], *пространство* — «неопределенно-прозрачная тотальность»[IV]. Опускаясь к самому пустому, бессодержательному содержанию, он доводит до конца «конструкцию» мира, применяя наподобие Шеллинга то отвлеченный анализ, то романтическое «вживание» в предмет, но сводя все к единству силою спекулятивного ви́дения.

Это спекулятивное «депотенцирование» идеи, принципиально останавливающееся на «естественном организме» (строго говоря, на *человеческом организме*), а фактически уходящее к пустому пространству, получает у Гегеля подчас характер настоящего *регресса в эмпирию*. Термины «внутреннего», «субъективного», «единства» не раз *меняют свое значение* и тем облегчают этот регресс.

Гегель, как истинный романтик, обычно называет «внутренним» *подлинную, но сокровенную сущность* чего-нибудь; понятно, что «сила тяготения» является «внутренней» и «сокровенной» в ином смысле (пространственная интроекция), чем «душа» по отношению к «телу» (феноменологическая интроспекция), или метафизическая Всеобщность по отношению к своей Единичности (спекулятивное, онтологическое тождество). То принципиальное отграничение *эмпирического* (чувственного-временного и особенно чувственного-пространственно-временного) от *метафизического*, на котором Гегель умеет настаивать с такою силою, тает и исчезает в этом регрессе. То «субъективное» (активное, самоутверждающееся средоточие эмпирической индивидуальности), которое для спекулятивной философии является синонимом дурной дискретности, случайности и беззакония, становится постепенно драгоценным признаком присутствия Понятия. То «единство» эмпирических фрагментов (бессвязное, безразличное, чисто количественное соприсутствие), которое обычно отвергается Гегелем как дегра-

[I] Enc. II. 129—130.
[II] Enc. II. 62.
[III] Enc. II. 53.
[IV] См. главу десятую.

дирующее, отыскивается в мире как знак Божественного веяния. В «конструкциях» Гегеля оживает *гилозоизм*[78] древней греческой метафизики, не знавший различия между «эмпирическим» и «метафизическим», и *строгость рационализма сменяется романтическим приятием иррационального.* «Разум» — «спекулятивное самомышление» — превращается постепенно в «религиозное самочувствие» и «бессознательную душевность» человека, в «глухое самочувствие» у животного, в «органическое самосозидание» у животного и растения, в слепое тяготение вещей, в беспокойство огня, текучесть воды и воздуха, движение материи, «становление» времени. То, что не «разумно» *органической мыслью,* может оказаться «разумным» *органическою душевностью* или, по крайней мере, *органическим самосозиданием*; то, что не «разумно» целиком («образ»), то «разумно» отчасти («явление»): бессознательное имеет в себе потенцию сознания, неодушевленное скрывает в себе *зачаток* одушевления, неорганическое обладает хотя бы *одною из черт* организма — «текучестью», или «тождеством», или «тотальностью»... Именно постольку и *лишь* постольку философия, «построяющая» *действительность,* будет иметь в виду и низшие явления мира.

Этому *низведению Идеи* соответствует *потенцирование конкретного-эмпирического.*

В принципе признается, что *в иррациональной стихии мира не все подлежит отвержению,* что в ней должна быть произведена своеобразная дифференциация, отделяющая приемлемые состояния ее от неприемлемых, отыскивающая зачатки высшего в низшем и завершающаяся органическим приятием того, что повинуется силе Понятия. Потенцировать чувственную стихию — и значит *открыть в ней «приемлемые» состояния и расположить эти состояния по восходящим ступеням «спекулятивной метаморфозы»,* начиная от простейшей стихии «пространства» и кончая целостным поглощением иррационального в философской мысли. Разумный элемент мира открывается как в низших, *не* целиком действительных «явлениях», так и в высших, целиком действительных «образах». Эти «образы», вполне приявшие и

осуществившие спекулятивную форму и божественное содержание, признаются *действительными единичностями* и включаются («по-емлются») в ряд Божия пути.

Таким образом, *учение о действительности подлинно вводит иррациональную стихию мира в жизнь Божества.* Конкретное-эмпирическое вводится в нее не целиком и не на равных правах с Понятием, но в подчинении ему и притом в меру своей *разумной мощи («потенции»).* Вследствие этого путь Божий *расширяется* как по своему внутреннему *составу,* или по *структуре,* так и по своему *объему,* ибо *чувственный элемент* не исчезает в мировых состояниях Божества, но *сохраняется.* Ни органическая жизнь природы и человека, ни идейная глубина красоты, ни содержание абсолютной религии, ни объективный дух государства и нравственности не могут «быть» иначе, как только в *утвержденном, хотя и одухотворенном элементе чувственности.* Победа высшей стихии *не* уничтожает и *не* отменяет существования низшей, но *заставляет ее принять спекулятивный закон и организует встречу на высшем уровне бытия.*

Однако если «действительное» «разумно» и в то же время развертывается в ряд спекулятивных единичностей, то Гегель должен был бы признать, что *иррациональная стихия прокладывает себе путь во все «конкретные» науки.* В самом деле, каждое «действительное образование» включает в себя органически чувственный элемент и в то же время в качестве «спекулятивной единичности» входит во «всеобщность» научной категории. И вот если в отношении между *наукой* и *миром* или по крайней мере между *конкретными науками* и *спекулятивными единичностями мира* осуществляется закон «всеобщности», то содержание мировых «образов» должно быть *целиком* включено в содержание всеобщих категорий науки: ибо единичное входит во всеобщее как его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность[I]. Содержание единичности должно быть *ассимилировано* содержанию всеобщности; в противном случае отношение между ними получает характер «абстрактности» и «дискретности».

[I] См. главы четвертую и пятую.

Признать, что иррациональная стихия органически введена в спекулятивную науку, Гегель не мог потому, что это придало бы самой философии чувственно-осложненный и эмпирически-деградированный характер. Если конкретные науки, слагающие «всеобщую» ткань *мировой* жизни Бога, движутся в элементе, наполовину иррациональном, то они выпадают из сферы спекулятивной мысли и перестают быть философскими науками, ибо *спекулятивная мысль по составу своему вполне свободна от чувственно-неразумной стихии.* Но в таком случае взаимное отношение между единичными мировыми «образами» и категориями конкретных наук слагается не по закону спекулятивной всеобщности, а по схеме *рассудочной всеобщности. Отвлечься от содержания единичного* спекулятивное Понятие не может; это свойственно не ему, но *рассудочному* понятию: именно *рассудочное мышление* начинает с чувственного и восходит к нечувственному, разрывает содержание «конкретного явления» и фиксирует только одну его сторону, возносится над ним, не включает его в себя и учреждает свое самодовлеющее содержание. Спекулятивное же Понятие сохраняет в себе все содержание элементов своего объема.

Все это означает, что потенцирование конкретного-эмпирического совершается Гегелем только в пределах *мира,* мировых «явлений» и «образований», но *не доводится до спекулятивной науки.* Между спекулятивными единичностями мира и наукою остается некоторое зияние, заполняемое *рассудочным прыжком.* Всеобщие категории наук оказываются включенными в ткань мира, но мировые образы оказываются не включенными в науку; они *только «разумеются» в объеме категорий и схематически построяются их содержанием.* Конкретные науки говорят о чувственной иррациональной стихии, но не *ею* и не в *ней.*

Это следует понимать не в том смысле, что мировые образы исключаются из Божия пути; но в том смысле, что *путь Божий остается в раздвоенном состоянии,* проходя *сразу и параллельно по двум* линиям: *в мире* и *в науке.* Ряд *действительности* и ряд *реальности* не совпа-

дают; второй подлинно присутствует в первом, но первый не включается во второй. *Наука не объемлет мира* ни в его непокорных частях, ни в его спекулятивно-закономерных образах. Концепция панэпистемизма должна считаться окончательно не оправдавшейся.

Поэтому путь Божий в мире должен рассматриваться не только в категориях науки, в которых он не укладывается и которыми он не исчерпывается, но и в *своем самобытном строении и объеме*. «Категория» конкретной науки есть не образ, а лишь схема его; и, может быть, именно поэтому от строгости диалектического метода не остается и следа в конкретных науках.

Такова скрытая победа иррациональной стихии над Понятием.

Глава двенадцатая

ОБРАЗЫ МИРА

Философское приятие мира не может состоять ни в бунтующем изобличении того, что мир «лежит во зле» (Платон), ни в восторженном изображении его мнимого совершенства (Лейбниц). Учение о мире должно быть прежде всего *предметно*. На зов спекулятивной мысли мир сам должен совершить свое раскрытие, изобличение и вознесение; он выполнит это без утаивания и искажения, в строгой простоте и адекватности, ибо сокровенная сущность его — спекулятивное Понятие — не может отозваться иначе на свой собственный зов. Здесь не может быть места пессимизму: Понятие, томящееся в безмыслии своих мировых состояний, радостно и цельно поспешит навстречу познающему разуму, который идет освободить его; *все*, что приняло в мире закон Идеи, «оправдается» на этом суде через простое раскрытие своей природы и не оставит места ни преувеличениям, ни унынию. Но не может быть здесь места и оптимизму: то, что не вработало в свое *«существование» «реального»* строя, *само* не вступит в ряд Божия пути и продолжит среди явлений свою скрытую борьбу за очищение. «Пессимизм» и «оптимизм» — не более, чем случайные «точки зрения», всплески субъективных мнений, тенденциозные концепции заинтересованной человеческой души. Спекулятивная философия открывает лишь то, что *есть*, потому что она *предоставляет самому предмету открыть о себе истинное*.

Так понимает Гегель свое учение о *действительности*. Именно голос предметного обстояния, приведший его к *приятию иррациональной стихии*, руководит им и в самом способе трактования мировых «образов». Гегель стремится очистить и освободить свой «метод» ото все-

го, что не предносится ему как реальный способ жизни, осуществляемый самим предметом. Он стремится «передать» о предмете лишь то, что подлинно видит в нем; он стремится «излагать» предмет именно так, как предмет сам живет. Внимая предмету, он столь многое перестроил в своих исходных воззрениях, что поистине приобрел право на ту мудрую иронию, с которой говорит нередко о «мнениях», «субъективных симпатиях», «праздных поучениях», «идеалах» и т. д.

Предмет заставил Гегеля признать, что в нем скрывается не одна, а *две* стихии. Мир *действительный* слагается из чувственного, временного, иррационального существования и сверхчувственной, сверхвременной, разумной реальности. Ни одна из этих стихий не может быть ни устранена, ни ликвидирована другою в пределах *действительности,* хотя низшая окончательно «снимается» и поглощается высшею в сфере *реальности* (философское мышление). Отношение этих стихий в мире есть отношение *борьбы,* связующей обе стороны в спекулятивный *симбиоз,* или отношение *симбиоза,* слагающегося в форму *борьбы.* Борьба между ними ведется за первенство и самоосуществление; не за исключительность бытия, но за подчинение противника своему закону; эта борьба ведется за то, чтобы сполна осуществился *высший способ жизни.*

Противоборство стихий, стоящих в симбиозе, приводит естественно к постоянному *компромиссу,* однако не к компромиссу произвольного самоограничения, а к *преходящему равновесию борющихся сил.* Вынужденное мириться с неизменною наличностью иррациональной стихии, Понятие остается и в мире — действующим, творческим, поборающим началом и ведет «суровую, бесконечную борьбу»[1] с инобытием, постоянно развертываясь в *своеобразный покой достижения.* Однако все явления мира *не окончательны*; все они осуществляют только «перемирие» стихий. Понятию необходимы эти «компромиссы» или «перемирия» для того, чтобы *явиться*; но внутренняя природа его терпит здесь только *пре-*

[1] «harter, unendlicher Kampf»: Ph. G. 53.

ходящее успокоение и разрешает его все вновь и вновь в беспокойное самоотрицание. Даже явления высшего покоя, осуществляющиеся на земле, — уснувшее море, распустившийся цветок, греческая скульптура, романский собор, свободная нравственность[1], — постигаются лишь как *состояния непримирившейся примиренности.*

Уровень этого компромисса зависит от того, *насколько Понятию удалось «проработать» стихию инобытия и подчинить ее себе.* В зависимости от этого каждый мировой фрагмент есть или «явление», осуществляющее спекулятивный закон *лишь до известной степени,* или «образ», осуществляющий его *целостно.* Однако и «образы» не все равноценны и получают свое место в ряду Божественного восхождения в зависимости от той *чистоты* и *свободы,* с которой они осуществляют в себе закон спекулятивного Понятия.

«Образ» стоит по совершенству своему выше «явления» и может рассматриваться как его *идеальный предел,* как тот уровень совершенного «вразумления», на который «явлению» *предстоит* и, если угодно, *следует* подняться. «Образы» и «явления» в зависимости от своего характера разделяются на «ступени», ряды или группы, и каждая группа носит соответствующее наименование, принадлежащее как «явлениям», так и «образам», входящим в нее. Поэтому «организмом» может быть назван и уродливый, и больной, и несовершенный организм; «произведение искусства» может быть и «явлением» и «образом»; разлагающееся государство будет все же «государством», и извращенная религия будет называться «религией». Но к числу *образов* может быть отнесен только «совершенный» организм; только «истинное» государство, только произведение «прекрасного» искусства, только религия «откровения» должны быть включены в восходящий ряд «образов мира». «Образы» осуществляют собою то, чего не осуществляют «явления»; «явление» есть как бы *еще* не состоявшийся или *уже* не удавшийся «образ»; «образ» есть «явление», достигшее своего идеального предела или *осуществившее свое имманентное назначение.*

---

[1] Ср., напр.: Enc. III. 429; Recht. 68. 172.

Отсюда ясно, что «мировой образ» *не* есть «идеал», если разуметь под «идеалом» то, что *должно* быть, но что на самом деле не осуществляется. И точно так же мировой образ не есть «реальность», если разуметь под «реальностью» то, что хотя эмпирически и осуществилось, но что *не должно* быть, или *могло бы и не быть*. «Мировой образ» не есть ни то, ни другое; но *и* то *и* другое вместе и сразу. Это есть «идеал» для одноименных «явлений» и в то же время осуществившаяся «действительность», т. е. *реальность, принявшая существование*. Это есть то, что *должно* быть, и в то же время то, что *не может не быть*. «Должно» быть не в том смысле, что осуществление его есть желанная и радостная, но случайная удача; но в том смысле, что это есть *цель* и *достижение* божественного творчества. «Не может не быть» не в том смысле, что предшествующие эмпирические обстоятельства были необходимою причиною последующего события; но в том смысле, что Дух *не может не победить* в мире, в борьбе с иррациональною стихиею, созданною им самим. «Мировой образ» есть спекулятивно-необходимое событие; осуществление духовной победы; идеальное достижение в мире; нечто «реальное» и в то же время «существующее», т. е. «действительное».

Характерной чертой всякого «образа» является цельное и неразрывное взаимопроникновение между его *формою* и *содержанием*. Если разуметь под формою тот *«элемент»*, в котором раскрывается и осуществляется известная сила, а под содержанием ту *силу*, которая осуществляет и раскрывает себя в этом элементе, то в каждом образовании *формою* будет иррациональная стихия, а *содержанием* — спекулятивное Понятие. Если же под формою разуметь тот закономерный *строй*, который зиждет внутреннее и внешнее единство «образа», а под содержанием ту *материю*, которую этот закон сковывает в единство, то в каждом образовании *формою* будет спекулятивное Понятие, а *содержанием* — иррационально-чувственная стихия. Однако правильнее не применять терминов «форма» и «содержание» к чувственному элементу: *истинным содержанием* и *истинною формою «образов»* является *сила Понятия*, а чувственный элемент остается лишь *средством выражения*, или «средою», «ме-

диумом» — способом «являться», а не способом «быть». Сила Понятия приносит *свое содержание* и раскрывает его в действительном «образе»: это содержание божественно, ибо оно есть само *бытие Божие*. Сила Понятия приносит и *свою форму*, и осуществляет ее в действительном «образе»: эта форма божественна, ибо она есть *диалектически-органический ритм Идеи*. В Боге нет формы, отдельной от содержания, и нет содержания, которое могло бы оторваться от своей формы. Спекулятивное содержание есть нечто живое; оно живет и творит себя по-своему и иначе не может; его живая глубина несет в себе и с собой ритм, и этот живой ритм и есть его единственная форма.

Тот фрагмент мира, который не приемлет спекулятивного содержания *вместе* с имманентною ему спекулятивною формою, не есть «образ». Но тот, который приемлет, снимает в значительной степени различие между «эмпирическим» и «метафизическим», столь определенно установленное Кантом и столь остро почувствованное самим Гегелем. То своеобразное депотенцирование Идеи, к которому Гегель был приведен в философском «приятии» мира, придало уже Понятию значение органической и даже просто «физической» силы[I]; «метафизическое» скрылось в первозданной, стихийной глубине «физического» и исчезло в неразличимости. Восходящий ряд «образов» осуществляет эту неразличимость иным способом: эмпирическое превращается в *адекватное выражение*, в *«знак» того метафизического содержания, которое ему дано вместить и раскрыть*.

Это означает, что *не всякий* «эмпирический» фрагмент мира может вместить и «явить» *всякое* спекулятивное содержание, ибо здесь осуществляется некое строгое соответствие. Но в пределах этого соответствия чувственный элемент мира может и должен принять спекулятивное содержание, выпавшее ему на долю, так, чтобы каждый угол, *каждый атом* его существования был бы насыщен и проникнут наличной разумностью и «действительно» являл бы *подлинное присутствие силы*

[I] Ср.: Diss. 21.

Божией. Быть воистину «знаком» высшего — значит быть не «от себя» и не «собою», *но только «в виде себя»*; «знак», насыщенный тою глубиною, которую он означает, загорается «внутренним», сокровенным огнем своего Божественного значения и становится его необходимою и *адекватною видимостью.* Но и видимость эта утрачивает весь одиозный характер, присущий всякой «видимости» как таковой: видимость перестает быть искажающей и темнящей, скрывающей личиной, но получает значение соблюдающего и светлого, *открывающего вида.* Вид есть не от лжи и не от тьмы, но от света: он не отлучает, а приобщает, и необходим для *очевидности и откровения.* Чувственное не только становится «медиумом» разумного содержания, но включается в его истинную модификацию; оно оказывается его органическою тканью, его подлинным состоянием. «Образ» есть не осуществляющаяся, но осуществившаяся сущность: *Бог, принявший инобытие в органический состав своей действительности.*

В результате такого сочетания обеих стихий каждый образ являет собой сращенное единство, в котором невозможно отличить «чисто эмпирическое» от «чисто метафизического», и поскольку это было бы возможно, постольку данное образование уклонялось бы от истинной спекулятивной органичности. Способ его существования эмпиричен, чувственен и нередко сверх того материален; но этот способ существования сам по себе как таковой не имеет бытия; взятый в отвлечении от метафизической сущности, он есть нереальная, условная «абстракция» — создание того субъективного воображения и той субъективной мысли, которая допустила этот акт произвольного отвлечения; поскольку же этой абстракции действительно соответствовало бы что-нибудь в строении данного образа, постольку он был бы несовершенен. Чувственный фрагмент пронизан и освящен разумностью так, что в его лице присутствует въяве сама Божественная сила; разум изливается в стихию инобытия, захватывая ее и творя себя в ней так, что *Божественная сила получает чувственное бытие.* В «образе» нет «чисто эмпирического», но нет и «чисто метафизического»; здесь можно еще говорить о различии двух «законов» или «порядков», хотя один из них, низший,

преодолен и в своей самобытности погашен; но реально две стихии уже не разнствуют. Высшая облекла себя в низшую и стала «теперь» и «здесь» «этим существованием»; низшая приняла в себя высшую и стала вечною и всеобщею сущностью. Связь между ними такова, что тот, кто созидает эмпирическую ткань «образа», творит «действительность» субстанции; и тот, кто разрушает чувственную видимость «образа», разрушает духовное откровение. В этом трагедия образов: *действительность Божией жизни на земле подлежит судьбе временных и преходящих вещей и подвержена смертности и концу.* Бессмертное является облаченным в смертность, и только вечная сущность «образа» — «бытие его бывания» — избавлена от этого рока.

Все развитие так называемых у Гегеля «конкретных» наук посвящено раскрытию и обоснованию того, что в мире *имеются* такие образы: «действительные», ибо состоящие из «сущности» и «существования»; победные, ибо осуществляющие спекулятивный симбиоз между двумя стихиями; божественные, ибо вмещающие подлинную силу Божию; временные и конечные, ибо состоявшиеся в чувственно-эмпирической ткани мира; и, наконец, восходящие по ступеням к высшему и последнему одухотворению — к абсолютной *свободе.*

Таково прежде всего Натурфилософское учение о *естественном организме, впервые* осуществляющем в природной материи высший закон духовной жизни.

Естественный организм есть первый и простейший «образ» мировой действительности. Он чувственно-материален, пространственно-временен и, следовательно, эмпирически-иррационален по внешнему способу существования; и в то же время он есть создание внутренней субъективности и самости Понятия, впервые изливающегося в вещественную среду[I]. В этом его действительность. Однако эта «действительность» имеет характер не «явления», а «образа», ибо являет победу «внутреннего» над «внешним».

Естественный организм в силу своей материальной природы неизбежно встречается с вещественным ино-

[I] См. главу одиннадцатую.

бытием в лице окружающей его среды, вступает с ним во внешнюю борьбу и утверждает свою действительность. Отдельные стороны его входят в отношение с «другими вещами» и вступают через это в длительный процесс изменений[I]. Однако организм обращается *против* притекающих извне воздействий, «заражает» собою привходящее[II], превращает его[III] и приобщает к своей субъективности, отождествляет с собою и делает «чужое» своим достоянием[IV], «идеализируя» его[V] и тем поддерживая в себе свое «самостное единство»[VI]. Таким путем организм преодолевает свое сплетение с инобытием[VII] посредством усвоения его[VIII], и в этом «внешнем процессе» своем он сходится или «сливается» сам с собою[IX]. Он не останавливается на противодействии внешнему объекту[X], но стремится вообще освободиться от внешнего процесса[XI] и обратиться внутрь. Поэтому он превращает внешний процесс в его противоположность и направляет его на поддержание своего образа[XII]. Этим он создает себе возможность относиться к инобытию «совершенно равнодушно»[XIII] и слагаться в замкнутую и поддерживающую себя «вещь»[XIV]. Он утверждает себя как телесно живую индивидуальность, как конкретное-целое[XV], несущее *в себе* свою всеобщность, в отличие от неорганических вещей, имеющих ее *вне* себя[XVI].

I Ph. G. 52; Aesth. I. 155—159. 177, 190—191. Beweise. A. 457, 461.

II Ср., напр.: Enc. II. 502 (Z): «infizieren».

III Enc. II. 531 (Z): «verwandeln».

IV Enc. II. 502 (Z).

V Aesth. I. 153, 157, 158.

VI «selbstische Einheit»: Enc. II. 549—550.

VII Enc. II. 630 (Z), 631 (Z).

VIII Log. III. 228; Enc. II. 596 (Z); Beweise. 462.

IX Enc. II. 619.

X Enc. II. 619.

XI «Diesen Process von sich wegschafft»: Enc. II. 619; Aesth. I. 159.

XII Ph. G. 52.

XIII Phän. 210—211.

XIV Phän. 199.

XV Log. III. 253.

XVI Enc. II. 278 (Z).

Таким образом, *природный организм* относится к *окружающим его вещам* так, как *Понятие* относится к *иррациональной стихии мира вообще*; поэтому он есть первое раскрытие, или откровение силы Божией в мире. Он есть осуществление Идеи в мире бывания[I], явление Идеи в природе[II] — «чувственно объективная Идея»[III]. Он есть *первый образ* и потому *прообраз* высшего. Не выходя за пределы материальной вещественности, он свидетельствует о том, что обе стихии могут срастись в «одушевленную тотальность»[IV], что в мире возможен объективно существующий «идеализм»[V].

И при всем этом он сохраняет временное и конечное существование. Свойственная ему материальность подвергает его року вещей, и процесс его самоутверждения имеет однажды прийти к концу; неизбежное взаимодействие с другими вещами делает его ограниченным и зависимым; его бессознательная природа[VI] указывает предел его самостоятельности и свободы[VII]: *уже* субстанция и *еще не* субстанция; *уже* самодеятельность и *еще* зависимость; *уже* организм и *еще* чувственная вещь. Это есть *первое овеществление спекулятивного закона*.

Оно находит свое завершение в душевно-телесной жизни *человека*. Здесь «внутренняя сила» получает психический характер: *душа* осуществляет себя *в теле*; а «внешняя материальность» *превращается в тело*; душа творит *себе* тело для того, чтобы раскрыть себя сначала *через него*, а потом *независимо от него* и, может быть, *вопреки ему*. «Человек» есть новый «образ», более высокий, чем естественный организм, и открывающий новую перспективу уже не «природного», а *духовного* восхождения. «Действительность» человека в том, что он состоит из «сущности» — души и «существования» — тела. Принадлежность его к «образам мира» определяется тем, что

I «Dasein der Idee»: Aesth. I. 153.
II «Naturerscheinung der Idee»: Aesth. I. 154, 155.
III «die sinnlich objektive Idee»: Aesth. I. 160.
IV Aesth. I. 161.
V Aesth. I. 160.
VI Ср., напр.: Enc. I. 377.
VII Aesth. I. 193.

душа как внутренняя спекулятивная сила побеждает чувственно-эмпирическую косность материи и слагает себе *живое* и *прекрасное тело,* являющее высшую закономерность ее бытия. Победа души над телом и выход ее в самостоятельную и независимую *разумную* деятельность раскрывают ее божественную силу: внешняя «природа» проводится через «смерть»[I], «снятие»[II] и «негацию»[III] для того, чтобы «молния духа ударила»[IV] в чувственную материальность тела; природа «сожигает себя, как феникс», для того, чтобы дух мог выйти в жизнь из этого огня[V]. Такая героическая «негация», завершающаяся самосознанием и «бытием для себя»[VI], есть подлинное проявление силы Божией. И тем не менее человек как таковой сохраняет свое чувственно-материальное существование, свою временность, конечность и телесную смертность, и последняя практическая задача его жизни состоит в том, чтобы придать самой смерти своей спекулятивное значение.

Высшим «образом», выводящим человека из его единичности и конечности и открывающим ему путь ко «всеобщей» жизни и спекулятивной смерти, является *государство.* Государство «действительно», ибо состоит из «сущности» — всеобщего, субстанциального народного духа и «существования» — чувственно-эмпирического элемента, предстоящего в виде территории, климата, природы, хозяйства и множества телесно-душевных индивидуальностей. Оно принадлежит к «образам мира» потому, что осуществляет в эмпирических условиях земного общения органическую «кон-кретность». Сущность государства состоит именно в том, что множество самостоятельных и разъединенных с виду человеческих монад ведет единую, сращенную жизнь: граждане пребывают в «кон-кретности» народного Духа, а народный Дух живет в

[I] Ср.: Enc. II. 691, 693.

[II] Enc. II. 693. Ср.: Enc. III. 43 (Z), 46, 175 (Z) и др.

[III] Enc. III. 13.

[IV] Diff. 268. Это выражение принадлежит Шеллингу.

[V] Enc. II. 695 (Z).

[VI] Ср. об этом переходе: Enc. II. 693; Rel. II. 50, а также главы о «сознании» и «самосознании» в Phän. и Enc. III.

преодоленной и спекулятивно-освященной среде эмпирически-разъединенных хотений и интересов граждан.

Участие в зрелом и совершенном государстве требует от гражданина *душевной зрелости* и *нравственного совершенства*. Индивидуальный дух должен прежде всего преодолеть конкретную-эмпирическую форму своего существования: он должен приобрести господство и над своим телом, и над своею душою. Тогда только он может осуществить в себе тот процесс духовного и нравственного самоуглубления, который необходим ему для целостного вступления в спекулятивную жизнь. Этот процесс состоит в том, что индивидуум обретает в себе таинственную сверхличную сферу непогрешающей, правой воли и сливает себя с нею, предавая ей свою жизнь и свои силы. Тогда личный дух становится живым явлением *права* и в деяниях своих начинает руководиться непогрешающим, *добрым нравом*, вводящим его в сферу *конкретной нравственности*. В нем царит, им движет *воля к духовной свободе*, и эта воля есть не что иное, как подлинная сила самого Божества. Руководимый этою силою, личный дух становится спекулятивно зрячим и открывает в каждом другом личном духе ту же самую, единую для всех и всех объединяющую субстанциальную волю Божества. Слияние с Божиею силою, обретенною в самом себе, уводит каждого в сферу субстанциального *единства* и позволяет каждому найти себя во всех и всех в себе. Каждый гражданин убеждается в своем духовном единстве со всеми другими гражданами и с духом своего народа, т. е. с самим Божеством в его национальном самоопределении. Это организованное единство спекулятивно-сращенного народа и есть *государство*.

Государство есть органически живущая Всеобщность; тотальность личных духов, растворенная в них и растворившая их в себе; духовный организм, внутренне разделяющий себя на отдельные функции, силы и круги. Сущность его в спекулятивном тождестве «всеобщего» (народного духа), «особенного» (сословий) и «единичного» (семейных групп и личных духов). В этом тождестве состоит свобода, ибо ни один из элементов не имеет в другом инобытия. В этой свободе духовная сила и спекулятивная высота государства, ибо она утверждает

его Божественную природу: государство божественно как действительность Бога в человеческой совместности. Государство есть *организованная жизнь* нравственности и власть его есть само Добро как неизменная сущность всех сознаний.

Этим определяется его строй и его действия. Каждый гражданин живет сразу в трех состояниях нравственности — семейственном, общественном и политическом. Семья воспитывает человека к субстанциальному единению и самоотвержению; гражданское общество дает ему самостоятельность в пределах признанного им самим закона; политическая жизнь осуществляется высшим взлетом самостоятельного духа, свободно определяющего себя к самоотвержению. Питаясь таким гражданским духом, государство представляет из себя тотальность семейных ячеек и в то же время великую систему потребностей, труда и имущественных состояний; оно есть органическое единство взаимно питающих друг друга сословий, жизнь которых обслуживается полицией и сдерживается корпоративной организацией; и в то же время оно есть единство разделенных, но поддерживающих друг друга органов власти. Государство есть органическая система учреждений, проникнутых единым сознанием и единою волею; действиями этой системы руководит монарх, творящий закон совместно с сословиями и осуществляющий его совместно с правительством. Этим зиждется суверенитет государства, определяющийся тем, что оно есть высшая и самостоятельная цель жизни. Эта цель — организованный расцвет народного духа — не уступает ничему высшему: государство утверждает себя и свою самостоятельность войною на жизнь и на смерть, отстаивая себя и обеспечивая своему народу самобытное созерцание Божества в искусстве, религии и философии.

Итак, государство есть образ божественной Идеи, являющийся во временном ряду истории. Отсюда его абсолютность и временность; его духовное значение и его предел[I].

[I] См. второй том.

В *искусстве* осуществляется новое, высшее сращение Понятия с иррациональной стихией, сращение, в котором «внутреннее» уже не стремится высвободиться из «внешнего», так как это имеет место в жизни организма, человека и государства, но зреет *замкнуто,* самозаконно и лишь затем свободно выходит в сферу инобытия, чтобы явить состоявшееся откровение.

Создания искусства «действительны» как *чувственные явления духа.* Художественное творчество имеет свой особый способ осознания и изображения предмета, и именно этот способ вводит его в пределы эмпирически-чувственной сферы. Элементом Духа в искусстве служит «созерцание и образ»[I], «чувственное бывание»[II], «внешний данный материал»[III], «внешнее существование»[IV]. Даже «самое высокое» искусство изображает «чувственно»[V], т. е. в такой форме, которая «отчетливо противостоит мысли»[VI]. Изображаемое содержание существует в виде естественного[VII], непосредственного[VIII] явления[IX]. Именно «чувственно-образный вид делает» нечто произведением искусства[X]: этот способ «раскрытия»[XI], или «изображения»[XII], составляет самую природу его. Всеобщность является здесь «вполне индивидуализированной»[XIII]; она «поставляется перед очами в чувственно-

---

[I] Recht. 430.

[II] Enc. III. 335 (Z).

[III] Enc. III. 442.

[IV] Aesth. I. 39, 105, 106, 206.

[V] Aesth. I. 11, 8, 47, 73, 91, 94, 102, 317. Aesth. II. 91, 92, 111, 115, 229, 243, 272, 354, 383, 465. Aesth. III. 15, 27, 127, 133, 146, 150, 222, 227, 243, 253, 274, 289, 311, 419.

[VI] «Dem Gedanken ausdrücklich gegenübersteht»: Aesth. I. 17.

[VII] Enc. III. 441; Aesth. I. 60.

[VIII] Aesth. I. 52—53, 94.

[IX] Aesth. I. 60, 206.

[X] Aesth. I. 67.

[XI] «enthüllt die Wahrheit in Form sinnlicher Kunstgestaltung»: Aesth. I. 73, 132, 197.

[XII] «sinnliche Darstellung»: Aesth. I. 91.

[XIII] Aesth. I. 68, 92—93, 96, 232; ср.: 255, 316.

единичном» виде,[I] как «индивидуальный» образ «действительности»[II], как «воплощение духа»[III].

Именно «Дух» есть то, что воплощается в образах прекрасного искусства и что придает ему значение духовного самопознания. Предметом и содержанием искусства и эстетического творчества является сама «истина»[IV], Идея[V], т. е. само Божество. Искусство есть особый способ «выговаривать божественное»[VI], или, что то же, «изображать Абсолютное»; подобно спекулятивной философии, оно есть «богослужение»[VII], «живое созерцание абсолютной жизни и тем самым пребывание в единстве с нею»[VIII]. То, что́ изображают произведения искусства, то, над чем бьется, страдая и радуясь, душа художника, есть само «спекулятивное Понятие», т. е. Дух в его существенной природе; это есть «истинное Всеобщее, или Идея»[IX], сама «метафизическая Всеобщность»[X], само «Разумное»[XI], сущая конкретная духовность[XII]. Каждое произведение настоящего искусства постигает и открывает некое «классическое» состояние Духа, самоопределяющегося в своем пути, — некое «идеальное, всеобщее мировое состояние»[XIII], выражающее природу Божества и осуществляющееся во «внутренней природе вещей»[XIV].

I Aesth. I. 68, 92—93.

II Aesth. I. 96.

III Ср.: der «Geist sich verleiblicht»: Aesth. I. 215; ср.: Aesth. II. 365, 372; Aesth. III. 220, 438, 518.

IV Aesth. I. 73.

V 5 Rec. 213; ср.: 3 lat. 313; Enc. III. 335 (Z); Aesth. I. 94, 96, 97.

VI Aesth. I. 11, 225.

VII «Gottesdienst»: Diff. 270.

VIII «lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm»: Diff. 270.

IX Enc. III. 335 (Z); ср.: Aesth. I. 68.

X Aesth. I. 30; ср.: Aesth. III. 15, 20, 580.

XI Ср.: Aesth. I. 82.

XII Ср.: Aesth. I. 93, 103, 325.

XIII См.: Aesth. I. 229—252; «der ideale Weltzustand»: Aesth. I. 252; «einen allgemeinen Weltzustand»: Aesth. I. 253.

XIV Ср.: Aesth. I. 232.

Искусство родится *из Духа* и *в духе* и потому сплетается корнями своими с природой, религией, нравственностью и философией[I]. *Откровение* есть содержание искусства, и человек, эстетически творящий, есть «художник Бога»[II].

Таково двойное строение «образов» искусства. Понятно, что оно сводится к единству только благодаря тому, что чувственный и вещественный материал оказывается способным к одухотворению. Так, в истинном произведении искусства конкретное-эмпирическое является «лишь знаком Идеи»[III], лишенным самостоятельности[IV] и самодовления. Рожденное в духе и пребывающее в лоне *Духа*[V], оно получает «духовное крещение»[VI] и изображает лишь то, что соответствует божественной природе. Искусство снимает с произведений своих «обманчивую видимость дурного, преходящего мира» и сообщает им «высшую, духовно рожденную действительность», приобщает их «высшей реальности»[VII]. Дух подчиняет себе чувственную материю, очищает ее[VIII] и одухотворяет; все то, что привнесено дурной случайностью и самозаконностью иррациональной стихии, человеческий дух, внемля зову божественного Духа, отрицает, «снимает» и удаляет[IX]. Все же оставляемое «идеализируется»[X], насыщается значительностью Божия бытия, слагается по его закону, заживает его жизнью. Чувственная наличность сохраняется[XI], но освобождается от оков голой материальности[XII], выводится из чащи ко-

---

I Ср.: Enc. III. 440—446; особенно 444—445; а также Log. III. 328. Aeslh. I. 108—116 и главы о природе.

II «Meister des Gottes»: Enc. III. 443.

III «nur Zeichen der Idee»: Enc. III. 441. Ср.: Aesth. I. 215.

IV Ср.: Enc. III. 445; Aesth. I. 144. 325.

V Aesth. I. 18.

VI Aesth. I. 39.

VII Aesth. I. 13.

VIII Aesth. I. 200.

IX Ср.: Aesth. I. 113, 200, 200, 206, 206, 227.

X Aesth. I. 51, 111—112, 113, 215.

XI Aesth. I. 51, 65.

XII Ср.: Aesth. I. 51, 65; ср.: Aesth. II. 66, 74, 137, 383. Aesth. III. 580.

нечного бытия и случайной неудачливости[I]. Произведение искусства остается вещью[II] и внешней единичностью[III]; но утрачивает свою дурную самобытность[IV] и свое равнодушие к духовному[V].

Чувственное одухотворяется и духовное является в чувственном виде[VI]; око зрит «чистое тело внутренней красоты»[VII].

Искусство достигает того, что чувственный фрагмент, «просветленный»[VIII] Духом, становится носителем Духа, его осуществленным «образом», в котором нет ничего, что идет не от Духа[IX], который «зачат и рожден», не запятнанный дурной субъективностью[X]. Это означает, что между Идеей и иррациональной стихией осуществляется великое примирение[XI], основанное на *взаимном приятии и проникновении.*

В образах «прекрасного искусства» ни чувственный элемент, ни духовная сущность не представляют из себя чего-то внешнего и самостоятельного[XII]: чувственное не есть «только оболочка»[XIII] духа; оно не только «соответствует»[XIV] или «соразмерно»[XV] ему; нет, оно «проникнуто»[XVI] спекулятивным содержанием, оно «совершенно усвоено» им[XVII], так, что даже «случайность» конечного

I Ср.: Aesth. I. 51, 102, 109.

II Aesth. I. 51.

III Aesth. I. 51.

IV Ср.: Glaub. 7; Aesth. I. 150.

V Aesth. I. 211.

VI Aesth. I. 52, 115.

VII «der reine Leib der inneren Schönheit»: Glaub. 7.

VIII «verklären»: Enc. III. 441; Aesth. I. 204, 205.

IX Enc. III. 441; Aesth. I. 110, 195.

X «von subjektiver Besonderheit... und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren»...: Enc. III. 443.

XI «versöhnt»; ср.: Aesth. I. 91, 115; Enc. III. 443.

XII Aesth. I. 68.

XIII «blosse Hülle»: Aesth. I. 67—68.

XIV «entsprechen»: Aesth. I. 92—93, 94, 103.

XV «gemäss»: Aesth. I. 93, 196, 199, 201. Ср.: Aesth. III. 128.

XVI «durchdrungen»: Aesth. I. 18.

XVII «vollständig angeeignet»: Aesth. I. 107.

мира оказывается одухотворенной и сохраненной, ибо образу искусства присуща «видимость ненарочной случайности»[I]. «Материя» становится «адекватною»[II] Духу; она вся через Дух: *его* «выражение»[III], *его* «излучение»[IV], *его* «манифестация»[V]. Подобно тому как глаз есть «седалище души» и вся душа целиком светится из его глубины, так искусство «делает каждый свой образ тысячеглазым Аргусом[79] так, чтобы внутренняя душа и духовность» сияла из каждого «пункта» его поверхности[VI]; и притом *вся — отовсюду*[VII]. Тогда между Духом и чувственностью возникает единство[VIII]: обе стороны врабатываются[IX], врастают[X] одна в другую; гармония[XI], согласие[XII], созвучие[XIII] их превращаются в интимную[XIV] и неразрывную[XV], неразличимую[XVI] сращенность, в «завершенное взаимопроникновение»[XVII], в растворенность[XVIII] и поглощенность[XIX]. Возникает спекулятивное тождество чувственного-индивидуального и сверхчувственного-всеобщего: «Всеобщее настолько же приобретает через единичность конкретное существование, насколько субъективность единичного и особенного лишь во Всеобщем

I Aesth. I. 150.
II Aesth. I. 200; Aesth. III. 129.
III Enc. III. 445.
IV «Scheinen»: Aesth. I. 144.
V Aesth. I. 107.
VI Aesth. I. 197. Ср.: Aesth. II. 384, 392—396.
VII Aesth. I. 197.
VIII «Eins sein», «Einheit», «Ineinsbildung»: Aesth. I. 53, 82, 94, 103.
IX «ineinander gearbeitet»: Aesth. I. 94.
X «ineinander verwachten»: Aesth. I. 68.
XI «Harmonie»: Aesth. I. 200.
XII «Zusammenstimmung»: Aesth. I. 149, 199—200.
XIII «Einklang»: Aesth. I. 201.
XIV «Innigkeit»: Aesth. 94, 203.
XV «trennungslos»: Aesth. I. 232.
XVI Aesth. I. 185.
XVII «vollendete Durchdringung»: Aesth. I. 149: ср.: 188.
XVIII «Verschmolzensein»: Aesth. I. 103.
XIX «Verschlungen»: Aesth. I. 201.

находит непоколебимую базу и подлинное содержание для своей действительности»[I]. Всеобщее, поглощая единичность, вносит в нее свою высшую спекулятивную согласованность[II] и превращает чувственный образ в тотальность[III]; и обратно — чувственный образ дает Всеобщности адекватное осуществление и индивидуально определенное бытие[IV].

В этом высшем *спекулятивном симбиозе* «истинный образ» истинен потому, что «истинна выраженная им Идея»[V]; чувственное освящено сиянием Идеи[VI] и являет собою «триумф сосредоточенной в себе свободы»[VII]. Вот откуда проистекает та высшая удовлетворенность[VIII] и освобожденность[IX], которая присуща созданиям «прекрасного искусства». Образы его полны блаженного покоя[X], светлого радования[XI], самодовлеющей[XII] законченности[XIII]. «Идеальный образ искусства стоит перед нами, как некий блаженный Бог»[XIV], *внутренне свободный во внешнем бытии*[XV], без заботы об ином[XVI], чувственно-духовный; он есть осуществленная в мире красота[XVII], «абсолютная Идея»[XVIII].

[I] Aesth. I. 231, 232, 185; Ср.: Aesth. II. 9, 333; Aesth. III. 249.
[II] Aesth. I. 199—200.
[III] Ср.: Aesth. I. 302.
[IV] Ср.: Aesth. I. 252—313.
[V] Aesth. I. 97.
[VI] Ср.: «Sinnliches Scheinen der Idee»: Aesth. I. 144.
[VII] Aesth. I. 202.
[VIII] «Befriedigung»: Enc. III. 446; Aesth. I. 202; Aesth. II. 129, 137.
[IX] «Befreiung»: Enc. III. 446; Aesth. I. 65.
[X] «Selige Ruhe»: Aesth. I. 204, 202, 203; Aesth. II. 76.
[XI] «Heiterkeit»: Aesth. I. 202, 203.
[XII] «Sichselbstgenügen»: Aesth. I. 202. Ср.: Aesth. II. 297; Aesth. II. 91. 58.
[XIII] «Beschlossenheit»: Aesth. I. 202.
[XIV] «Wie ein seliger Gott»: Aesth. I. 202.
[XV] Aesth. I. 218.
[XVI] Ср.: Aesth. I. 218.
[XVII] Ср.: Aesth. I. 107.
[XVIII] Aesth. I. 120.

И все же, несмотря на то, что искусство есть сонм действительных «образов» Божества на земле, оно *не* есть *высший* способ[I] жизни, свойственный Духу. Самая форма существования, противоположная мысли[II], получает ограничивающее значение: Понятие живет здесь *не в виде* понятия[III], оно отчуждено от своей настоящей атмосферы[IV] в сторону чувственного и внешнего гораздо более даже, чем, например, в религии[V]. В прекрасном искусстве Божество *предает себя образному и созерцательному существованию,* оно облекается в конечную и преходящую ткань, в видимые и осязаемые облики, оно творит себя как *овеществленную* духовность, т. е. не в истинном своем элементе[VI]. Именно поэтому осуществленная красота остается примиряющей срединой, сочетающей в себе *обе* стихии, хотя и по закону *высшей.*

Религия, основанная на откровении, есть последняя ступень действительности, сотканная органически из Разума и неразумной стихии. Она есть высшая ступень в ряду «образований» потому, что она не только созревает, но и, созрев, пребывает в элементе «внутреннего», в элементе «познающего созерцания», являясь вовне лишь в стадии исповедующего культа.

В качестве действующего «образа» религия включает в себя, с одной стороны, неразумные состояния: душа, религиозно обращенная к Богу, *чувствует* и *ощущает* Его[VII]. Вне чувства нет религии[VIII]; но именно поэтому религия всегда причастна *эмпирической душевности*: ибо чувство остается субъективным, случайным и неразумным по природе своей.

I «Weise»: Log. III. 328; ср. о спекулятивном «ранге» искусства: Aesth. I. 14, 93, 94, 102, 123, 124, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 201, 225, 226 и др.

II Ср.: Aesth. 117.

III Aesth. I. 8, 51, 51, 34, 201.

IV Aesth. I. 18.

V Ph. G. 39.

VI Aesth. I. 103, 104; ср.: 186.

VII См. главу третью.

VIII «Die Religion muss gefühlt werden, muss im Gefühl sein, sonst ist sie nicht Religion»: Beweise. 317.

Однако в религии откровения субъективное и неразумное чувствование приемлет в себя *подлинную силу Божию*. Это есть *истинная* религия, и поэтому она состоит в действительном раскрытии Богом своей природы человеку. Бог есть Дух, а *откровение* есть самая сущность, самый *смысл* (Sinn) духовности[I]. Это означает, что «*Бог есть* и дает себя» именно «в отношении своем к человеку»[II]. Со стороны Божества нет и не может быть препятствий[III] к тому, чтобы в человеке состоялось богопознание, ибо к самой сущности Божией принадлежит то, чтобы *быть в элементе сознания и познания*; сознание же принадлежит только человеку[IV], и потому Бог может открыть себя только ему, который есть «дух»[V].

Нелепо и чудовищно было бы приписывать Богу опасливое, ревнивое скрывание от человека своей благодатной природы. По преданию, еще в Афинах был закон, по которому человек, не позволивший другому зажечь свой огонь об его огонь, присуждался к смертной казни[VI]. Даже физическому свету и пламени свойственно сообщаться, распространяться и предаваться «инобытию», не теряя своей природы и не умаляясь в своей силе; тем более свойственно природе Духа пребывать верным себе и не искажаться в откровении, даруемом человеку[VII]. Все это можеть быть ясно и нефилософскому сознанию. Дух Божий свободен от всякой ревности и зависти[VIII]. Зависть есть отношение *одного субъекта к другому*; это есть враждебность *лишенного к обладающему*, нелюбовное, отъединенное противостояние существа, страдающего от своей скудости. И вот все это мертво в жизни Божией и неприложимо к единой и единственной, всеобъемлющей субстанции. Бог есть бытие не

I Enc. III. 447.

II Beweise. 328. Курсив принадлежит Гегелю.

III «Von Seiten Gottes kann... nichts im Wege stehen»: Beweise. 330.

IV Ср.: напр., Beweise. 300, 318.

V Ср.: Beweise. 330 и др.

VI Beweise. 329.

VII Beweise. 329—330.

VIII «Gott nicht neidisch ist»: Beweise. 329, 330. Ср.: Enc. III. 447.

скудное и не ограниченное, но богатейшая тотальность. Он не «противостоит» ничему и не пребывает в отъединении; напротив, он во всем видит и знает только себя, имеет дело только с собою и даже «инобытие» свое, созданное им самим, он возвращает к себе властным зовом и творческим, побеждающим усилием. Самое откровение, исходящее от него, приемлется им же самим: Бог есть субъект, открывающий себя; и Бог есть субъект, восприемлющий *под видом человеческого существа* свое откровение[I]. Откровение есть *Божие самопознание,* т. е. *сознание им себя в человеческой душе*[II].

Это означает, что человеческая душа, переживая религию откровения, исполнена присутствия Божия. Религия есть жизнь, и «только жизнью может быть постигнут и вмещен Бог»[III]; ибо Бог есть сама жизнь. Но тайна откровения состоит в том, что когда человек живет душою «в Боге», то это сам Бог живет *в его душе* и *его душою.* Истинная «вера в Божественность возможна только тогда, если в самом верующем есть Божественное»[IV], ибо «только модификация Божества может познать его»[V]. «В каждом человеке» есть этот «свет и эта жизнь»; и душа его не только освещается этим светом наподобие «темного тела, несущего на себе лишь чужое сияние», но загорается сама и горит своим собственным огнем[VI]. И этот огонь есть сама жизнь, сама «любовь»[VII], само Божество, ибо Божество есть всепроникающая сила любви[VIII]. Бог живет действительно в душе человека, так, как лоза присутствует в ветвях своих[IX], так, как Всеобщее входит в свои единичности; и сам пробуждает в душе человека веру и восхождение[X] к богопознанию.

I См. главы третью и восьмую.
II См.: Enc. III. 448 и др.
III Nohl. 318.
IV Nohl. 313.
V Nohl. 313.
VI Nohl. 313.
VII Nohl. 391.
VIII Ср.: Log. III. 39—40; Nohl. 391.
IX Nohl. 391, 314. Ср.: Prop. 203.
X Beweise. 356.

И все же, несмотря на это спекулятивное тождество «чувствующей души» с Богом, религия откровения остается в сфере *действительности* и не входит в пределы *чистой реальности*. Религия есть «образ» действительности, соединяющий в себе подлинное бытие Божие и *эмпирически-иррациональную форму его жизни*. Религия есть жизнь Бога в *субъективности*[I] *чувствующей души*; правда, «естественное чувство сердца» оказывается здесь «связанным» и подчиненным «свободному Духу»[II], но сущность Божества высказывается ею все же *на небожественном языке «людей»*[III]. Поэтому даже в откровенной религии душа живет *воистину* и живет *истиною*, но живет *неистинно*. Правда, религия откровения и философия имеют одно и то же содержание[IV]; правда, религия как «достоверная уверенность»[V], как сознание «объективного содержания истины»[VI] несет в себе элементы знания[VII], нуждается в мысли[VIII], ведет к философскому познанию[IX]; но истинный переход ее от чувства и «сердца»[X] к мысли делает ее уже *философией*: только для мысли «содержание религиозного ощущения не есть чувственное созерцание и чувственное представление»[XI].

Так, в «образах мира» открывается возможность примирения между обеими стихиями, возможность их взаимного проникновения, их конкретного симбиоза, слагающегося по закону Понятия. Чувственно-эмпирическое настолько пропитывается жизнью Понятия, что вступает

I Enc. III. 440.

II Hinr. 296.

III Enc. I. XXI.

IV Ср.: Phän. 419, 509; Log. III. 328; Enc. I. XXI, 3; Enc. III. 429, 430, 438, 446, 453; Recht. 333; Briefe. II. 77; Prop. 203, 205.

V Enc. III. 441; Beweise. 335.

VI Ср.: Enc. III. 429, 441; Recht. 333; Hinr. 299; Briefe. II. 75—77.

VII Nohl. 289; Diff. 185; Glaub. 103; Phän. 419, 509, 511; Enc. III. 440; Beweise. 311, 324; Prop. 203.

VIII Enc. I. 5, 14, 35, 107; Enc. III. 117—118, 359, 366; Beweise. 324, 373; Beweise. C. 482.

IX Phän. 512, 578; Beweise. 297; Prop. 203.

X Enc. III. 117—118.

XI Beweise. 301.

с ним в органическое тождество. Следуя голосу предмета, Гегель вынужден был признать, что Дух может стать вещью и внести в нее закон своей жизни и что Дух может овладеть неразумными силами души и раскрыть *в них* и *для них* свою божественную природу. «Образы мира» являют обе стихии не «рядом», но *одну в другой*. Так, образ красоты не есть «сумма» или «агрегат» чувственного и сверхчувственного; нет, это есть *овеществившая себя Идея*, или *Дух сущий, во образе вещи*. Образ «души, принявшей откровение», осуществляет не «схождение», или «соприкосновение», или «общение» Бога и души: нет, это есть *самооблечение Бога в чувствующую душу* или *созерцание душою своей божественной природы*. Душа, приемлющая откровение, есть *божественная душа*.

Таков был дух Христа. Иисус явил чувству и чувственному созерцанию осуществление того процесса, в котором слагается весь путь Божий в его целом[I]: Разум стал плотию и принял чувственно-эмпирическое, индивидуально-человеческое обличие; он осуществил в этой субъективной душе самоосознание своей божественности и, отринув в телесной смерти своей («негации») форму конечного и личного бытия, растворился во Всеобщность Духа, проникающего и одухотворящего жизнь религиозной общины, церкви[II]. Христос, этот «единичный человек, в виде которого открылась абсолютная сущность», свершил на себе все «движение чувственного бытия»[III]. Он осуществил собою «непосредственное» и «чувственное существование абсолютно-конкретного»[IV], и мир созерцал в нем «единство божественной и человеческой природы»[V]. Религиозная сущность христианской

[I] Ср. метафизическое истолкование троичности: Enc. II. 22—24 (Z); Enc. III. 449—450; Rel. II. 181—288.

[II] См.: Phän, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 577, 583, 584, 585, 587, 589, 590, 592.

[III] Phän. 573.

[IV] Enc. III. 450. Ср.: Aesth. II. 142, 145, 151.

[V] Phän. 570. Замечательно, что в своей первой работе, посвященной христианству («Das Leben Iesu»: Nohl. 73—136), Гегель пытался исключить метафизический и мистический элемент в понимании личности Христа, и уже через несколько лет он убедился в недостаточности чисто моральной концепции.

религии как религии «абсолютной»[I] определяется именно благою вестью об осуществимости «органического тождества» человека и Бога; это «евангелие» было явлено не словом только, но реальным осуществлением, actu, и притом в форме, доступной земному зрению.

Раскрыть это откровение в разумной форме, адекватной самому открывающемуся Разуму, и утвердить божественную *сущность* того, что обычно называют «миром», но что следует называть «*действительным* миром», стало задачей философии.

И разрешая эту задачу, философия слагает учение о *троякой «реальности» Идеи.* Понятие как таковое *однажды* уже тождественно с реальностью[II]; оно само по себе есть *живая творческая сила,* единственное живое, само творчество, абсолютная сила[III]; его присутствие равносильно бытию и реальности; его отсутствие означает объективное ничтожество. *Вторично* Понятие сообщает себе «реальность» в «Логике начала», предвечно раскрывая свою сущность в непосредственном самомышлении и восходя к исчерпывающему категориальному богатству; оно становится абсолютной Идеей[IV]. И вот в *третий раз* Понятие приобретает «объективную реальность», срастаясь воедино с иррациональною стихией. Элемент чувственного инобытия получает значение некоторой «объективности»[V], в которую вработывается «субъективность» Духа; или значение некоторой внешней «реальности»[VI], которою овладевает внутренняя «идеальность» Понятия. Оказывается, что сфера «действительности» реальнее, чем сфера предвечной «логической реальности»; что Идея, создавшая себя *до мира,* не есть еще «истинная» и «настоящая» Идея, что *истинная Идея* возникает лишь в результате *третьей реализации: сращения Понятия с иррациональным быванием*[VII]. *Абсолютная Идея*

[I] Phän. 569; Rel. II. 181— 288.

[II] См. главу четвертую.

[III] См. главу восьмую.

[IV] См. главу девятую.

[V] См., напр.: Enc. I. 45; Aesth. I. 121, 144, 150.

[VI] См., напр.: Recht. 148; Aesth. I. 138, 148, 149.

[VII] Ср.: Recht. 20, 22, 22 (Z), 66, 78; особенно Recht. 132, 366; Aesth. I. 138, 185 и др.

восстает, таким образом, из *органического сращения Разума с неразумною чувственностью*. Иррациональная стихия является *необходимым* для Духа и обогащающим его ингредиентом: *реализация Духа состоит в постепенном усвоении ее, в сращении, побеждающем ее беззаконие, но приемлющем ее качество*.

Такова окончательная и самая глубокая попытка Гегеля изобразить «переход» Абсолютного к относительному. Эта попытка приводит его к *процессуализации* их соотношения, и отсюда вся философия его получает тот характер *историзма*, который может считаться общепризнанным. Однако историзм Гегеля получает свой истинный характер не от временной последовательности *безразумных* и случайных эмпирических обстоятельств; и не от сопоставления *полуразумных*, двоящихся явлений; но от *спекулятивно-необходимого и закономерного восхождения разумных «образов мира»*. Историзм Гегеля определяется восходящим рядом побед разума «на земле». Эта история есть сверхвременная, *метафизическая история*; она повествует о *теогоническом процессе в космосе*, и последовательность событий, о которой она говорит, остается всегда *спекулятивной* последовательностью *духовных* событий: она изображает всевозможные формы *органического сращения двух стихий* и их *симбиоза по закону Понятия*.

Последовательность эта определяется началом *свободы*; свобода является высшим мерилом и критерием всех мировых «образов». И в этом учении о мире как процессе самоосвобождения Божия обнаруживается, что человек с его волею и его нравственностью сосредоточивает в себе гордиев узел и кризис спекулятивного пантеизма[1].

[1] См. второй том: «Учение о смысле человеческой жизни».

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ДОБАВЛЕНИЯ

1. ПРОИЗВЕДЕНИЯ ГЕГЕЛЯ

Развивая и обосновывая такое истолкование философии Гегеля, которое не пользуется общим признанием, я считал необходимым относиться с особым вниманием к текстуальному подтверждению каждой характеристики и, по возможности, пользоваться подлинными выражениями самого философа. Метод внимательного чтения и тщательного собирания материала, давший столь плодотворные результаты в комментарии Файхингера к «Критике Чистого Разума», представлялся мне необходимым в применении к Гегелю, и результаты произведенной мною работы даны в подстрочных примечаниях. К сожалению, условия печатного издания не позволили мне заменить всюду сухие цифры страниц живыми и подлинными словами оригинала или хотя бы указать при каждой странице имевшуюся в виду строчку.

Способ цитирования следующий. Имеется в виду основное издание полного собрания сочинений Гегеля: «Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollstandige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet, D. F. Förster. Verlag von Duncker und Humblot. Berlin, 1832—1845». Издание это разделяется на 18 томов, распределенных в 21 книге. К этому присоединяется 19-й том в двух книгах, содержащий переписку Гегеля: «Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Karl Hegel. In zwei Teilen. Verlag von Duncker und Humblot. Leipzig. 1887». Далее имеется в виду том, изданный Ноолем: «Hegels Theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausgegeben von Dr. Herman Nohl. Verlag von Mohr (Siebeck). Tübingen, 1907». В это издание вошли все отрывки, напечатанные у Розенкранца под заглавием «Fragmente zur Kritik der Theologie aus der Tübinger Periode»

(S. 462—469), «Fragmente theologischer Studien» (S. 490—514) и под заглавием «Begriff der Positivität der Religion 1800» (S. 532—537). Имеются в виду также два трактата, напечатанные впервые Моллатом и затем целиком изданные Лассоном: «Die Verfassung Deutschlands» и «System der Sittlichkeit». Ввиду того, что Моллат, согласно его собственному простодушному признанию (ср.: «Kritik der Verfassung Deutschlands». S. VI), не придавал особенного значения «верности первоисточнику» (urkundliche Genauigkeit) и не стеснялся «попросту исправлять погрешности против смысла», встречавшиеся им в рукописи Гегеля; а также ввиду того, что второй трактат он издал не целиком, я цитирую обе работы по изданию Лассона: «Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Georg Lasson. Phil. Bibliothek. Bd. 144. Verlag von Felix Meiner. Leipzig, 1913. S. 3—149, 419—503». Лассон приводит и отрывок «Ueber die neuesten innern Verhältnisse Württembergs», относящийся к 1798 году. Имеются в виду также все отрывки, стихотворения и документы, сообщенные Розенкранцем в его «Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz. Verlag von Duncker und Humblot. Berlin, 1844»; в частности: «Hegels Tagebuch aus der Gymnasialzeit» (S. 431—448), «Arbeiten aus der Gymnasialzeit» (S. 448—461), «Thesen der Dissertation pro candidatura examinis consistorialis 1793» (S. 469—470), «Reisetagebuch Hegels durch die Berner Oberalpen 1796» (S. 470—490), «Fragmente historischer Studien» (S. 515—532), стихотворения (S. 78—80, 83—84, 84—85, 260—262, 359, 420), небольшой отрывок о тюрьме (S. 85—86), «Thesen zur Habilitations disputation am 27 August 1801» (S. 156—159), «Aphorismen aus der lenenser und Berliner Periode» (S. 537—560), и небольшая запись на Дрезденской выставке (S. 351—352). Наконец, в «Hegel-Archiv, herausgegeben von Georg Lasson Band I Heft 1 und 2» напечатаны «Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität», 13 неизданных писем Гегеля и 6 неизданных отрывков.

Исторические отрывки 1790—1800 годов, опущенные Розенкранцем, «Kritik von Kants Tugend- und Rechtslehre»

и «Kommentar zu Stewarts Staatswirtschaft», остались мне неизвестными. По-видимому, они находились в бумагах Розенкранца вместе со многими другими рукописями Гегеля; позднее эти рукописи перешли во владение Арнольда Генте, который увез их в Сан-Франциско, где они, по-видимому, и погибли во время землетрясения 1906 года.

В текстах полного собрания сочинений, носящих авторское имя Гегеля, *не все* принадлежит действительно его перу.

Так, во-первых, помещенная Михелетом в первом томе статья под заглавием «Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt», перепечатанная из «Kritisches Journal der Philosophie», не принадлежит Гегелю, что явствует не только из ее духа и стиля, но также из curriculum vitae[80], составленного в 1804 году для веймарского министерства самим Гегелем и совсем не упоминающего об этой статье (см. предисловие Нооля к «Hegels Theologische Jugendschriften». S. VIII—IX). В литературе имеется также открытое заявление самого Шеллинга, сделанное им в письме к Вейссе от 31 октября 1838 г.: «Es ist darin kein Buchstabe von H. (sic), jener hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen». Ср.: C. Michelet. «Schelling und Hegel oder Beweis der Echtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältnis» etc. S. 6—7. Все соображения Михелета, приведенные им в этой полемической брошюре, не представляются сколько-нибудь убедительными.

Точно так же неправильно приписывается Гегелю рецензия «Ueber Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Erster Band» etc., составленная Фр. фон Мейером и напечатанная им в № 50 «Heidelbergische Jahrbücher der Literatur» за 1813 год. Эта рецензия была включена в 16-й том Полного собрания сочинений Гегеля вследствие недостаточной осведомленности редакторов этого тома Фёрстера и Боумана.

Наконец, не могут быть признаны строго аутентичными все те добавления (Zusatze), которые были включены учениками Гегеля в его «Энциклопедию» и «Философию Права». Текст этих добавлений составлен по большей части на основании записей, сделанных раз-

личными учениками Гегеля в разные годы на его лекциях. Педагогическая и экспликативная задача лекций; устное изложение с его часто неточными и случайными оборотами и выражениями; неустойчивый и не всегда достаточно высокий уровень понимания у записывавших, — все это делает эти добавления мало надежным источником. К тому же сами составители добавлений то признаются, что выбор слов (Auswahl der Worte) принадлежит не Гегелю, а редактору (см. предисловие Ганса к «Grundlinien der Philosophie des Rechts». Bd. VIII. S. XVI); то прямо заявляют, что не стремились к «дипломатической точности» и не стеснялись пополнять дефекты по собственной памяти: «aus seiner Erinnerung zu vervollständigen» (см. предисловие фон Хеннинга к «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften». Erster Theil. Bd. VI. S. VI—VII). Ввиду этого я пользовался этими добавлениями с большою осторожностью, а добавления к первому тому «Энциклопедии», составленные фон Хеннингом, прямо исключил из цитации. Что тексты фон Хеннинга не заслуживают доверия, можно усмотреть хотя бы из добавления к § 151 «Энциклопедии», где в определении Бога вместо «Subjekt» поставлено «Person»; пункт раздора между правыми и левыми гегелианцами получает в этом совершенно не аутентическое освещение. Всюду, где я привожу в сносках текст добавлений, я обозначаю это знаком (Z).

Отсутствие такой критической строгости у издателей заставляет относиться с осторожностью и ко всем лекционно изложенным и обработанным частям учения. Нельзя не подивиться на недостаток критического и литературно-философского такта у тех учеников Гегеля, которые не сочли нужным выделить в лекционных курсах оригинальное и аутентическое от собственных дополнений и привнесений, тем более что в их распоряжении были оригинальные рукописи Гегеля, по которым он говорил с кафедры (ср.: предисловия к томам IX, с. XX; X, с. VII; XI, с. V; XIII, с. VI).

Необходимо, впрочем, иметь в виду, что лекции по «Философии истории» (том IX) имеют в этом отношении преимущество: во-первых, страницы 1—73 принад-

лежат перу самого Гегеля (рукопись 1830 года); во-вторых, издатель этого тома Эдуард Ганс относился с большею осторожностью к своему делу (ср.: Vorrede. S. XVIII—XIX). Однако и он, к сожалению, не отделил оригинального текста от лекционных записей и добавлений.

Из лекций по философии религии (тома XI и XII) перу Гегеля принадлежат только «Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes» (Band. XII. Anhang. S. 291—449) и «Kritik der Kantischen Kritik der Beweise für das Dasein Gottes» (Bd. XII. Einschaltung. S. 368—394). Ср.: Bd. XI. Vorrede. S. VII. Эти лекции по зрелости мысли и простоте изложения принадлежат к самым замечательным произведениям Гегеля и дают вместе с гениально-глубокомысленными теологическими трактатами, опубликованными Ноолем, подлинный материал для суждения о воззрениях Гегеля на сущность религии.

В подстрочных ссылках мною приняты следующие условные обозначения (произведения указываются почти всегда в хронологическом порядке, в котором, поскольку он может считаться спорным, я следую Розенкранцу).

Произведения	Год	Знак
1. Все произведения, напеч<атанные> у Розенкранца, кроме особо выделенных	—	Ros.
2. Theologische Jugendschriften herausg<egeben> von Nohl	1790—1800	Nohl.
3. System der Sittlichkeit herausg<egeben> von Lasson	около 1800	Lass. II.
4. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Opera Bd. I	1801	Diff.
5. Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum. Opera Bd. XVI	1801	Diss.
6. Ueber das Wesen der philos. Kritik etc. Opera Bd. XVI	1802	Krit.
7. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme etc. Opera Bd. XVI	1802	Krug.

8.	Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie etc. Opera Bd. XVI.	1802	Skept.
9.	Glauben und Wissen. Opera Bd. I	1802	Glaub.
10.	Ueber die wissenchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Opera Bd. I	1802—1803	W. Beh.
11.	Aphorismen aus der Jenenser Periode. Rosenkranz. S. 537—555	1801—1806	Aphor. I.
12.	Die Verfassung Deutschlands herausgegeben von Lasson	1806—1808	Lass. I.
13.	Phänomenologie des Geistes. Opera Bd. II	1807	Phän.
14.	Philosophische Propädeutik. Opera Bd. XVIII	1808—1811	Prop.
15.	Fünf Gymnasial-Reden, gehalten zu Nürnberg. Opera Bd. XVI	1809—1815	Gymn.
16.	Aus einem Briefe Hegels an Niethammer. Opera Bd. XVII	1812	Niet.
17.	Wissenschaft der Logik. Opera Bd. III	1812—1816	Log. I.
18.	Wissenschaft der Logik. Opera Bd. IV	1812—1816	Log. II.
19.	Wissenschaft der Logik. Opera Bd. V	1812—1816	Log. III.
20.	An den königlich preussischen Regierungsrat und Prof. F. v. Raumer. Opera Bd. XVII	1816	Raum.
21.	Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Die Logik. Opera Bd. VI	1817—1827—1830	Enc. I.
22.	Encyklopädie etc. Naturphilosophie Opera Bd. VII. Erste Abtheilung	1817—1827—1830	Enc. II.
23.	Encyklopädie etc. Die Philosophie des Geistes. Opera Bd. VII. Zweite Abtheilung	1817—1827—1830	Enc. III.
24.	Ueber Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Dritter Band. Opera Bd. XVII	1817	Jac.

25.	Beurteilung der im Druck... Landstände... Würtemberg. Opera Bd. XVI	1817	Würt.
26.	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Opera Bd. XIII	1805—1831	Gesch. Ph. I.
27.	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Opera Bd. XIV	1805—1831	Gesch. Ph. II.
28.	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Opera Bd. XV	1805—1831	Gesch. Ph. III.
29.	Aphorismen aus der Berliner Periode. Rosenkranz. S. 555—560	1818—1831	Aphor. II.
30.	Grundlinien der Philosophie des Rechts etc. Opera Bd. VIII	1820—1821	Recht.
31.	Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Opera Bd. XI	1821—1831	Rel. I.
32.	Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Opera Bd. XII	1821—1831	Rel. II.
33.	Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie. Opera Bd. XVII	1822	Hinr.
34.	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Opera Bd. IX	1822—1830	Ph. G.
35.	Vorlesungen über die Aesthetik. Opera Bd. X. Abth. 1	1823—1829	Aesth. I.
36.	Vorlesungen über die Aesthetik. Opera Bd. X. Abth. 2	1823—1829	Aesth. II.
37.	Vorlesungen über die Aesthetik. Opera Bd. X. Abth. 3	1823—1829	Aesth. III.
38.	Wer denkt abstrakt? Opera Bd. XVII	между 1825 и 1831	Abs.
39.	Rezension der Schrift: «Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita» etc. Opera Bd. XVI	1827	Bhag.
40.	Ueber Solgers nachgelassene Schriften etc. Opera Bd. XVI	1828 г.	Solg.
41.	Ueber Hamann's Schriften. Opera Bd. XVII	1828 г.	Ham.
42.	Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Opera Bd. XII	1828—1829	Beweise.

43.	Ausführung des teleologischen Beweises etc. Opera Bd. XII	1831	Beweise. A.
44.	Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises etc. Opera Bd. XII	1827	Beweise. B.
45.	Ansführung des ontologischen Beweises. Opera Bd. XII	1831	Beweise. C.
46.	Ueber «Aphorismen über Nichtwissen... von K. F. G... I.» Opera Bd. XVII	1829	Gösch.
47.	Rezension der Schriften: «1... 2... 3... 4... 5...» etc. Opera Bd. XVII	1829	5 Rec.
48.	Drei lateinische Reden etc. Opera Bd. XVII	1829—1830	3 lat.
49.	Ueber: «Der Idealrealismus... Ohlert». Opera Bd. XVII	1831	Ohl.
50.	Rezension der Schrift... von J. Görres. Opera Bd. XVII	1831	Gör.
51.	Ueber die englische Reform-Bill. Opera Bd. XVII	1831	Engl.
52.	Briefe von und an Hegel. Opera Bd. XIX. Abth. 1	—	Briefe. I.
53.	Briefe von und an Hegel. Opera Bd. XIX. Abth. 2	—	Briefe. II.

Произведения Гегеля, не вошедшие в этот подробный список, мною не цитируются.

2. ЛИТЕРАТУРА О ГЕГЕЛЕ

«Ein grosser Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu explizieren»[81].

Hegel. Aphor. II. S. 555.

Настоящий литературный обзор, к сожалению, далеко не полон. В библиотеках Парижа, Берлина и Геттингена мне удалось собрать гораздо более полный состав суждений о философии Гегеля. Собранные материалы были задержаны войною за границей и ныне мне

пришлось ограничиться книгохранилищем Московского университета. Вот почему я не упоминаю здесь о многих значительных или, во всяком случае, заслуживающих внимания произведениях, посвященных Гегелю: здесь нет ни Бахмана, ни Вейссе, ни Ульрици, ни Бруно Бауэра, ни Стерлинга, ни Вэры, ни Спавенты; я не мог использовать ни многочисленных журнальных статей, ни новейших опытов, посвященных моему предмету и кратко охарактеризованных мною в заметке «О возрождении гегелианства» («Русская мысль» за 1912 год). Весь собранный ныне материал суждений разбит мною по главам, и каждое утверждение сопровождено кратким отзывом, для которого содержание соответствующей главы служит как бы большею посылкою.

Глава первая. О принципиальном различии между конкретным-эмпирическим и конкретным-спекулятивным в литературе можно найти очень мало. Большинство писателей употребляет термин «конкретного» в неопределенном смысле «жизненной действительности». Интересны такие ошибки, как у Вундта; по Гегелю, «die sinnliche, empirische Welt ist die einzig wirkliche Welt»[82] («Einleitung in die Philosophie». S. 330) и за панлогизмом его скрыта «eine rückhaltslose Anerkennung der empirischen Wirklichkeit»[83] (Ibidem). В отвержение конкретного-эмпирического никак не может поверить и Роджерс («Введение в философию». С. 99, 102, 107). Даже у Виндельбанда («Die Blutezeit der Deutschen Philosophie». S. 313) можно найти допущение, что Гегель признавал бытие мира в том виде, каким он «sich vor unserer empirischen Erkenntniss darstellt»[84]. Напротив, еще Экснер отмечал у Гегеля некоторое «презрение к опыту» («Die Psychologie der Hegelschen Schule». 1842. S. 112); а принципиальное расхождение спекулятивного пути с эмпирическим было отмечено и во французской литературе (A. Lebre. «Crise actuelle de la philosophie allemande. Revue des deux Mondes». 1843). Hermann был прав, сопоставляя отношение Гегеля к чувственному миру с отношением Платона («Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart». S. 50—51), а позднее Эдуард фон Гартман со своею обычною тонкостью отмечал, что конкретное-эмпириче-

ское есть в глазах Гегеля не более чем «falscher, trügerischer Schein»[85] («Geschichte der Metaphysik. Zweiter Teil». S. 218), который не представляет ни интереса, ни подлинности («Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus». S. 284). Лучше всех выразил это Anton Springer: чувственный мир дает лишь «Trübungen»; необходимо еще «im Vorzimmer des Systems ihre Erbärmlichkeit sich zu Gewissen führen»[86] («Die Hegelsche Geschichtsanschauung». 1848. S. 9).

Глава вторая. Гегель отчасти сам виноват в том, что позднейшая критика недостаточно отличала абстрактное-формальное от абстрактного-спекулятивного: он анализировал это понятие только в его первом значении, не поднимаясь к роду («абстрактное как таковое») и не устанавливая специфических различий. Это не дает, однако, никаких оснований для смешения «рассудка» с «разумом». Совершенно не прав Роджерс, утверждая, что «сам Гегель никогда не потрудился определить точно... чем его воззрение отличается от того, которое усвоил себе так называемый здравый рассудок» («Введение в философию». С. 98, 99, 114). На самом деле Гегель никогда не призывал «всецело погрузиться в абстракции» (Льюис. «История философии». С. 614) и, с другой стороны, никогда не отождествлял «le mal», «la diremtion» и «le deuxième moment de la méthode»[87] (Ott. «Hegel et la philosophie allemande». P. 127). Смутно различает два абстрактных Wallace, когда, с одной стороны, говорит: «the attribute is forcibly withdrawn from its context and made an independent entity in the mind»[88] («Prolegomena to the study ot Hegel's philosophy». P. 292), а с другой стороны: «An abstract notion is one withdrawn from everything that naturally goes along with it, and enters into its constitution»[89] (Ibidem. P. 304). В смысле отрыва части от целого толкует абстрагирование и Andrew Seth: «Abstraction, as Hegel uses the term, is the tendency to take the parts of anything out of relation to the whole, and to substantiate them in that character as *res completae*»[90] («The development from Kant to Hegel». P. 83). В русской литературе установилась традиция истолковывать Гегеля как сторонника «отвлеченного понятия»; к этому скло-

няются, по-видимому, Вл. Соловьев, кн. С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин и кн. Е. Н. Трубецкой, который возводит эту традицию через славянофилов к Шеллингу («Миросозерцание В. С. Соловьева». Т. I. С. 54—55, 57). Это не мешает Вл. Соловьеву («Философия Гегеля». Прил. к книге Кэрда. С. 283—284) и Л. М. Лопатину («Положительные задачи философии». Т. I. С. 387) правильно определять отношение самого Гегеля к «рассудку». Верно отличает «мысль» Гегеля от рассудочной абстракции Paulsen («Einleitung in die Philosophie». S. 318). Превосходно ставит весь этот вопрос Lask («Fichtes Idealismus und die Geschichte, besonders. S. 57—58). Исчерпывающе определяет отношение спекулятивного понятия к рассудочному E. von Hartmann: «Wie bei Homer die Sprache der Götter zu der der Menschen»[91] («Gesch. der Metaphysik». II. S. 231).

Глава третья. Феноменологический анализ Гегелева философского акта не осуществлен в литературе. Обыкновенно две стороны этого дела — спекулятивное ви́дение и критический анализ раскалываются и не соединяются; те, кто видят *вместе* с Гегелем, видят только *так*; они как бы плывут за ним по его течению (Розенкранц, Михелет, Куно Фишер)[1]; те же, которые подходят к нему *критически,* оставаясь на своей и притом более обычной точке зрения и сохраняя по большей части верность «формальной» логике, знают Гегеля *только извне* и разлагают тот способ ви́дения, который им самим чужд и ими не пережит (Фриз, Бахман, Гербарт, Тренделенбург, Гайм, Экснер и другие). Первые если сами и *видят,* то не могут *объяснить*; вторые, если *объясняют,* то объясняют то, чего *сами не видели.* Между гегелианцами и их противниками возникает пропасть, понимание утрачивается, философское общение вырождается в нагромождение недоразумений и критическое взаимопопирание, а дело понимания не выигрывает от этого. В наиболее благоприятных условиях стоят или «левые» гегелианцы, как Фейербах, проделавшие сами

[1] О слепоте «правых» гегелианцев ср. в кн. С. Н. Трубецкого. Предисловие к книге Кэрда, с. XXX.

переход от гегелианства к более обычной точке зрения, или же такие интуитивно одаренные мыслители, как Эдуард фон Гартман и Дильтей.

Именно необычайностью структуры Гегелева акта объясняются диаметральные оценки его философии. С одной стороны, Целлер признает, что учение Гегеля есть «die vollkommenste Form des deutschen Idealismus, die reifste Frucht der Entwicklung»[92] («Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz». S. 775); и Willm говорит, что Гегель «est à la fois le plus subtil et le plus profond des philosophes modernes»[93] («Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'a Hegel». T. III. P. 383). Виндельбанд отмечает строгость Гегеля к себе и враждебное отношение его ко всякому «гениальному философствованию»; это «величайший после Аристотеля и Канта логик в истории»; «eine durch und durch sachliche Persönlichkeit»[94]; мыслитель, в котором «waltete siegreich der wahrhaft philosophische Geist»[95] (Blutezeit. S. 303, 308, 322, 332, 314). Но наряду с этим литература полна сердитыми и даже злобными отзывами об этом великом философе. Одни говорят о его «Begriffsphantasmen und scholastischen Sophismen»[96] (Noack. «Schelling und die Philosophie der Romantik». Th. II. S. 409, 412); другие сердятся на его «berauschender Phrasen Getümmel»[97] (Hermann. «Hegel...» etc. S. 2); третьи жалуются на «vernichtende Langeweile und ein alles Denken negierender Kopfschmerz»[98] (Kahle. «Darstellung und Critik der Hegelschen Rechtsphilosophie». S. 115); а Джемс, не опасаясь упрека за вульгарность и пошлость, сопоставляет подлинные выражения Гегеля с записанным бормотанием человека, опьяненного ad hoc закисью азота («Зависимость веры от воли и другие опыты». С. 338—342). Есть и такие, которые сравнивают Гегеля с «римским папою» (Блунчли. «История госуд. права». С. 491) или с оракулом (Der Gedanke. Berlin, 1861. S. 185, 187, 188, 189, 190). Льюис идет еще дальше и называет Гегеля «ненормальным», «сумасшедшим честолюбцем», уверяя при этом, что учение его — это «тот же скептицизм Юма» («История философии». С. 618, 619, 623); а Шопенгауэр превосходит своею бранью все, известное в истории философии, уверяя,

что Гегель не более, чем «plumper, geistloser Scharlatan»[99] («Die beiden Grundprobleme der Ethik». Brockhaus, 1881. S. 147. XVIII—XXX).

Неспособность или нежелание усвоить акт Гегеля имеет в этих разногласиях решающее значение. Еще в 1842 году Экснер высказал пожелание, чтобы кто-нибудь написал «eine Psychologie des Hegelschen Denkens, des Hegelschen Bewusstseins»[100] («Die Psychologie...» etc. S. 26); потребность в этом понятна, ибо, как говорит Роджерс, «философствование Гегеля» слишком разрушительно для наших обычных умственных привычек» («Введение». С. 122). Вне этого его учение действительно может остаться для нас «a sealed mystery»[101] (Wallace. «Prolegomena». P. 8), и никто не поверит в «трезвость духа», присущую Гегелю (Noack. «Schelling...» etc. Th. I. S. 418).

Что философия Гегеля покоится на известном внутреннем опыте, признают Windelband («Bluthezeit». S. 315) и Chlebik (ср. «denkende Erfahrung»[102]; «Die Philosophie des Bewussten nach Hegel und Michelet». S. 14): особенно ясно оговаривает это Лосский («Обоснование интуитивизма». С. 159). Участие в этом опыте интуиции, созерцания справедливо отмечают Фалькенберг («История новой философии». С. 408—409) и Иодль («anschauende Erkenntniss»[103]; «История этики». Ч. II. С. 124). Lask прямо говорит об «intellectus intuitivus»[104] («Fichtes Idealismus». S. 57). Feuerlein точно определяет: в логике — «anschauendes Denken»[105], в конкретных науках — «denkendes Anschauen»[106] («Ueber die cultur-geschichtliche Bedeutung Hegels. Historische Zeitschrift». 1870. IV. S. 331). В русской литературе независимое от шеллингианской традиции воззрение высказывает П. И. Новгородцев: «на место абстрактных определений ставилось конкретное созерцание» («Кант и Гегель». С. 190). Вл. Соловьев отказывает Гегелю в интуиции («Философия Гегеля». С. 280—284, 298). Особенно определенно высказывается Л. М. Лопатин: Гегель «желал совсем игнорировать созерцание» («Полож. задачи». Т. I. С. 367).

Природу этого опыта Rosenkranz видит в отвлечении от субъективности и подъятии ее «zum reinen, reflexionslosen Gefass des Begriffs»[107] («Hegels Leben». S. 323).

Гиляров-Платонов полагает, что ни «уничтожить индивидуальное лицо», ни «расстаться» с ним невозможно, и протестует против этой затеи от лица «людей здравомыслящих» («Онтология Гегеля». «Вопр. философии и психологии». Кн. 8, с. 18—19; кн. 10, с. 29—30). Сверхсубъективный характер спекулятивного мышления признают Кэрд («Гегель». С. 178—179) и кн. С. Н. Трубецкой («Основания идеализма». Соч. Т. II. С. 184). Ерузалем напрасно упрощает вопрос, сводя все к «умственному воспроизведению самого развития понятий» («Введение в философию». С. 166). Гораздо тоньше описывают это состояние Janet et Séailles: «s'abandonner au mouvement dialectique de la pensée»[108] («Histoire de la philosophie». P. 161). E. von Hartmann определяет еще лучше: «das individuelle Bewusstsein schaut passiv dem Schauspiel zu, das der aktive und produktive Geist vor ihm aufführt»[109] («Geschichte». S. 218). Хорошо у Rehmke: «diesem Gange der Selbstbewegung der Idee denkend nachgehen»[110] («Grundriss der Geschichte der Philosophie». S. 281) и у Seth: «The true speculative method consists in allowing this function free play... It must be looked in the face»[111] («Development». P. 74).

Результат спекулятивного самоотречения изображается в литературе различно. Виндельбанд со своей обычной ясностью говорит об «Evidenz der immanenten Sachlichkeit»[112] («Erneuerung des Hegelianismus». S. 12). Хорошо у Тренделенбурга: мышление становится «schöpferisch wie das Göttliche und insofern ist es das Göttliche Denken selbst»[113] («Zur Geschichte von Hegels Logik. Neue Jenaische Allg. Literatur-Zeitung». 1842. № 97. S. 406). Так же понимает и Willm: «elle est la pensée divine elle même»[114] («Histoire...» etc. P. 317). Михелет приравнивает философское мышление восприятию откровения Божественного («Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie». S. 241), а Springer сопоставляет движение понятия с греческой мистерией («Die Hegelsche...» etc. S. 8).

Напротив, кн. С. Н. Трубецкой продолжает и здесь говорить о «нашей», человеческой мысли (Соч. т. II. С. 334, 335, 336, 339), а Вл. Соловьев не усматривает в таком мышлении даже никакого содержания («Кризис

западной философии». 1874. С. 116); при этом он странным образом отождествляет «понятие» с «самым актом понимания» «т. е. с этой моей мыслью» и в результате этого совсем утрачивает доступ к Гегелю («Кризис...». С. 54, 109). Другие, напротив, приписывают Гегелю обожествление собственной эмпирической личности и тем выдают предел своего философского проникновения; так у Janet et Séailles: «Dieu c'est Hegel»[115] («Histoire...» etc. P. 877, 771), или у М. М. Рубинштейна: «Гегель хотел быть абсолютным духом» («Логические основы системы Гегеля и конец истории». «Вопр. философии и психологии». Кн. 80. С. 759). Романтическое гениальничанье усматривал у Гегеля, по-видимому, Haym («Hegel und seine Zeit». S. 185), который не видел тождества между мышлением и созерцанием и тем, до известной степени, обесценивал свою тонкую и подчас блестящую критику (ср. S. 104, 173, 193, 244).

Глава четвертая. Гегель предполагает в дальнейшем, что его читатель действительно осуществил акт спекулятивного самоотречения и увидел тот предмет, который открывается «спекулятивно-прозревшему» взору. Поэтому он уверен, что его утверждения будут восприниматься адекватно, в созерцательно-оправданном виде и встречать глубоко серьезное отношение. И тогда «все увидят», что мысль есть нечто объективное, реальное, что она есть *сама* реальность и *единственная* реальность. Отсутствие такого созерцательного «оправдания» внесет, конечно, целую систему недоразумений.

Геффдинг превосходно описывает состоявшееся изменение так: «когда мы мыслим бытие, то бытие мыслит в нас; в нашем мышлении бьет пульс самого бытия, причем сохраняется ритм, повсюду ему свойственный» («История новейшей философии». С. 149, 150). Онтологический характер категориального движения признает и Noël («La Logique...» etc. P. 18): субъективному духу открывается доступ к вещи в себе: «la véritée definitive reside dans le nouméne»[116] (Ibidem. P. 152). Hinkel характеризует «reines Denken» как «Urbasis der Welt»[117] («Die spekulative Analysis des Begriffs Geist...» etc. 1840. S. 42). Hermann называет Гегеля «ein Dramatiker des objektiven

Gedankeninhalts oder des geistigen Wesens der Dinge selbst»[118]; это учение есть «Idealrealismus» («Hegel...» etc. S. 39, 49, 50).

Напротив, целый ряд писателей пытается понять это состояние гносеологически. Так, еще Тренделенбург усматривает здесь «nur eine Geschichte der Subjektiven Erkenntniss»[119] («Logische Untersuchungen». S. 92, 94—95) и притом толкует «чистое мышление» Гегеля как противоположное «образному и нечистому» («Zur Geschichte...» etc. S. 409). Роджерс уверяет, что Гегель совсем не «признает реальность одной чистой мысли» («Введение. С. 109), а Льюис пытается свести учение Гегеля к тому, что «наши мысли» суть «реальность предметов» («История философии. С. 618). Недостаточною представляется формула кн. С. Н. Трубецкого: «без мысли и вне мысли ничто не мыслимо» (Соч. Т. II. С. 184). Нельзя согласиться и с Л. М. Лопатиным, когда он пишет: «абсолютная идея Гегеля — только мысль, только отвлечение разума» («Полож. задачи». Т. I. С. 360); «только отвлечение рассудка» (С. 361). Willm не доводит дело до конца, рисуя его так: «ma pensée... est la reproduction fidéle de la pensée, qui a produit l'univers»[120] («Histoire...». IV. P. 152), а Ott превращает учение Гегеля в какой-то крайний релятивизм; «l'idée, c'est le rapport», «lui même»; «Hegel... fait du monde un jeu de rapports»[121] («Hegel...» etc. P. 66—67). Hermann также останавливается на «Einstimmigkeit»[122] между мышлением и бытием («Hegel...» etc. S. 35, 36).

О сближении Гегеля с Аристотелем можно найти у многих, например, у Тренделенбурга, Гайма, Гейдера (Heyder. «Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik erlangen». 1845); у Паульсена, Сета и других.

Глава пятая. Идес «всеобщего» не удалось привлечь к себе особенного внимания в литературе. Очень хорошо, хотя совсем коротко формулирует проблему Эд. фон Гартман; Гегель «verachtet die allgemeine Vorstellung, durch Abstraktion vom Besonderen entstanden, als hohlen und leeren Schemen und Schatten»[123]; понятие есть «das sich selbst Spezifizierende konkret Allgemeine»[124] («Geschichte...» etc. S. 231). Lask с проницательностью отмечает, что

всеобщее есть, по Гегелю, «ein reales Ganzes»[125] и что Гегель признает «Identität von Umfang und Inhalt»[126] («Fichtes Idealismus». S. 58, 61). Hermann («Hegel...» etc. S. 294) и Вл. Соловьев («Кризис...» С. 99) указывают на сродство между «понятием» Гегеля и схоластическими «сущностями». Willm не совсем определительно различает между «simplement commun» и «le général véritable, l'universel»[127] («Histoire...». IV. P. 187). Такая же недоговоренность остается у Куно Фишера («Geschichte der neueren Philosophie». Bd. VIII. Th. 1. S. 530). Михелет («Entwicklungsgeschichte...» etc. S. 273) и Штааль («Geschichte der Rechtsphilosophie». S. 425) признают «единство» всеобщего и особенного, но *содержательного тождества* между ними не усматривают. Noël совсем не оценил значения категории Всеобщего в философии Гегеля («La Logique...» etc. P. 89—90), а Гейер напрасно пытается приписать Гегелю воззрение, что «единичное есть ничто» («Краткий очерк истории философии права». С. 101). Наиболее грубую ошибку делает Ott: «Pour Hegel le mot de généralité ou d'universalité ne se rapporte jamais à la relation du tout et des parties»[128] («Hegel...» etc. P. 73): интересно, что тот же автор тонко через несколько страниц разъясняет термин «Urteil» в смысле «un partage primitif», а термин «Begriff» в смысле «Une idée complète»[129] (Ibidem. P. 79, 90).

Глава шестая. Можно считать, что время переоценки значения диалектического метода в философии Гегеля окончательно миновало. Когда еще в 1835 году Вейссе характеризовал эту систему словами «gediegene Trefflichkeit der Methode» и «trostlose Kahlheit ihrer Resultate»[130] («Grundzüge der Metaphysik. Vorrede»), то это было естественно; диалектическое «развитие» понятия вначале прямо ослепляло умы. Но уже тогда положение дел скрывало в себе некий внутренний юмор; по замечанию Виндельбанда («Blutezeit...». S. 313), тому же Вейссе удалось изобразить «den sachlichen Gehalt» гегелева учения «ohne die Methode», и притом так, что «der Gegenstand dabei zu vieler Erstaunen nicht nur nichts verlor, sondern oft noch gewann»[131]. Конечно, и позднее можно было встретить в литературе такую же слепую переоценку диалек-

тики, например, у Штааля: «das dialektische Gesetz nämlich ist der alleinige Inhalt des Systems»[132] («Geschichte...» etc. S. 455; ср. S. 442) или в наше время у М. М. Рубинштейна, полагающего, что «диалектическое» является в учении Гегеля критерием всякой «ценности» («Логические основы...» etc. S. 734, 749).

Незабываемою заслугою Тренделенбурга является критически обоснованный призыв сбросить «das falsche Staunen vor dem dialektischen Methodismus»[133] («Zur Geschichte...» etc. S. 414). К общим отрицательным выводам Тренделенбурга, предуказанным еще Шопенгауэром, вскоре присоединились Kopp, H. Ritter, E. Reinhold, Strümpel, а потом Stahl, Wirth и даже Weisse (Ср.: Trendelenburg. «Die Logische Frage in Hegels System». «Neue Jen. All. Utter. Zeitung». 1843. № 45, 46, 47): а позднее Ueberweg принципиализировал это течение своей прекрасной формулой, гласящей, что учение Гегеля надо критиковать «durch scharf festzuhaltende Unterschiede»[134] («Grundriss der Geschichte der Philosophie». Bd. II. Th. III. 49 Anm). Chalibacus («Historische Entwicklung der speculativen Philosophie». 1837) еще ранее иронизировал над «болезнью сочленений», которою поражена философия Гегеля, а Kahle развивал этот образ так: «Unmethode, nach welcher er» (Hegel) «der gesunden Vernunft die Glieder erst entzweibricht, um sie schief zu heilen, und wieder sie zerbricht, um sie wieder ungrade zusammenzurechnen...»[135] («Darstellung...» etc. S. 110). Позднее отрицательные отзывы в литературе становятся частыми (ср., напр.: Bluntschli. «История гос. права...» etc. 486 или у «Feuerlein ueber die culturgeschichtliche...» etc. S. 314 и т. д.). Тонкий анализ Мак-Таггарта и Эд. фон Гартмана завершает это дело. Гартман прямо говорит об «absurde dialektische Methode»; ее «einfruchtbares, eintoniges Geklapper» ведет к тому, что «bei keinem einzigen Schritt der Hegelschen Logik ist mehr geleistet, als eine geschickte oder ungeschickte Sophistik»[136] («Geschichte...» etc. S. 212, 236).

Критика Тренделенбурга, конечно, не во всем убедительна; так, он напрасно толкует Гегеля рассудочно и превращает его метафизику в простую логику (ср.: Alexis Schmidt. «Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre

von Seiten der Philosophie und Theologie». S. 110—127, 161—213); напрасно изображает «движение» понятия в созерцательно-пространственном смысле («Logische Untersuchungen». I. S. 38—42, 47, 108 и др.); напрасно упускает из вида, что Гегель *сознательно* вышел из формальных противоречий в сферу реальных противоположностей (ср. Barth. «Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer». S. 6). И тем не менее критическая заслуга Тренделенбурга несомненна, и гнев Габлера, укорявшего его за «убийственную свирепость», психологически понятен (ср.: Trendelenburg. «Die Logische Frage...» etc. S. 186).

То обстоятельство, что диалектика Гегеля имеет не чисто логический, но, может быть, именно *органический* характер, было несколько раз отмечено в литературе. Так, еще Stahl писал, что диалектический метод найден «nicht auf logischem Wege»[137] («Geschichte...» etc. S. 427). Куно Фишер сближал Гегеля в этом отношении с Гераклитом, Николаем Кузанским и Джордано Бруно («Geschichte...» etc. Bd. VIII. Th. 1. S. 497). Mc. Taggart указывает: «There is only development, the rendering explicit what was implicit, the growth of the seed to the plant»[138] («The Changes of method in Hegel's dialectics». Mind, 1892. P. 70, 71); а Гартман настойчиво подчеркивает «das immanent Unlogische der dialektischen Idee Hegels»[139] («Neukantianismus...» etc. S. 308).

Об отношении Гегеля к *закону противоречия* мнения расходятся. Многие оказываются некомпетентными в этом вопросе, потому что, идя по стопам Гегеля, смешивают закон противоречия с законом тождества (так у Michelet. «Entwicklungsgeschichte...» etc. 267; у Гилярова-Платонова. «Онтология» etc. ст. первая. С. 23). Вл. Соловьев верит, будто Гегелю удалось отвергнуть закон противоречия, и полагает даже, что философ застраховался этим от «внутренних противоречий» («Кризис...» etc. 55). Напротив, Льюис («История...» etc. С. 614, 616), Hermann («Hegel...» etc. S. 268) и Noël («La Logique...» etc. S. 15) думают, что Гегелю действительно удается мыслить логически-противоречивые содержания. Зато Willm правильно отмечает, что Гегель сам рас-

суждает не иначе, как по законам обычной логики («Histoire...» Bd. IV. S. 314).

Геффдинг («История...» etc. С. 151) и Роджерс («Введение». С. 121) напрасно пытаются истолковать диалектический процесс субъективистически, как если бы все сводилось к «произвольным» изменениям «в области наших идей». Напротив, кн. С. Н. Трубецкой (Соч. II. С. 337) и Кэрд («Гегель...» С. 155, 158) открыто признают *объективный* характер диалектического процесса; и в этом они вполне правы. Zeller также указывает на «objektive Bewegung des Begriffs»[140] («Geschichte...» etc. S. 781). Л. М. Лопатин превосходно отмечает у Гегеля «принципиальное отсутствие различия между субъективным и объективным диалектическим процессом («Полож. задачи...». I. С. 383). Михелет формулирует самое существенное: «der göttliche Gedanke ergeht sich für sich selbst in dem philosophischen Subjekte, als seinem Substrate; und diese objektive Bewegung der Sache selbst, der wir nur zuzusehen haben, ist die Methode der Hegelschen Philosophie»[141] (Op. cit. S. 243). Розенкранц сообщает, что в венских лекциях 1806 года Гегель сам характеризовал диалектическое движение Понятия как «Lebenslauf Gottes»[142] («Hegels Leben». S. 192).

Глава седьмая. Природа «спекулятивной конкретности» остается почти не выясненной в литературе. Большая часть писателей говорит о «конкретном» как о чем-то само собой понятном и не нуждающемся в дальнейших пояснениях. Так обстоит дело даже у Эд. фон Гартмана: может быть, именно поэтому он протестует против того, что «der positive Zweck des Logischen, den es rein aus sich selbst erzeugen soll, bleibt unklar bei Hegel»[143] («Neukantianismus...» etc. S. 268). Несколько глухо говорит Розенкранц über «das Concrete im engeren Sinn» («Hegels Leben...» S. 287): также Lask: «das Metaphysisch-Konkrete»[144] («Fichtes Idealismus...» etc. S. 63). Кэрд определеннее указывает на то, что «идея есть органическое единство всех других категорий», но почему-то не характеризует этого состояния термином *конкретности* (ср.: Гегель. С. 183, 43, 47, 157, 164, 190, 191, 227, 228, 229). П. И. Новгородцев правильно пользуется терми-

ном «конкретности» в смысле «полноты определений» («Кант и Гегель». С. 201, 202); однако этим еще не затрагивается вопрос о характере их внутренней связи.

Целый ряд писателей связывают идею конкретного с высшими ступенями процесса. Так обстоит у Ибервега («Geschichte...». Th. III. Bd. II. S. 55): также у Ласка («Fichtes Idealismus. S. 62); у Miraglia: «procedere dall'astratto al concreto»[145] («I principii fonda-mentali dei diversi sistemi di filosofia del Diritto. S. 85). Wallace определяет: «the same selfidentical thought is set forth from its initial narrowness and poverty on to its final amplitude and wealth of differences»[146] («Prolegomena...» P. 380).

Истинное положение дел верно предчувствует Noël: «La synthèse est l'unité de la these et de l'antithèse, mais une unité qui preexiste à ses éléments et en certain sens contient plus qu'eux»[147] («La Logique...» etc. P. 16). К сожалению, автор не развивает эту концепцию. Правильно отмечает Геффдинг: богатейшее понятие «содержит в себе предыдущее» («История etc. С. 150). Kahle иронически и негодующе дает совершенно верное определение, отождествляя «объективную всеобщность» с «конкретной тотальностью» («Darstellung...» etc. S. 12. Anm. 28 и 30). Столь же мимоходом дает верное определение и Wallace: «A concrete notion is a notion in its totality, looking before and after, connected indissolubly with others: a unity of elements, a meeting-point of opposites»[148] («Prolegomena...». P. 304).

Наряду с этим литература содержит также немало недоразумений. Еще Тренделенбург усматривал в логике Гегеля «не мощное единство конкретного, но плоскую одинаковость абстракции»; это становится понятным, если принять во внимание, что под «конкретностью» автор разумеет богатство *мирового* содержания («Logische Untersuchungen». I. S. 66, 94—95, 108). Ту же ошибку повторяет и Haym («Hegel...» etc. S. 237, 289, 290, 315, 319, 322, 324, 409, 410, 428, 429). Определенно смешивает «конкретное-эмпирическое» с «конкретным-спекулятивным» Гиляров-Платонов («Онтология...» etc., статья 1. 3). Полнейшую пустоту усматривает в логике Гегеля Ott: «Dieu et l'univers, c'est le rien, déterminé par une

série de non»[149] («Hegel...» etc. S. 112; ср.: 72). Не прав Fester, утверждая, что у Гегеля развивается только форма, но не содержание («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie». S. 272). Нельзя согласиться с Л. М. Лопатиным, когда он говорит, что у Гегеля «более конкретные» определения суть «более частные» («Положит. задачи...» I. С. 345). Ehrenberg считает возможным свести конкретность понятия к его «определенности» и «единственности» («Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer. 1911. S. 38). Интересная книга J. Hutcheson Sarling «The secret of Hegel» известна мне, к сожалению, только из вторых рук и по журнальным рецензиям.

Глава восьмая. Учение Гегеля о божественности понятия настолько необычно и при неадекватности созерцания настолько невообразимо и непонятно, что мало кто из комментаторов соглашается серьезно отнестись к нему или тем более раскрыть его систематически. Именно поэтому в учении о Боге communis opinio doctorum[150] заставляет себя ожидать и доселе.

Так, по вопросу о «субъектности» Божества разногласия существуют со времени разделения гегелианства на «правую» и «левую». Классически разрешал эту проблему Розенкранц: Божество, по Гегелю, не есть «Person», т. е. «Beschränktheit, räumlich-zeitliche Endlichkeit»[151], но есть творческая «субъективность» и в смысле нераздельной цельности — «in-dividuum» («Hegels Leben...» S. 206, 401). В пользу такого же понимания высказывался и Эрдман старший: «der allgemeine Geist, dieses grosse Individuum»[152] («Grundriss der Geschichte der Philosophie». Bd. II. S. 597). Куно Фишер признавал, что Абсолютное есть Субъект в том смысле, что оно «Selbstunterscheidung», «Selbsttätigkeit»[153] («Geschichte...» Bd. VIII. Th. 1. S. 291); или иначе: «selbstbewusste Vernunft oder Geist»[154] (Ibidem. S. 305); «Selbstverwirklichung des Begriffs» (S. 292); «moralische Weltordnung» als «Liebe»[155] (S. 293). Столь же верно формулирует и Гартман: «Begriff, das eine absolute Subjekt des logischdialektischen Prozesses»[156] («Geschichte...» etc. S. 241, 245). Хорошо и у Seth: «the determination of the Absolute as Subject or Spirit; «a process of self-creation»[157] («Development...» etc. P. 68, 78).

Склоняясь в этом вопросе скорее к левым гегелианцам, Л. М. Лопатин отказывается видеть в Субстанции некое живое «существо» («Полож. задачи...» Т. I. С. 358). Аналогичное воззрение особенно настойчиво развивает Stahl: разум есть «substantielles Denken ohne denkendes Subjekt», «unpersonlicher Weltgeist», «Subjektloses Denken», «Traumwelt»... noch ohne einem Träumenden»[158] («Geschichte...» etc. S. 415, 424, 433, 456). Гейер отказывает Абсолютному даже в «деятельности» («Краткий очерк...» etc. С. 100).

По вопросу о «пантеизме» у Гегеля в литературе существует также немало разногласий. Большая группа писателей определенно признает Гегеля пантеистом; хотя и не все сходятся в основаниях для такой характеристики. Ближе всех к истине те, кто говорит о логическом пантеизме, или *панлогизме*. Например, у кн. С. Н. Трубецкого мы читаем: «есть ли вообще на свете что-нибудь, кроме логики? По Гегелю, строго говоря, следовало бы отвечать решительным нет» (Соч. Т. II. С. 340). По мнению П. И. Новгородцева, Гегель видит в логике «самое существо абсолютного духа»; «наука» есть сущность духа, «то царство, которое он создает по самой своей природе» («Кант и Гегель». 200, 199). Паульсен характеризует философию Гегеля как «logischer Pantheismus»[159] («Einleitung...» etc. S. 317). К этому же воззрению примыкают Janet et Séailles: «c'est le panlogisme»[160] («Histoire». S. 161, 877, 878) и другие (см. во втором томе примечания к 22-й главе). Блуичли (Op. cit. S. 493) и Градовский («Политическая философия Гегеля». «Журн. Мин. Нар. Просв.» 1870. Июль. С. 42) говорят о «пантеизме» Гегеля без дальнейших определений. Willm совершенно верно характеризует учение Гегеля как «panthéisme idealiste»[161], согласно которому Бог не есть «l'ensemble des choses finies»[162] («Histoire...» IV. S. 326).

В противоположность этому вдумчивому подходу другие комментаторы приписывают Гегелю именно тот вульгарный «пантеизм», который он отвергал под именем «Allesgötterei». Вундт непонятным образом приписывает Гегелю и «панлогизм», и грубый эмпирический космизм: «die sinnliche, empirische Welt ist die wirkliche

Welt»[163] («Einleitung...» etc. S. 328, 330). Ott полагает, что Гегель вместе с Шеллингом исповедовал «l'identité de Dieu et de toutes choses»[164] и в довершение «le fatalisme»[165] («Hegel...» etc. S. 65). Stahl высказывается особенно определенно: «Gott ist das All, die ganze erfüllte Welt, wie sie ist»[166] : согласно этому, старания Гегеля направлены к тому, чтобы «die Welt in ihr selbst ohne Gott begreiflich zu machen»[167] («Geschichte...» etc. S. 415, 424). Неверно излагая § 50 и § 537 «Энциклопедии», Stahl уверяет при этом, что Гегель сам настойчиво защищался от упрека в пантеизме (Ibidem. S. 464—465). Неосторожные формулы дают далее Hinkel («Specul. Analysis...» etc. S. 107) и Иодль: «сила Божия есть все и вся» («История этики. Т. II. С. 124). Гегель не раз открыто и недвусмысленно причислял Спинозу и себя к истинным пантеистам, т. е. к акосмистам. Поэтому не прав Lask, утверждая, что Гегель избегал и избег «метафизического акосмизма» (Op. cit. S. 60). Не прав также Гартман, когда говорит: «Spinozas Monismus teilt er, aber nicht seinen Akosmismus»[168] («Geschichte...» etc. S. 207). Точно так же напрасно Michelet отрицает пантеизм Гегеля на том основании, что в его философии категория «целого-части» не есть высшая (Op. cit. S. 270); а Noël на том основании, что Гегель «приравнивает» Бога не миру, а разуму («La Logique...» etc. P. 141, 146). Наконец Lebre объявляет, что система Гегеля «avec son vêtement sacerdotal et la pompe réligieuse de sa parole, n'est... qu'un athéisme emphatique»[169] («Crise...» etc. S. 15).

Глава девятая. Несмотря на все старания Гегеля показать *подлинность и содержательность* созерцаемой им реальности, целый ряд писателей жалуется на формальность и пустоту его Логики. Резче всех это выражено у Вл. Соловьева: он сводит учение Гегеля к тому, что «формы нашего мышления суть истинно сущее», и, далее, договаривается до того, что Милль и Гегель суть одинаково формалисты в Логике, но только один признает «первенство» за «логическими понятиями», а другой за «чувственными состояниями сознания» (Соч. I. С. 127; ср.: С. 99, 128, 129). Пустоту первого «Sein» признает и Гиляров-Платонов: это «ничто», о коем и

«сказать нечего» («Онтология...» etc. ст. I. С. 12). К этому пониманию приближается и Hermann: Логика есть не более, «als eine erweiterte Kategorienlehre»[170] («Hegel...» etc. С. 29, 199 и др.). Напротив, Эрдман старший подчеркивает то, что Логика рассматривает совсем не только «die Form des Realen», но и «das wahrhaft und einzig Wirkliche»[171] («Grundriss...» etc. S. 601).

Haym превосходно, но не исчерпывающе определяет Логику Гегеля как учение о «вещи в себе» («Hegel...» etc. S. 295); *религиозное* значение ее остается невскрытым. Wallace напрасно пытается свести это религиозное содержание Логики к тому, что она дает «only a phantom Deity — the bare possibility of a God or of absolute reality»[172] («Prolegomena...» P. 380, 381). Noël гораздо ближе к истине, когда сводит «le contenu entier de la Logique» к démonstration dialectique» de «l'existence de Dieu»[173] («La Logique...» etc. P. 99). Поэтому совершенно прав П. И. Новгородцев, когда говорит о «пантеистическом значении Логики» («Кант и Гегель...» С. 203). Превосходно описывает содержание Логики Розенкранц: это есть спекулятивная теология («Hegels Leben». S. 286).

Связь между Логикой и «конкретными» сферами вызывает еще более разногласий. Кэрд напрасно уверяет, что Гегель «просто» рассматривал категории сами по себе прежде, чем применить их к объектам («Гегель...» 182). Еще большее искажение допускает Фалькенберг: «Логика рассматривает идею в абстрактном элементе мышления, лишь так, как она мыслится, а не так, как она созерцается» («История..,» etc. С. 411). Соотношение между Логикой и конкретными сферами Вл. Соловьев сводит к «логическому приоритету» (Соч. Т. I. С. 110, 111), а Janet сравнивает с отношением «плана» к «городу» (Janet et Séailles. «Histoire...» etc. S. 546). Вундт окончательно упрощает всю проблему, усматривая здесь «eine Klassifikation der Gesamtheit der Wissenschaften»[174] («Einleitung...» S. 53); при таком понимании от философии Гегеля не остается ничего.

Интересно сообщение Розенкранца о том, что в лекциях 1806 года Гегель сам называл Идею «die Nacht des Göttlichen Mysteriums, aus dessen ungetrübter Dichtheit die

Natur und der Bewusste Geist zum Bestehen für sich freigelassen würden»[175] («Hegels Leben...» S. 192). Тем не менее Zeller колеблется в признании здесь мистико-исторического оттенка («Gechichte...» etc. S. 792—793); Noël прямо отрицает его («La Logique...» etc. P. 133—134); а Michelet утверждает, что Гегель имел в виду исключительную и полную имманентность Божества миру и духу (Op. cit. S. 243—256, 282—283, 303, 304).

Некоторые писатели указывают на то, что Логика что-то «отображает» или «построяет»; почти никто не хочет серьезно поверить, что, по Гегелю, Логика есть *сама реальность*: подлинно присутствующее Божество. Тренделенбург думает, что категории Логики построяют конкретную-эмпирическую вещь («Zur Geschichte...» etc. S. 411). Henkel принимает ее за «Abbild des Lebens» («Speculative Analysis...» etc. S. 55); Ehrenberg за «Abbild des Selbstbewusstseins»[176] («Parteiung...» etc. S. 9); Геффдинг за «основу бытия» («История...» etc. 152); и т. д.

Hermann делает иную ошибку, истолковывая категориальный ряд Логики как *временный*, раскрывающийся «zu einem Nacheinander», «nach einer einzigen Dimension, der der Zeit»[177] («Hegel...» etc. S. 306). Напротив, Куно Фишер совершенно правильно усматривает, что категории «sind alle zugleich, also Zeitlos oder ewig»[178] («Geschichte...» etc. Bd. VIII. Th I. S. 444).

Двукратное появление Логики в начале теогонического процесса и в конце его отмечают Stahl («Geschichte...» etc. S. 415—416) и Чичерин («История политических учений». Т. IV. С. 577—578). Понятно, что о *знании* может быть речь только применительно к Логике конца. Однако Франк считает возможным утверждать, что Гегель отождествлял «абсолютное со знанием как таковым» («Предмет познания...» С. 502, 503).

К сопряжению различных частей Логики с отдельными сферами подходит только Noël («La Logique...» etc. P. 22): но, к сожалению, неуверенно и неопределительно.

Глава десятая. Высказываясь по вопросу о «выведении» или «обнаружении» эмпирического мира из глубины Идеи, отдельные мыслители не удовлетворяются прикровенно-мистическими описаниями Гегеля. Геффдинг

называет этот переход «одним из труднейших пунктов Гегелева метода» и вслед за тем сводит дело к «устранению абстракции» и «возвращению к данным опыта» («История...» etc. С. 152). Rehmke указывает осторожнее, что определение природы как «Idee im Anderssein» есть лишь «ein neues Räthselwort»[179] («Grundriss...» etc. S. 283). Lask характеризует Гегеля как «эманатиста»: «die empirische Wirklichkeit, als Ausfluss seines» (des Begriffs) überwirklichen Wesens»[180] («Fichtes Idealismus...» S. 25, 56, 60—61); однако на мистической стороне этого события и он не останавливается. Превосходно излагается эта дедукция у Куно Фишера, имеющего в виду еще франкфуртские работы Гегеля: абсолютное бытие есть абсолютный дух; т. е. самопознание; т. е. саморазличение; т. е. самоудвоение (ср.: «Geschichte...» Bd. VIII. Th I. S. 53).

Рационалистическую мечту Гегеля о том, что природа не искажает Понятия, Noack характеризует так: Гегель предпосылает «das reale Kunstwerk des Universums, den schönen lebendigen Kosmos»[181] («Schelling...» etc. Bd. I. S. 425). Lask также отмечает у Гегеля «Verlangen nach absoluter Begreiflichkeit alles Einzelnen»[182] (Op. cit. S. 62). Mc Taggart пишет: «in the universe is realised the whole of reason, and nothing but reason»[183] («Mind...» 1892. S. 205). Alexis Schmidt выражает то же самое не совсем точным гносеологическим оборотом: «Die Natur hat für Hegel nur sofern Werth und Bedeutung, als der Gedanke sich darin erkennt»[184] («Beleuchtung...» etc. S. 120).

Однако еще Эрдман старший отмечал, что Гегель «сердился» на природу за ее иррациональность («Grundriss...» etc. S. 601). Janet et Séailles верно констатируют, что l'idée «dans la nature ne trouve qu'une expression imparfaite, inadéquate»[185] («Histoire...» S. 741). Wallace также признает «the inevitable imperfection of reality» («Prolegomena...» etc. 477). Exner иронически замечает: «Es ist gewiss eine originelle Wendung den Gegenstanden es zur Last zu legen, wenn die Begriffe des Denkens auf sie nicht passen wollen»[186] («Die Psychologie...» etc. S. 70—71). В связи с этим надо признать, что то уважительное отношение к эмпирическим наукам, которое Розенкранц приписывает Гегелю («Hegels Leben...» 153), появилось у него лишь в более

позднюю эпоху. Отвращение к иррациональному было у Гегеля так велико, что доводило его до своеобразной слепоты; поэтому утверждение Ласка, что ни одна философия не была так далека от «Verkennung der Irrationalität»[187], как философия Гегеля, следует признать сильно преувеличенным (Op. cit. S. 67). Ott делает другую ошибку, уверяя, что мир превратился у Гегеля в эмпирический хаос, или, что то же (?), в отвлеченную пустоту: «l'etre abstrait», «le néant», «un mouvement de va et vient dans le vide»; «il n'est pas question ici de but, de prévision, d'harmonie»[188] («Hegel...» etc. S. 130). Это, несомненно, одно из самых курьезных недоразумений из всех, которые существуют в литературе о Гегеле.

Глава одиннадцатая. Может быть, ни одно понятие в философии Гегеля не вызвало стольких недоразумений, как понятие «действительности». Большинство писателей не обращало внимания на то своеобразное и глубокое значение, которое вкладывалось Гегелем в этот термин, и в результате этого термин истолковывался в обычном, повседневном смысле, а полемика утрачивала всякий смысл.

В таком псевдополемическом искажении повинен прежде всего Haym, доходивший до утверждения, что Гегель исповедовал разумность *эмпирической* действительности («Hegel...» etc. S. 368). Rosenkranz был совершенно прав, замечая, что Гайм толкует слово о «разумности действительного» «ganz in dem vulgaren Sinn einer Vergötterung des gemeinen empirischen Daseins, als eine Taufformel der Restauration...»[189] («Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym». S. 45). Тонкую и убедительную защиту Гегеля дает П. И. Новгородцев («Кант и Гегель...» С. 29—42). Напротив, Блунчли движется по стопам Гайма и усматривает в учении Гегеля источник «вялого квиетизма», «беззаветного подчинения», «обманчивой идеализации» и т. д. («История...» etc. S. 492). «Так-то в центре мирового духа восседал Гегель, — заканчивает он свою мнимую критику, — поддерживая равновесие между разумным и действительным. Притязание необычайное, безграничное» (Ibidem. S. 501). Самое вульгарное толкование Гегелевой «действительности» дает Шершеневич («История философии права...» С. 568—569 и др.).

Paulsen делает обратную ошибку, отождествляя, по Гегелю, «Wirklichkeit» и «Wahrheit»[190] («Einleitung...» S. 29). Подобную же ошибку можно найти и у Rehmke: «reines Denken» (разумность) и «wahres Sein» (действительность) содержательно покрывают друг друга («Grundriss...» etc. 282). В связи с этим нельзя не отметить, что Noël («La Logique...» etc. 75 и сл.) и Willm («Histoire...» Bd. IV. S. 178 и сл.) напрасно передают немецкое «Wirklichkeit» французским «La réalité». Крайнее упрощение в толковании гегелевой «действительности» можно найти у М. М. Рубинштейна (Rubinstein. «Das Wertsystem Hegels...» etc. Kantstudien, 1910. 264).

Некоторое колебание в толковании этого термина можно найти даже у Эд. фон Гартмана, что объясняется, впрочем, тем, что Гегель сам говорил *иногда* «Wirklichkeit» вместо «Realität» (Hartmann. «Geschichte...» etc. 243). Willm верно подходит к различению между действительностью и эмпирическим существованием («Histoire...» etc. Bd. IV. S. 114). Верно разъясняет и Miraglia: «per Hegel non è ideale tutto ciò che accade, bensi quello che accade»[191] («I principii...» etc. 87). Куно Фишер безошибочно указывает, что «Wirklichkeit» есть результат «der Wirksamkeit der Vernunft»[192] («Geschichte...» etc. VIII. 1, 516). Хорошо у Градовского: «Действительность есть единство бытия и понятия, когда идея осуществилась в явлениях, а явления вполне соответствуют идее в понятиях» («Полит. фил. Гегеля». 67, 51). Спекулятивную и эмпирическую действительность прекрасно противопоставляет П. И. Новгородцев, подчеркивая различное и нередко прямо противоположное отношение Гегеля к той и к другой («Кант и Гегель». 183, 210).

Глава двенадцатая. Спекулятивный оптимизм Гегеля, выражающийся в том, что он созерцает только совершенные осуществления Божества, находил себе не раз признание в литературе. Это не просто тот «optimismus der Kultur», о котором говорит R. Eucken («Die Lebensanschauungen der grossen Denker. S. 462—464); но тот оптимизм, в силу которого Гегель видит только «l'idéal réalisé, transporté dans les faits, incarné dans la matière»[193] (Beaussire. «Le centenaire de Hegel». «Revue des deux

Mondes». 1871. S. 149). Сущность его предмета, по превосходному определению П. И. Новгородцева, в том, что «норма представляется уже осуществленной в вечном образе абсолютного» («Кант и Гегель...» С. 182). Философия Гегеля посвящена именно тем совершенным осуществлениям Божества, которые Эрдман старший называет «geistige Gestalten»[194] («Grundriss...» etc. S. 612; ср. S. 598); Куно Фишер сопоставляет их с «потенциями» Шеллинга (Kuno Fischer. Op. cit. VIII. 1. S. 229), а Иодль называет их «идеальными ступенями» («История этики». Т. II. С. 98).

Имея в виду то содержательное богатство, которое Гегель развертывает, восходя по этим ступеням, нельзя ни понять, ни оправдать заявления Штааля, согласно которому Гегель признает только дедуктивную диалектику «ignorirt das Wesen der Dinge selbst» и создает «diese Monotonie und den inneren Lebensmangel»[195] («Geschichte...» etc. S. 432). Подобно этому не соответствует ничему и утверждение Hermann'a, согласно которому Гегель ищет всюду только «eine formale Definition oder abstracte Begriffsbestimmung»[196] («Hegel etc. S. 161, 164). Не прав и Эдуард фон Гартман, когда говорит: «In Hegels Optimismus hat die Welt in der Tat gar kein Interesse daran, sich zu entwickeln, da sie sich in jedem Moment ganz befriedigt findet»[197] («Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer». S. 34); на самом деле прогрессивный динамизм заложен в самых корнях Гегелева учения. Понятия суть творческие силы, ведущие борьбу за адекватное бытие: «die Begriffe sind die ewigen Seelen der Dinge»[198] («Hinkel Speculative Analysis». S. 43). Именно поэтому панлогизм Гегеля ведет не к статическим построениям, а к раскрытию жизненно-духовного процесса.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О ВОЗРОЖДЕНИИ ГЕГЕЛИАНСТВА

Странным и непонятным может показаться возрождение гегелианства на первый взгляд, особенно со стороны, тому, кто не следил за судьбою немецкого идеализма. Да и осведомленному уму могло бы показаться, что после разрушительной работы Бахмана, Тренделенбурга, Гайма и Гартмана, после того серьезного охлаждения к учению Гегеля, которое постепенно установилось в Германии во второй половине прошлого века, после плодотворного возвращения к Канту и ввиду явной тенденции к разделению единой философии на целый ряд самостоятельных и специальных философских наук — трудно было бы ожидать возрождения гегелианства. А между тем оно возрождается, и притом именно в Германии[I].

Замечательно, что это возрождение не есть дело или увлечение какой-нибудь отдельной «школы»; что оно не ведет свое начало от какого-нибудь определенного «призыва» или «открытия»; как это принято думать о неокантианстве, что оно не «выдумано», не вызывается «искусственно» и не есть вообще

[I] Нельзя говорить о «возрождении» интереса к Гегелю и гегелианства во Франции, Италии и Англии. Во Франции влияние Гегеля никогда не было сильным; им мало интересовались, иногда «критиковали» и всегда плохо понимали; если здесь появятся последователи Гегеля, то это будет «зарождением», а не возрождением гегелианства, и такое зарождение представляется вероятным разве только в связи с метафизическими исканиями Бергсона. Наоборот, в Италии и Англии учение Гегеля имеет своих сторонников, начиная с 50-х и 60-х годов; в Италии это течение ведет свое начало от работ Вэры и Спавенты; в Англии от работ Стерлинга и Карда, а также от перевода логики Гегеля Уоллесом[1]. С тех пор гегелианство не исчезало в обеих странах, но укреплялось и постепенно распространяло свое влияние на различные философские дисциплины. Можно с уверенностью сказать, что если интерес к Гегелю вновь окрепнет в Германии и приведет к творческим результатам, то это движение найдет в Италии и Англии готовую почву и вызовет там соответствующее оживление.

результат рассудочного решения мысли, исчерпавшей различные, исторически данные пути и возможности и вновь ищущей пристанища и «возвращения». Нет, это возрождение совершается постепенно и естественно, и в основании этой склонности думать о Гегеле и через Гегеля лежат гораздо более глубокие *идейные связи* и *духовные побуждения*. Эти связи и побуждения лишь с большим трудом и неполнотою поддаются в настоящее время выяснению; здесь слишком много еще не окрепло, не сформировалось и не выявилось; желательность «возрождения» и разговоры о нем нередко преобладают над действительной борьбой и осуществлением, и значение всего этого постепенно формирующегося движения может быть учтено теперь лишь с приблизительностью и предположительно.

В общем и целом нужно признать, что в этом движении нет никакого единства намерений и целей. Различные мыслители обращаются к Гегелю с совершенно различными запросами, ищут у него помощи и опоры в самых различных направлениях. Некоторые, говорящие о значении Гегеля для современности или ориентирующие на нем свои незрелые построения, не могут даже формулировать с определенностью и отчетливостью, что именно они думают найти в «Феноменологии Духа», в «Логике», в «Философии Духа», что именно нужно «возродить», воспринять или продолжить (Гаммахер, Эренберг[2]). Другие, подобно прежним восторженным поклонникам Гегеля, думают отстоять всю систему в целом (Буллингер[3]), преисполняются гордого чувства и сочетают хвалебный пафос с ученическим изложением второго сорта (Пурпус[4]). Третьи, ничего не предлагая, не взывая и не призывая, но чувствуя необычайную значительность и глубину гегелевой мысли, отдаются любовному и бережному изучению его идей, обнародованию того, что еще не обнародовано; они ищут прежде всего верного исторического знания о Гегеле (Дильтей, Нооль и до известной степени Ю. Эббингтауз[5]). Четвертые идут своим, органическим и самостоятельным от Гегеля путем и приходят к идеям и построениям, в корне своем сродным идеям Гегеля, фактически вводящим интерес к нему в круг современных исканий, будь то в рационалистически-формальном и методологическом отношении (Коген, Наторп, систематики) или в живом и интуитивно глубоком, хотя, может быть, до конца и открыто не выясненном сочувствии (Зиммель, Гуссерль). Иные пытаются вскрыть и указать сущность этого органически сложившегося возрождения Гегеля и не преуспевают в своем преждевременном и тороп-

ливом рефлексе, не основанном к тому же на достаточном историко-философском знании Гегеля (Астер, Эвальд, Гаммахер[6]). Есть и такие, которые неистово и победоносно восклицают о нео-гегелианстве, видят в нем единое спасение, а на поверку знают из Гегеля лишь кое-что о «развитии вообще», о «монизме» и некотором «тождестве» (Колер). В значительной степени одиноко стоит почтенный и заслуженный гегелианец Лассон[7], недавно выпустивший в свет «Феноменологию Духа» и «Энциклопедию» со вступительными статьями и примечаниями. Множатся малоценные, в общем, докторские диссертации и монографии, лучшие из которых дают лишь верное изложение той или иной стороны Гегелева учения (Содейр, Майер-Моро[8]). И один Виндельбанд со свойственным ему зрелым взглядом и тонкостью указал ясно и просто, но, конечно, по-своему, пути, приводящие к возрождению гегелианства, желательность этого возрождения и пределы, в которые его следует поставить.

Еще недавно покойный кн. С. Н. Трубецкой, глубоко ценивший Гегеля, посетив Германию, указывал на то, что Гегеля там мало изучают и плохо знают, и трудно не признать, что и теперь еще немногое в этом отношении изменилось к лучшему. Не говоря уже о множестве известных философских писателей и ученых, которым Гегель остается совсем чуждым (психологи, кантианцы, фихтеанцы, фризианцы, эмпирики, релятивисты и т. д.), но и среди тех, которые пишут о Гегеле, а еще более говорят о нем, — очень немного таких, которые действительно углублялись в историко-философское изучение системы Гегеля. Старое поколение не обращалось к нему *сознательно*, хотя и восприняло многое из философской атмосферы его времени; а молодое поколение не успело еще вработаться в строй его идей. Вот почему возрождающееся гегелианство застает всех как бы в некоторой *беспомощности*: серьезному и внутренне мотивированному *тяготению* не соответствует достаточное *знание* того, к чему влечется мысль и душа. О Гегеле говорят и пишут и не знают хорошенько, чему же именно он учил и чего хотел; литература о нем изобилует самыми курьезными суждениями и недоразумениями; не замечают, что здесь что-то упущено, что утрачен некоторый заповедный вход, который непременно должен быть вновь отыскан: иначе философствование наших дней окажется не помнящим родства, не знающим корней своего происхождения. Утрачено непосредственное чувствование гегелевой мысли, живое ви́дение с ним вместе *его* мира и в *его* спекуля-

тивных категориях и терминах. А вне этого чувствования и ви́дения трудно говорить об идеях и учении Гегеля; ибо такова одна из основных особенностей его мысли, что она *не может быть понята одною мыслью.* Гегель — как выразился итальянец Росмини — влагает во все предметы и вещи как бы «некоторое безумие»; он говорит обо всем и даже о самом обычном так, что оно поворачивается к нам какой-то новой, невиданной, *как бы* внутренне-противоречивой и едва улавливаемой в понимании стороной: в знакомом раскрывается небывалое, в простоте — сложность, в спокойствии — смятение, в доступности — головоломная трудность; сдвигаются как-то непривычно все обыденные понятия, мысль чувствует себя как бы перемещенной в новое измерение; Гегель видит вещи по-своему, он *видит* их *мыслью* и *мыслит* их как бы *воочию.* Тот, кто хочет «возрождать» Гегеля, должен научиться видеть с ним вместе; он может потом отказаться от этого способа ви́дения, но он должен предварительно овладеть им, чтобы знать, что же именно Гегель имел в виду и *от чего* и *почему* из этого имевшегося в виду следует теперь отказаться. Таким образом, чтобы выделить в Гегеле «живое» от «мертвого», как это предпринял Кроче, нужно не только уметь видеть вместе с Гегелем, но и осознать самую сущность этого «спекулятивного» способа мысли; мало того, нужно уметь перевести этот способ, не упрощая и не искажая его, на язык современных понятий, аналитически вскрыть его сущность и затем уже выделить во всем учении возрождаемое от неприемлемого. В этом направлении немецкая литература немало уже сделала в середине прошлого века, и нет сомнения, что ближайшей задачей тех, кто интересуется Гегелем, является именно *критическое* восстановление «спекулятивной мысли». Добавим, что обыкновенно эти две стороны дела — спекулятивное ви́дение и критический анализ — раскалываются и не соединяются: те, кто видят *вместе с* Гегелем, видят только *так*; они как бы плывут за ним по его течению (Розенкранц, Михелет, Лассон, Куно Фишер и др.[9]); те же, которые подходят к нему *критически,* оставаясь на своей и притом более обычной точке зрения и сохраняя по большей части прочную связь с «формальной» логикой, знают Гегеля *только извне* и разлагают тот способ ви́дения, который им самим чужд и ими не пережит (Фриз, Бахман, Гербарт, Тренделенбург, Гайм, Экснер и, может быть, даже Алоиз Шмит[10]). Первые, если сами и *видят,* то не могут *объяснить*; вторые, если *объясняют*, то объясняют то, чего *сами*

не видели. Между гегелианцами и их противниками возникает пропасть, понимание утрачивается, философское общение вырождается в нагромождение недоразумений и критическое взаимопопирание, а дело понимания не выигрывает ничего. И в этом отношении в наиболее благоприятных условиях стоят или «левые» гегелианцы, как Фейербах, проделавшие сами переход от гегелианства к более обычной точке зрения, или же интуитивно одаренные мыслители, как Дильтей.

Только при соблюдении этого условия — при интуитивном углублении в духовную атмосферу философии Гегеля — возрождение гегелианства может быть застраховано, с одной стороны, от томительного и бесплодного эпигонства, бессильно повторяющего «сказанное с незначительными видоизменениями («Modifikatiönchen», по выражению Гегеля) и этим заполняющего антракты между истинно-философскими совершениями; с другой стороны — от случайного, внешнего заимствования, от разламывания учения Гегеля на недопонятые кусочки для более или менее произвольного и постороннего использования. И только при этом условии возрождение гегелианства может действительно дать то, чего от него следует хотеть и ожидать: *живое оплодотворение к самостоятельному философскому творчеству — органически единому, предметно всеохватывающему, содержательно глубокому.*

Таковы эти три мотива[I], вновь вводящие учение Гегеля в философскую атмосферу наших дней.

Первый мотив — стремление к систематическому единству, — если он выступает в изолированности от других или же является преобладающим, оказывается сравнительно малоценным и поверхностным. Здесь обнаруживается с наглядностью, что «единство» в философском воззрении не может быть и не должно быть предметом нарочитых поисков: оно должно снизойти как дар, как счастие, возникнуть само, явиться неизвестно как и откуда, так, чтобы овладевший им знал, что оно не *от* него, а лишь *через* него. В данном случае естественно, что те, кто ищет этой особой систематичности, которая якобы является необходимым условием всякой «науч-

[I] Здесь, конечно, не может быть и речи об указании *тех логических внутренних* путей и *идейных* связей, которые скрепляют по содержанию современные учения с философией Гегеля или делают то, что известные основы последней сохранились и продолжают незаметно жить в самой сущности первых.

ности» в философии, должны будут сосредоточить свое внимание преимущественно на диалектическом методе Гегеля в той или иной его модификации. Такое стремление может быть особенно близким неокантианцам рационалистического крыла, среди которых уже сложилось, как говорят, независимо от Гегеля, учение о «самодвижении чистого понятия», развивающего из себя свое содержание. Возрождение диалектического метода явится восстановлением, может быть, самого нежизнеспособного из всего, что было создано Гегелем, и трудно представить себе, чтобы современная мысль, столь отчетливо научившаяся отделять идеально-логический порядок от реально-созерцательного, видевшая, как выродился и разложился диалектический метод у учеников и критиков Гегеля, могла надолго увлечься тем опространствлением психического и той психологизацией логического, которая лежит в основании этого метода. Бесспорно, прекрасно увидеть вместе с Гегелем мистическую сущность понятия; но нельзя не принять вместе с Больцано и Гуссерлем его *логическую* сущность.

Гораздо более глубокой потребностью является ныне достижение иного единства, не формально-систематического, а внутренно-содержательного. Как бы в виде реакции на разрыв между «ценностью» и «реальностью», выдвинутый и проведенный неокантианством, все сильнее обнаруживается тяготение к созданию философии «культуры», стремление исследовать ту сферу, в которой ценное становится все более реальным, а реальное становится все более ценным. Растет интерес к духовной сущности этого непостижимого для методолога соединения, и мысль неизбежно сосредоточивается на тех проблемах, которые стояли перед Гегелем в течение всей его жизни. Здесь обнаруживается с совершенной наглядностью, что от аналитической философии «ценного» и «должного» к синтетической философии осуществленного и осуществления ведет классический и, так сказать, роковой путь, пройденный уже раз немецким идеализмом от Канта до Гегеля. На этом пути философия постепенно утратит исключительный характер *методологии* знания, а получит новые, иные задачи, прилепится к объекту, к самому предмету. Проходит тот период, когда люди, по превосходному выражению Зиммеля, все только рассматривали очки, вместо того чтобы смотреть *в них,* все только чистили оружие, вместо того чтобы сражаться им.

Раз устремившись к обретению этой новой, примиряющей сферы и возжелав непосредственного касания к предмету,

мысль, естественно, видит и увидит перед собою необходимость стать на новый путь, и усвоение того «метода»[I], который характеризует мышление Гегеля, может оказать ей в этом большую помощь. Философия под влиянием правильно возрожденного гегелианства вновь, может быть, осмелится признать себя особым, «универсальным» способом познания и увидит, что ей поистине «до всего есть дело». Этот способ познания сам Гегель описывает как созерцательное погружение в предмет (будь это понятие, явление природы, произведение искусства или правоотношение), сопровождающееся не только полным самозабвением, но и забвением о том, что это самозабвение состоялось; рассказ о том, учит Гегель, что было узрено в этом погружении, есть уже не внешнее описательное сообщение, а как бы речь самого предмета о себе, за себя и от себя. Замечательно, что тяготение к гегелианству обнаруживается на Западе одновременно со все возрастающим признанием интуитивизма или, точнее говоря, своеобразного *аналитического интуитивизма*: таков, например, «феноменологический» метод Гуссерля[11], философские и социологические исследования Зиммеля, таково же многое у Бергсона, таково же учение об «Einfühlung»[12] в современной эстетике, истории литературы (Фишер) и т. д. В философии обнаруживается, таким образом, стремление найти новый, *свой* и в известном смысле *универсальный* метод (применимый к познанию всего, что сознается как «духовное»), и, естественно, взоры обращаются к автору «Феноменологии Духа».

Но и этим дело, по-видимому, не исчерпывается. И, может быть, мы не ошибемся, если скажем, что философия снова, хотя и понемногу, становится на тот путь, на котором она имела значение *метафизического мировоззрения*. Все более и

[I] Когда говорят о «методе» гегелевой *философии*, то под этим разумеют обыкновенно ту с виду однообразную диалектическую связь, которая соединяет все ее ступени между собою. Мы имеем здесь в виду не это, но тот способ *философствования*, который дал Гегелю возможность увидеть вообще в «понятии», «природе», «духе», «праве», «нравственности», «наказании», «искусстве», «религии» и т. д. именно то, что он в них видел, а в частности (согласно основному замыслу Гегеля), и ту объективную связь между ними, которая есть *диалектическая* связь и которая может быть изображена или описана только в том виде, как он это сделал. Словом, диалектический метод есть у Гегеля результат *интуитивистического* познания (конечно, в действительности сильно подкрепленного схематической спекуляцией).

более начинает казаться, что действительно проходит период того нерешительного и как бы запутанного философствования, которое отправлялось от строго определенных, чуть ли не гипотетически допущенных предпосылок и подвигалось вперед исключительно *вместе с* кем-нибудь, опираясь или на Канта, или на Фихте, или даже на тех, которые сами, в свою очередь, только и могут существовать в качестве «опирающихся». Эта философия шла не от самого *предмета*, а от *чужой философии о* предмете; эта чужая философия становилась *сама* «предметом», и притом единственным предметом; характерная для всякого эпигонства черта — утрата непосредственного познавательного единения с *самим предметом*: мышлением, нравственностью, искусством и т. д., — господствовала в философии, и мысль привыкала двигаться только за искусственными перегородками, создававшимися повышенной научной мнительностью. И вот теперь слагается и крепнет обратное стремление. Там и сям обнаруживается настойчивое и подчас героическое стремление прорваться за пределы предпосылок, методологических допущений, авторитетных формул к самому предмету: подойти к нему непосредственно, вплотную, на *свой* риск и страх, без посредников, «опор» и других помех, отнюдь не порывая с наукой и научностью, но и не трепеща за сохранение традиционных и якобы единственно состоятельных форм этой последней. И этот свободный подход к *самому предмету* при надлежащем углублении неизбежно приведет рано или поздно к постановке *последних* проблем, определяющих то, что называется философским мировоззрением.

Может быть, ни одно учение не может так содействовать этому философскому подъему, как учение Гегеля. Для Гегеля не было ни одного вопроса, который не был бы поставлен в самую живую и непосредственную связь с последними вопросами. Трудность понимания, которую представляет его учение, объясняется отчасти той содержательной переобремененностью, в которой все предстает у него для непривычного глаза. В каждом познании светится у него последняя глубина, в каждом определении видится вся сложность его интуитивно-мыслящего подхода. Можно было бы сказать, что для Гегеля нет не-последних вопросов. И именно поэтому одно тяготение современной мысли к его учению является само по себе показанием того, что она становится значительно смелее, что ей нужно что-то большее, чем то, что питало ее доселе. Та особливая осторожность, воздержанность и мнительность, которыми

характеризуется философствование последних 30—40 лет, по-видимому, может в недалеком будущем смениться большей уверенностью в своих силах, умением и способностью брать на себя «вину» и ответственность самостоятельного и непосредственного познания. И в этом отношении влияние Гегеля, с такою силою и отчетливостью противопоставлявшего объективизм и очевидность философского знания субъективной уверенности, мнимой верности, произволу и усмотрению, может оказаться воспитывающим сразу и в сторону бóльшего дерзания, и в сторону большего познавательного самоотречения субъекта от себя, от своего эмпирического самочувствия, своих мнимых «откровений» и расплывчатых субъективных настроений.

Невозможно сказать заранее, как сложится в дальнейшем совершающееся ныне возрождение гегелианства. Несомненно, однако, что это возрождение отнюдь не должно превратиться в повторение Гегеля, хотя бы и модифицированное, и что философское значение неогегелианства отнюдь не в том, чтобы ученичествовать, но в том, чтобы учиться *самостоятельности* и *предметному мышлению*. Надо суметь изучить Гегеля исторически и затем усвоить себе лучшее, что есть у Гегеля, — силу его видящей мысли.

ТЕЗИСЫ К ДОКЛАДУ И. А. ИЛЬИНА НА ТЕМУ «УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О СУЩНОСТИ СПЕКУЛЯТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ», ПРОЧТЕННОМУ В ЗАСЕДАНИИ МОСКОВСКОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА 1914 г. 22 февраля

1. В современном философствовании возрождается интерес к учению Гегеля. Это возрождение стоит в связи с тяготением к интуитивному мышлению; к непосредственному предметному познанию; к расширению компетенции и к содержательному углублению философии.

2. Воспринять влияние Гегеля можно только через адекватное историческое изучение его, начинающее с феноменологического исследования и органического воспроизведения его мыслительного акта.

3. Гегель не признает реальности эмпирического мира и отвергает чувственное познание. Конкретный эмпирический мир есть хаотическое многообразие дискретных вещей; в нем все

конечно, единично; раздроблено в пространстве; преходяще во времени. Он познается непосредственным чувственным созерцанием; мнением, лишенным достоверности. Он качественно инороден мысли, неопределим, неописуем, неизреченен; лишен разума и Духа. Он есть метафизически ничтожное небытие, ничто. Философия совсем не имеет с ним дела.

4. Между конкретным-эмпирическим и спекулятивной мыслью лежит сфера формальной абстракции, очищающей и подготовляющей эмпирической материал. В этом задача и заслуга рассудка: сообщить эмпирическому хаосу культуру мысли — сверхчувственность, определимость, устойчивость, повторяемость. Таковы эмпирическая наука и формальная логика.

5. Самая сущность формальной абстракции несет в себе неустранимые пороки: отвлеченность, разорванность и ограниченность; нереальность; бессодержательность; тождественность и неизменность. Это есть всеобщее, оторванное от единичного; множество ограниченных, дискретных, мертвых логических атомов, чуждых спекулятивной мысли.

6. Спекулятивное мышление имеет дело с истинной объективной реальностью, раскрывающейся во внутреннем опыте.

7. При прихологически-дескриптивном рассмотрении спекулятивное мышление обнаруживает следующие черты:

оно есть своеобразная интроспекция, направленная, однако, не на состояние переживающего субъекта, а на содержание переживаемого объекта (предметная интенция);

оно пропитано работой созерцающего воображения, отвлеченного от чувственного и направленного на сверхчувственное (интуитивный интеллект);

спекулятивно мыслящая душа растворяется в предмете до самозабвения и до забвения о самозабвении;

такое душевное напряжение угашает временность и эмпирическую субъективность души (преодоление психологизма и антропологизма).

8. При феноменологическом рассмотрении спекулятивная мысль обнаруживает новый своеобразный предмет:

это есть объективное содержание мысли — сверхчувственное, определенное, всеобщее и «устойчивое»;

это есть смысл, впитавший в себя мышление и отождествившийся с ним (мыслимый смысл, тождественный с мышлением смысла; объект, поглотивший сознание);

категории смысла и категории мышления страстаются и образуют новые категории;

спекулятивный смысл тождествен в существе своем с одноименным и «общим» «созерцательным» образом.

9. При метафизическом рассмотрении спекулятивная мысль имеет следующее значение (предел эзотерический):

это есть имманентное «объективному сознанию», абсолютное смысловое ens reale, — смысл как вещь в себе; спекулятивное понятие;

спекулятивное понятие само себя мыслит, id est[1] само себя созерцает, id est само себя творит;

спекулятивное понятие есть единая всеобщая субстанция, диалектически раскрывающая свое содержание; начало реальности, сама божественная сущность;

все сущее есть модус его творческого самооткровения.

10. Учение Гегеля есть религия мысли, в основе которой лежит мыслящее ясновидение.

11. Теория познания Гегеля как интуитивистическая не устанавливает критерия истинного знания и принципиально заменяет доказательство показующим раскрытием объективного духовного обстояния.

12. Теория познания Гегеля как метафизическая «психологика» живого смысла устанавливает нерационалистическую и по существу неприемлемую теорию понятия. Истинная продуктивность и глубина этой теории понятия лежит не в диалектике и может быть обнаружена лишь через раскрытие иррациональной сущности спекулятивного понятия.

ТЕЗИСЫ К ДИССЕРТАЦИИ И. А. ИЛЬИНА «ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА»

Том первый

Учение о Боге

1. Философия Гегеля есть целостное *метафизическое* учение, посвященное *единому* предмету и созданное *единым* методом. Исследование его философии права и государства должно начинаться с усвоения этой единой и общей метафизической основы.

2. Историк философии имеет задачу: осуществить *художественное приятие* изучаемой теории, т. е. усвоить чужое предмето-созерцание посредством *систематического вживания в философский акт мыслителя*. Усвоить этот акт — значит овла-

деть содержанием учения и увидеть предмет через опыт и через идеи изучаемого философа.

3. Такое изучение философии Гегеля заставляет признать, что в основе ее лежит своеобразная *религия мысли*, осуществляемая актом *логической интуиции*, или «мыслящего ясновидения». Эта религиозная практика получает форму разумного, спекулятивного познания. Предметом такого познания является Божество.

4. Спекулятивное мышление не имеет дела с эмпирическим миром и чувственным опытом как таковым. Гегель отвергает самобытную реальность конкретного-эмпирического.

5. Спекулятивное мышление отнюдь не совпадает с формальным, рассудочным мышлением, культивирующим отвлеченные, нереальные, дискретные, тождественные и непротиворечивые содержания.

6. Спекулятивное мышление есть своеобразная интроспекция, направленная не на состояние переживающего субъекта, но на содержание переживаемого *объекта* (*предметная интенция*); оно проникнуто силою созерцающего воображения, отвлеченного от чувственного и направленного на сверхчувственное (*интуитивный интеллект*); оно растворено в предмете до самозабвения и до забвения о самозабвении (*систематическое осуществление логического экстаза*); оно угашает временность и эмпирическую субъективность души (*преодоление психологизма и антропологизма*).

7. Такое мышление открывает новый предмет. Этот предмет есть объективное содержание мысли — сверхчувственное, определенное, всеобщее и «устойчивое»; это есть смысл, впитавший в себя силу мышления и отождествившийся с ним, — спекулятивное Понятие, тождественное с одноименным, но не чувственным созерцательным образом.

8. Такое Понятие есть сама абсолютная реальность, «вещь в себе». Оно само себя мыслит, id est само себя созерцает, id est само себя творит. Оно есть единая всеобщая субстанция; кроме него ничто не реально. Оно есть живой творческий субъект; все сущее есть модус его творческого самооткровения. Оно есть Божество.

9. Спекулятивное Понятие созидает себя по законам всеобщности, диалектики и конкретности.

10. Закон всеобщности состоит в том, что Понятие дифференцирует, определяет и осложняет само себя в своих пределах так, что в результате единичное входит во всеобщее как

его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность. Объем Понятия и содержание Понятия совпадают.

11. Закон диалектики состоит в том, что Понятие сверхвременно и объективно распадается на два «противоположных» или «существенно-различных» определения, которые переходят от живого, творческого противоборства ко взаимному творческому приятию. Диалектика есть интуитивно узренный ритм самого предмета. Ее расхождения *не* контрадикторны, а ее примирения — нерасторжимы.

12. Закон конкретности состоит в том, что каждая из двух противоположностей *содержательно усвоивает другую и усвоивается ею*; возникает обмен спекулятивными содержаниями, ассимиляция и органическое сращение: «тождество», «индифференция», «слияние», «умозаключение», «органическая тотальность».

13. Спекулятивная конкретность в ее завершении есть *максимальное богатство органически сращенных единичных определений, слагающих всеобщую ткань единого Понятия*. В этом критерий совершенства. Таково высшее состояние Божества.

14. Гегель исповедует *акосмизм* («мир как нечто самобытное, самостоятельное, не существует»); *монотеизм* («Божество едино и единственно»); *пантеизм* («кроме Божества ничто не реально»); *панлогизм* («все есть Понятие»); *панэпистемизм* («нет ничего, кроме науки, т. е. единой и сращенной системы Понятий»). Итак, единственная реальность есть Бог; Бог есть наука.

15. Божество, по Гегелю, пребывает в состоянии творческого процесса. Этот процесс совершается в двух планах: научном — «Логика», «Натурфилософия», «Философия Духа» (теогония); и мировом — «Логика», «природа», «человек» (космогония).

16. Отсюда троякое значение Логики: религиозное (status Dei ante mundum creatum[1]); систематическое (всепроникающая, субстанциально-всеобщая система категорий); космологическое (изначальное предобразование мира в Боге).

17. Уже в пределах Логики нарушается закон всеобщности; содержание Божества мыслится входящим в мир, но содержание мира мыслится не включенным в Бога (формальное отвлечение, или хронологическое предшествование).

18. Переход от Логики к мирозданию обнаруживает крушение «панэпистемизма»: мир не исчерпывается Наукою; эмпирическую стихию не удается отвергнуть; Понятие утрачивает в мире свою спекулятивную власть; чувственные единичности

не включаются в божественную субстанцию. В Боге восстает *иррациональное* и увлекает его в процесс незавершенной бесконечности.

15. Гегель ищет примирения и выхода в учении «действительности». Мир есть противоборство двух стихий; спекулятивное начало побеждает не повсюду. «Действительно только то, что осуществляет победу Понятия».

20. Таковы все «образы мира» (в отличие от «явлений»). Они образуют восходящий ряд: «естественный организм», «душа человека», «государство», «прекрасное искусство» и «религия откровения».

21. Все это определяет природу государства, его место в мире и назначение. Государство есть совершенный «образ мира». Оно причастно эмпирическому хаосу, но не осуществляет его господства. Оно есть та Всеобщность, которая присутствует в своих живых частях и включает их в себя. Оно есть конкретное, органическое единство граждан.

22. Государство есть высшая ступень мира, предобразуемая в Логике. Оно осуществляется силами зрелого человеческого духа. Оно действительно, ибо являет собою подлинное присутствие Божества в жизни народного духа.

23. В таком понимании государства заложены глубокие трудности, которые имеют обнаружить кризис теодицеи, созданной Гегелем.

ПИСЬМО К ГУССЕРЛЮ
12.IV.1924 г.
(О «ГЕГЕЛЕ»)

Многоуважаемый господин профессор!

Вчера меня посетил г-н д-р Ф. Степун, и я с великой радостью берусь за перо, чтобы возобновить наши старые связи. Особенно приятно то, что Вы, как говорит Ф. Степун, всё еще помните меня. Целых 13 лет прошло с тех пор, как я, тогда еще совсем молодой доцент, отважился предстать перед Вами. Только одному Богу известно, сколько мне пришлось пережить-испытать с тех пор. Но все, что было в Геттингене, стоит перед моим мысленным взором, как если бы это было вчера или позавчера: наша первая и последняя беседы, Ваш семинар, Ваш университетский курс по этике, Ваш курс по истории философии, наши загородные поездки с фено-

менологией и «вишневый пирог», но в особенности — общая атмосфера любви к учителю веры в новое, такое простое и так глубоко постигнутое феноменологическое слово... Это было школой философской честности и предметности; или, как однажды сказал Гегель, — «серьезность, страдание, работа понятия». И никто тогда не предугадывал ужасного будущего.

Между 1914 г. и 1922 г. я жил в полной оторванности от новой немецкой академической философии. Тогда там едва ли кто слышал о страданиях и смерти. После тяжкой духовной и политической борьбы я был в 1922 году выслан в Германию, крайне нуждаясь в одиночестве и покое, чтобы собраться с силами. Лишь А. Койре[1] разыскал меня по старой дружбе, и мы с ним с сердечной теплотой вспоминали о времени, проведенном в Геттингене.

Нужно ли мне говорить Вам о том, с каким нетерпением я хочу познакомиться с Вашими новыми исследованиями? Д-р Степун лишь предельно кратко поведал мне о Ваших лекциях в университете и о планах Ваших публикаций, однако сделал он это с искренним восторгом. Но для меня это было одним лишь ощущением и предположением и еще не «стало данностью» и «созерцанием».

Он попробовал также уговорить меня на перевод моей большой работы о Гегеле. Я тотчас же сказал ему со своей стороны принципиальное «да» и «но» — со стороны книготорговцев и издателей. Он же заверил меня в том, что *Вы* выказали заинтересованность в этом переводе, напомнив о своей почтовой открытке, которую он прислал мне летом, а я счел ее тогда простой любезностью, а теперь воспринимаю все это всерьез и пишу Вам.

Мне понадобилось восемь лет, чтобы написать работу о Гегеле. Моей задачей было — усвоить философский акт Гегеля, вооружившись его очками, систематически проанализировать и реконструировать его, затем предметно и адекватно построить мир, который видел Гегель, и разъяснить его имманентные затруднения. Исходной точкой был вопрос: мыслится ли гегелевское понятие образно или не образно? И если образно, — то какими основными категориями и основными законами?

Это исследование давало новую трактовку системы и формы двухтомной гегелевской теологии, за которой я старался полностью спрятаться методически и дать возможность гегелевскому предмету свободно и объективно говорить от самого

себя. Если Вы помните, я носился с этими мыслями еще будучи у Вас, в Геттингене. И все лежит в столе еще с 1918 года.

Теперь Вы можете себе представить, какой радостью было бы для меня представить Вам эту работу на немецком языке, д-р Степун сказал, что Вы склонны поговорить о ней с Вашим издателем (Нимайером?). Я должен совершенно искренне сказать Вам одно — я беден, как церковная мышь. Революция отняла у меня *все*, что могла, — кафедру, собственность, гражданство и здоровье. У меня сохранилось лишь то, что есть — мой Бог, мое Отечество, моя совесть и моя жена. Практически это означает, что я должен заботиться о том, чтобы как-нибудь и где только возможно «заработать», и едва ли смогу заплатить переводчику. Но я лишь мимолетно затронул это обстоятельство, чтобы Вы по возможности имели его в виду.

Чрезвычайно желательно и поучительно было бы, по моему мнению, также, если бы я смог еще раз приехать к Вам, во Фрайбург, чтобы лично переговорить с Вами — многое узнать и понять и рассказать Вам о своих дальнейших плаах. Я только не знаю, когда мне это удастся; мне в первую очередь необходимо справиться с моим катаром легких, иначе он усилится и перерастет в настоящий туберкулез, и тогда все останется в небрежении.

Простите меня за столь длинное письмо и примите мою сердечную благодарность и за прошедшее и за все предстоящее.

Моя жена шлет Вам сердечный привет. Сердечный привет также в знак старого знакомства от нас обоих г-же профессорше.

С глубочайшим почтением,

Ваш прежний И. Ильин[2].

ПРЕДИСЛОВИЕ

<К НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ КНИГИ «ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О БОГЕ»>

Философия Гегеля, как и всякая великая философия, требует прежде всего верного созерцания и понимания. Ибо она возникла не из пустых и тщеславных мыслей, не из произвольной конструкции, а из предметного созерцания и честного исследования; она вышла из полноты (по-гречески — πλήρωμα) духовного опыта и из такой же полноты духовного опыта доступна пониманию, отрицанию или оценке. Этому верному пониманию сложнейшей изо всех философий посвящается моя книга.

Поэтому всякий, кто захочет понять, истолковать, проверять или защищать философию Гегеля, призван усвоить ее созерцание и ее способ исследования. При этом он не обязан как бы «раствориться» в Гегеле, т. е. принять на вооружение его созерцание как единственно возможное и окончательно истинное и погасить собственный свет. Таков был путь его первых учеников, призвавших в жизнь своеобразную «гегелевскую догматику», и по их пути идти не стоит. Напротив, никто не может отказаться от собственного «ока», ибо человек призван Богом и предрасположен природой созерцать, узнавать, хотеть, думать и действовать самостоятельно. И я никогда не был таким «гегелианцем». Но существует возможность и соответствующая способность верно вжиться в чужой акт созерцания и акт мышления, так перенять созидательную настроенность философа, что начинаешь жить и философствовать, исходя из нее: ты ощущаешь ощущенное им и «видишь» им виденное, не сказав по этому поводу «аминь» окончательной духовной ясности. Всякий великий философ притязает на подобное вживание; и тот, кто хочет изучать или даже преподавать историю философии, должен всячески поддерживать у себя эту способность и систематически ее применять.

Дело в том, что всякий философ как будто где-то и как-то оставляет нам свои духовные «очки» и как будто призывает нас найти и водрузить эти очки для того, чтобы повторить его «миро-воззрение» и пережить его совместно с ним. Например, для того, кто не найдет «очки» греческого философа огня Гераклита, этот яркий мыслитель останется «темным» (по-гречески — σκοτᾶινος). Тому, кто не вычитывает акт мышления глубокомысленного Парменида в первых строках его сочинений, грозит опасность, что эта система останется для него закрытой. Своеобразен акт созерцания у Платона, и иной — у Августина. Религиозный акт мышления Григория Нисского не таков, как у Аристотеля. Философия Джона Локка открывается актом мышления, для которого остается закрытым учение Спинозы. А Кант требует внутреннего настроя, который начисто отказался бы служить у Гегеля. Этот закон — пусть ты ничего о нем не знаешь или не желаешь знать — остается неколебимым и универсальным, и всякое невнимание к нему мстит за себя непопаданием или многочисленными недоразумениями.

«Великий человек обрекает людей на то, чтобы они его объясняли», — говорил Гегель. Но эту обреченность можно разрешить и преодолеть — находкой и повторением его творческого акта бытия, — в созерцании, мышлении, хотении

и действии. И именно это задолжали Гегелю философы XIX и XX веков. В особенности те из них, кто был убежден, что его философия еще не сказала своего последнего слова.

Не творчески — хотеть плыть в потоке фразеологии Гегеля, не найдя его духовных «очков» и верно не воспользовавшись ими. Не стоит вести речь в стиле Гегеля и умствовать, изобретать новые диалектические противоречия или конструировать целую вереницу эффектных «противоречий»: ничего творческого из этого не получится, получится лишь мертвое «гегелианство», которое было бы осуждено и отвергнуто им самим. Ибо Гегель не был легковесным и творящим произвол «конструктором», он был вдохновенным и ответственным «созерцателем». У него был выношенный философский акт мышления, который он неоднократно описал и практически продумал заранее. Тот, кто совершенно серьезно усвоит его указания и выполнит их, сможет прожить его философию: ему требуется лишь проявить готовность, интуицию и определенную гибкость во внутренней жизни.

Это стало ясно в 1908 году, когда после достаточных предварительных занятий я в первый раз осмелился приступить к «Феноменологии Духа». Я скоро почувствовал огромный глубокий смысл, честные усилия в поисках истины и ясности, богатство воззрений на духовную жизнь и на историю человечества...; и, кроме того, каждое мгновение — разрыв между тем, что думал Гегель, и тем, что понимал я. Вскоре я понял, что дело здесь в совершенно своеобразном акте опыта в созерцании и мышлении, и мне надо внутренне его приобрести.

Понадобились долгие поиски и усилия, пока я верно не овладел гегелевским актом. Годы прошли в изучении текста, в собирании материала и созерцательном вживании. Мне могли помочь лишь подлинные тексты, такие, которые Гегель собственноручно написал или продиктовал, проверил, нашел зрелыми и при жизни отдал в печать. Все тексты (более 11000 страниц) требовали медленного чтения, духовной «лупы», концентрированной медитации и полного понимания. Надо было созерцать вместе с Гегелем и охватить созерцанием все то, что ему представлялось.

Так я пришел к окончательному убеждению, что в своих гневных речах против Гегеля Артур Шопенгауэр не прав, ибо на самом деле Гегель был полной противоположностью тому, что хотел видеть в нем глумящийся франкфуртский философ: он и вправду был необычной «головой» и ни в коей мере не «шарлатаном». На протяжении всей своей жизни он был му-

чеником своего сверхсложного и борющегося с самим собой созерцания. Он стремился честно сохранить верность своей первоначальной панлогистской концепции, которая озарила его в 1800—1801 гг. Он видел, что она рушится, и не хотел признавать это разрушение, ибо это означало для него ни больше и ни меньше, как примириться с разрушением Бога. Он должен был как бы перестроить свой акт «в пути». Этим он открыл новые «пространства» и «глубины», обновил основное понятие разума, перешел от «панлогизма» к «пантелеологизму» и полагал успешно утвердить свою первоначальную структуру акта. Таким образом, кризис его акта и его системы был большим и поучительным. Кажется, он ушел из жизни, не поняв и не высказав его. Однако нельзя сомневаться в честной предметности его созерцательных исследований.

Когда, наконец, у меня появилось ощущение совместного с Гегелем созерцания, понимания его в его самых запутанных узлах мыслей, переживания его предмета и даже охвата неточностей в его употреблении слов, на которые жалуются некоторые из его интерпретаторов, я попробовал написать мою интерпретацию Гегеля. Труд был закончен в 1916 году и появился в 1918 году в двух томах на русском языке. С тех пор он не издан ни на одном другом языке[1] и предлагается ныне в сокращенной форме. В своих основные положениях он построен следующим образом.

Сначала надо отметить и показать, в чем заключается своеобразие мышления Гегеля; как это мышление относится к нашему повседневному мировому опыту (глава 1) и к нашему обычному рассудочному мышлению (глава 2); и, наконец, что должен делать читатель со своими собственными душевными способностями (чувственное восприятие, воображение, абстрактное мышление, чувствование и хотение), чтобы вызвать необходимую перестройку акта, чтобы мыслить «по-гегелевски» и верно и самостоятельно видеть (гл. 3) то, о чем думал Гегель. Этим я описал первоначальный, «логизирующий» акт мышления Гегеля: это своеобразное сверхчувственно-созерцательное мышление, нередко принимаемое так называемым здравым рассудком за «сумасшедшее», на сложность которого горько жаловались многие профессиональные философы (Шопенгауэр, Ноак, Германн, Кале, Стирлинг, Льюис, Джеймс, Роджерс, Росмини, Гиляров-Платонов, Фогель и др.), которое, однако, для Гегеля осталось основным и решающим. Правда, «конкретные науки» довели его до созерцательного мышления *наблюдения* (натурфилософия), созерцательного мышления *хо-*

тения (философия права), созерцательного мышления *чувства* (философия религии), *конструктивного* созерцательного мышления (философия истории), созерцательного мышления *вживания* (история философии) и, наконец, до созерцания *мысли* (философия искусства). Все меньше оставалось от «панлогизма». Разошлись в разные стороны первоначальная концепция системы и ее выполнение. Но Гегель никогда не отказывался от своего первоначального мыслительного акта.

После трех вступительных глав во второй части книги требуется представить читателю *предмет* Гегеля во всей его самобытности. Это объективное (т. е. вовсе не связанное с человеческим субъектом), живое, творческое Понятие, которое живет и развивается по собственным законам и представляет собой единственную признаваемую Гегелем реальность (гл. 4). Это Понятие развивается в новом, доныне едва понятом отношении между всеобщим, особым и единичным (гл. 5). Оно все раскалывается и раскалывается во временные противоречия, которые вновь надо устранять, которые выступают как новые «диалектические» определения (гл. 6). На всех ступенях своего развития оно стремится к состоянию *совершенства*, которое вначале было понято, а затем описано Гегелем, а именно — состоянию *спекулятивной кон-кретности*, т. е. взаимопроникающего слияния всех содержательных определенностей, откуда возникает своеобразный спекулятивный *организм Логоса*. Это Понятие спекулятивной или органичной конкретности есть не что иное, как идея *христианской любви*, заимствованная из Евангелия и вплетенная в логическое мышление. Так «Любовь» стала для Гегеля высшей формой понятийной жизни, конкретный разум — сутью Господней, а философия Гегеля — «новым Евангелием» (гл. 7).

Это живое Понятие, эта истинная и единственная реальность для Гегеля и есть не что иное, как *Бог*. И вся его философия, таким образом, — *своеобразное созерцательное познание Бога,* или *спекулятивная теология*. Это знал и сам Гегель; он это высказывал вновь и вновь. Собственно, поэтому левогегелианцы ничего не поняли у Гегеля и все исказили, и их вовсе нельзя называть «гегелианцами». В особенности это относится к Карлу Марксу, чьи эмпирически-диалектические игры не достойны появиться даже в прихожей гегелевской «Философии истории», а с основными идеями системы и вовсе не имеют ничего общего.

Бог для Гегеля — живое созидательное *Понятие*; он — единственная реальность; кроме него ничего нет. Он развивается в

живую систему конкретных определений. Эта система есть *истинная наука*. Это означает, что *Бог* и *спекулятивная Наука* для Гегеля *идентичны* и что, собственно, нет ничего вне Науки. Гегель многократно и выразительно подчеркивал, что он — *пантеист*, пантеист в том смысле, что отрицает самостоятельное бытие мира: *пантеизм* есть *акосмизм*. Есть только Бог; жизнь без Бога и вне Бога есть пустая видимость. А Бог есть истинная наука (по-гречески — ἐπιστήμη, т. е. познание). Поэтому *пантеизм* то же, что *акосмизм*, и то же, что *панэпистемизм* (гл. 8).

И вот третья часть книги описывает созидательную жизнь Понятия, или «Божий путь». Перед созданием мира Бог живет в Логике, категории которой смыкаются в «кон-кретный» хоровод и достигают величайшего содержательного богатства в Идее (гл. 9). Бог из этого пред-мирного совершенства отпускается в мировое бытие: здесь хаотически разрастается и бунтует в пространстве и времени «чувственный элемент»; здесь начинается страдание и нужда мира (гл. 10). Однако это означает, что Бог ввязывается в борьбу *за* мир, *против* «мира» (как хаоса) и *за* мир (как космос); и там, где он действует успешно, в мире возникает Божья *действительность* (гл. 11). Там, где ему удается осуществить свою главную форму жизни (спекулятивную всеобщность и спекулятивную кон-кретность), мировые элементы сливаются в положительные «*образы Бога*», таковыми являются: естественный организм, душа человека, нравственность государства, прекрасное искусство и религия откровения (гл. 12).

Заключительная часть книги должна таким образом установить, что весь «Путь Бога», такой, каким его изображает Гегель, в конце концов, подобен *неизлечимой болезни*, катастрофе, которую нельзя исправить. «Божий удел» заключается в том, что он, однажды погрузившись в мир, должен *без конца* страдать и бороться. Спекулятивная «теодицея» «оправдывает» Бога как страдающего, борющегося и стремящегося ввысь Духа, но показывает нам его *границы*, его *нужду* и его *трагичность*.

Границы человека — в государственности и в истории — обрисовывают нам и *границы Бога*; несовершенство мира — его *нужду*; бесконечная борьба — его *трагичность* (гл. 13). Эту внутреннюю катастрофу «Божьего пути» я даже интерпретирую как катастрофу гегелевской системы. Панлогизм рухнул, потому что оказывается несостоятельным гегелевский классический акт мысли. Рухнул и пантеизм как акосмизм, ибо нет никакого смысла в отрицании чувственно-эмпирического мира, если он обладает способностью противостоять Поня-

тию, даже если он тем самым вызывает катастрофу в жизни Бога. Так мир нельзя ни принять (из-за его антибожественности), ни отрицать (потому что он сделался созидательным полем битвы Бога). Тем самым терпит крушение и *панэпистемизм*, ибо наряду с чистым «эфиром» божественной науки по-прежнему остается «ненаучный» хаос мира, который не проработан Богом, который, скорее, продолжая существовать, страдая, борясь и греша, злосчастно катится дальше. Гегель хотел обосновать *панлогистскую* теодицею, а в действительности у него получилась *трагическая поэма о мировом страдании героического Не-Бога (*гл. 14).

Это о построении моего труда.

К сожалению, для настоящего издания мне пришлось его значительно сократить. В русском оригинале первый том, носящий название «Учение о Боге», завершается показом мировых образов (гл. 12). Второй том под названием «Учение о человеке» подробно занимается гегелевской тео-антропологией[1]. Что есть свобода (гл. 13)? Как понимать сущность человека по Гегелю (гл. 14)? Как он понимает природу воли, и в особенности Всеобщей воли (гл. 15)? Далее следуют главы: 16. Право; 17. Мораль; 18. Нравственность; 19. Личность человека и ее добродетели; 20. Государство; 21. Границы человека; 22. Кризис теодицеи.

После долгих раздумий и внутренней борьбы я решил опустить главы 13—20, лишь суммарно намекнуть на тео-антропологию Гегеля и издать весь труд как созерцательное «Учение о Боге». И с этим я медлил еще несколько лет, — во-первых, из философической сдержанности; во вторых, из желания посвятить так скупо отмеренное время жизни самостоятельному созерцанию и новым книгам; ибо жизнь скоро подойдет к концу, а у меня такое чувство, как будто я только что начинаю жить. Возможно, я медлил бы с этим и далее, если бы не уговоры друзей. За добрую, неустанную помощь и поддержку благодарю в особенности г-жу Ш. Барейсс из Цюриха.

В приложении я выскажусь об источниках и самобытности моих цитат, а также об оценке относящейся сюда специальной литературы. Многие, порою также важные соображения мне пришлось давать лишь намеками, молча добавляя «sapienti sat»[2]. Рисунки-схемы предназначены для того, чтобы облегчить понимание труднейших пунктов наглядностью.

Цолликон, февраль 1946 г.

---

[1] Ибо чистой «антропологии», как этого хотел Л. Фейербах, у Гегеля никогда не было.

Мыслительный акт Гегеля в его основополагающих чертах

(к главе 3)

Экстраспективная сфера
(Чувственные содержания восприятия, конкретное-эмпирическое. Плохая реальность. Никакого идеального)

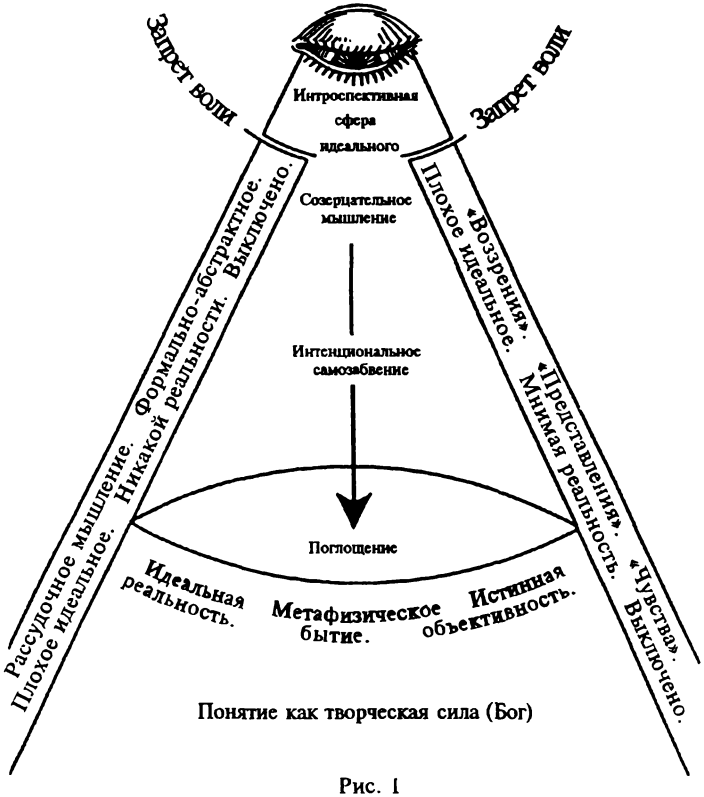


Рис. 1

Чтобы верно пережить гегелевский мыслительный акт, надо, во-первых, точно знать, какое переключение следует предпринять в собственной душе, и, во-вторых, надо суметь добиться подчинения себе собственных душевных функций.

Это переключение претерпело изменения в течение жизни Гегеля и в связи с соответствующей философской наукой. Тем не менее его мыслительный акт имеет определенный, главный образ, с которого следует начинать.

Надо отказаться от того, чтобы созерцать *наружу* («экстраспекция»). Для гегелианца внешний мир должен как бы исчезнуть. Его не должны прельщать чувственные содержания восприятия. Его не должно увлекать «конкретное-эмпирическое». Эта сфера объектов предлагает плохую реальность и не содержит никакого философского идеального (см. гл. 1).

«Око» философа должно созерцать *внутрь*. В глубинах нельзя предаваться рассудочному мышлению, ибо они предлагают лишь формально-абстрактные понятия; такие понятия не отражают никакой реальности и означают плохое идеальное. Поэтому вся эта внутренняя сфера должна быть выключена запретом воли (см. гл. 2).

Однако «око» философа не может также предаваться чисто субъективным «воззрениям», «представлениям» и «чувствам». Ибо эта вторая сфера предлагает лишь мнимую реальность и плохое идеальное. Поэтому и она, подобно первой внутренней сфере, должна быть выключена постоянным запретом воли (см. гл. 3).

Этим разделена, уточнена и очищена сфера внутреннего созерцания («интроспекция»). Вся сила внимания концентрируется на акте *созерцательного мышления*, при котором *логический смысл мысленного* сливается с одноименной *картиной созерцания*. Это созерцательное мышление концентрируется вплоть до интенционального («направленного на объект») самозабвения и заглатывается («поглощается») внутренним объектом. Тогда «оку» философа открывается новая метафизическая сфера бытия, истинная объективность, *понятие*, которое одновременно *идеально* и *реально*, развивает творческую силу и представляет самое субстанцию Бога.

Этот рисунок мыслится *вступительным* и *эзотеричным*. Мыслительный акт, как сказано, не остался себе подобным и пережил предметно-приспособленные изменения (см. другие рисунки: 4, 5, 6, 7).

Гегелевская идея всеобщности
(к главе 5)
А. Всеобщность рассудка и рассудочная классификация понятий

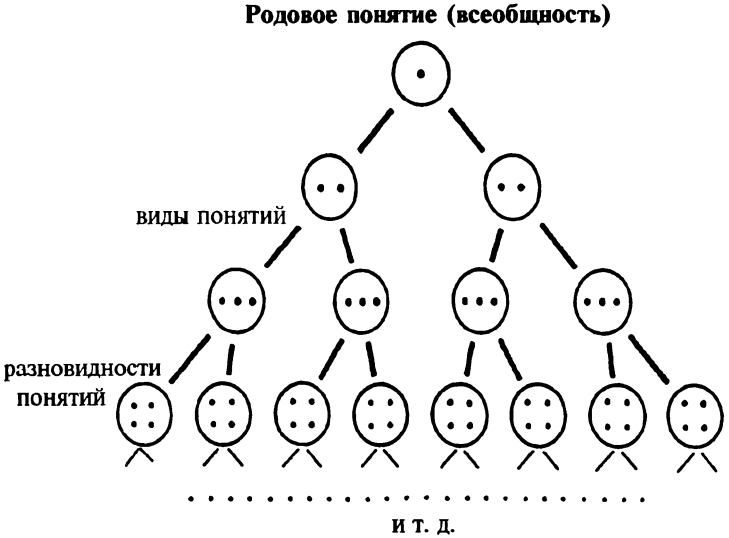


Рис. 2

1. Каждый круг обозначает понятие. Содержащиеся в нем точки означают его признаки, т. е. его «содержание».

2. Чем выше помещен круг, тем в нем меньше точек. Это означает: чем меньше признаков у понятия, т. е. чем меньше его *содержание*, тем более абстрактно и более общо само понятие.

3. Классификция идет сверху вниз, все время по принципу двойственности. У видового понятия всегда отмечаются все признаки *вышестоящего* родового понятия *плюс* еще один; но *не* наоборот, т. к. в родовом понятии *не* имеется *содержания подчиненных* ему видовых понятий: это всегда – *минус* один наверх и *плюс* один вниз.

4. У каждого понятия, так сказать, свое «сопровождение», представляющее его *объем*. Каждое понятие имеет свой объем: все понятия, обладающие *его* признаками (плюс один или несколько), принадлежат к его объему. Поэтому можно сказать: видовое понятие имеет свое место в объеме своего родового понятия, и *содержание* родового понятия можно найти в содержании *всех* его видовых понятий (или разновидностей).

5. Чем больше содержание понятия, тем меньше его объем. И наоборот: чем беднее содержание понятия, тем больше его логическое сопровождение (его объем). Скудное содержание соответствует большому объему; самое богатое содержание имеют понятия низшей ступени («отдельные понятия»), но их объем минимален (они логически «одиноки» и обозначают *отсутствие* сопровождения).

6. Все рассудочные понятия подчиняются *закону идентичности*: их содержание всегда одно и то же, они ничего не знают о времени, изменении, эволюции, возникновении, оформлении, каузальности и творческой силе; они «мертвы» и неизменяемы; их «связь» с другими понятиями также «мертва» и не созидательна, т. е. на самом деле — *никакой* связи, лишь смысловое сходство и несходство.

7. Поэтому всеобщность понимания абстрактна (т. е. отделена от своего объема), существует «сама по себе», идентична, бедна содержанием, мертва и не созидательна.

В. Спекулятивная, истинная, живая и кон-кретная всеобщность. Она охватывает и пропитывает целое.

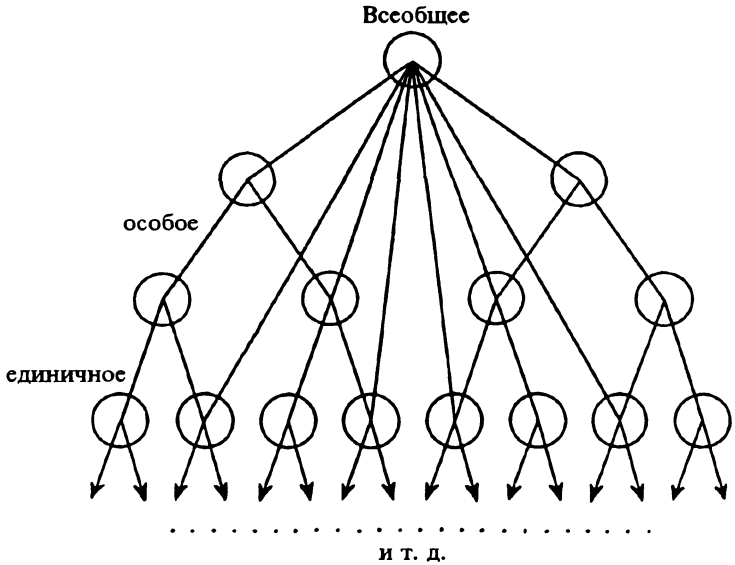


Рис. 3

1. Творческая всеобщность *не абстрактна*, ибо она не отделена от своего объема. Она, скорее, пропитывает весь свой объем, отдает себя ему и присутствует в нем повсюду.

2. Она присутствует не «для себя», а живет и ткет в своем объеме. Содержание видовых понятий есть в то же время содержание родового понятия, а весь объем последнего принадлежит его собственному содержанию.

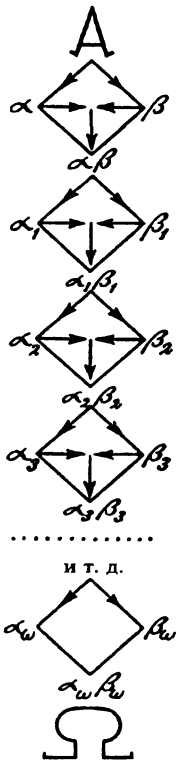
3. Спекулятивная всеобщность не малосодержательна, она содержательна: она есть *целое*, и все богатство целого есть *ее* богатство.

4. Таким образом, спекулятивная всеобщность во всем своем объеме присутствует творчески и каждая часть участвует в ее творческой жизни.

Спекулятивная конкретизация
(к главе 7)

Когда Гегель говорит о кон-кретном и кон-кретизации, он видит это состояние или этот процесс единым. Но если последовательно идти за его указаниями и пояснениями, скоро замечаешь, что объекты различных наук (например, «понятия» в логике, «человеческие индивидуумы» в философии права, «дух народа» в философии истории, «линии, краски, массы и звуки» в эстетике, «философские учения» в истории философии и т. д.) испытывают процесс кон-кретизации отнюдь не единым и завершенную кон-кретизацию каждый раз представляют поразному. Комментаторам Гегеля в будущем придется изрядно потрудиться, ибо здесь перед нами лежат неисследованные области. Я отображаю это различие лишь в двух областях: *логике* и *философии права*.

А. Распадение и кон-кретизация категорий в логике. Круг категорий изображен прямой линией



Бог есть Альфа и Омега

Рис. 4

Весь ряд начинается с большого Альфа «А».

Каждый отдельный диалектический распад и конкретизация обозначаются на этой схеме особым четырехугольником. Маленькое «α» и маленькое «β» — спекулятивные «противоречия»; в формальной логике они были бы *контрадикторными* понятиями, и можно говорить лишь «α», и «не α». Стрелки на верхних сторонах четырехугольника обозначают расхождение противоречий; стрелки в середину обозначают каждую спекулятивную «вражду»; стрелка, направленная вниз, — кон-кретное соединение, в котором, как кажется, «сохраняются» оба врага; «αβ», «$\alpha_1\beta_1$» и т. д. И так продолжается до последнего распада, где в завершение «$\alpha_\omega\beta_\omega$» обозначается большой Омегой «Ω».

Бог есть начало и конец, Альфа и Омега, живое кон-кретное богатство всех спекулятивных определений: «Абсолютная Идея», которая, «отказываясь от свободы», отпускает себя «в образ непосредственного бытия» (Лог. 1. 74—75).

Тщательная аналитическая проверка однажды установит, что каждый процесс конкретизации показывает различные пути и формы у отдельных логических категорий.

В. Схема кон-кретизации человеческих индивидуумов в любви, дружбе и совместном творчестве.

1. $\alpha \longrightarrow \longleftarrow \beta$	встреча
2. $\alpha \rightleftarrows \beta$	первая замена
3. α получает жизненное содержание β β получает жизненное содержание α	переработка
4. α теперь становится «β в α» или α_1 β теперь становится «α в β» или β_1	изменение
5. $\alpha_1 \rightleftarrows \beta_1$ α_1 получает жизненное содержание β_1 β_1 получает жизненное содержание α_1	замена продолжается новая переработка
6. $\alpha_2 \rightleftarrows \beta_2$	новое изменение
	и т. д. без конца

В сокращенном виде:

или в виде «монограммы»:

Рис. 5

Мыслительный акт Гегеля в логике (к главе 9)

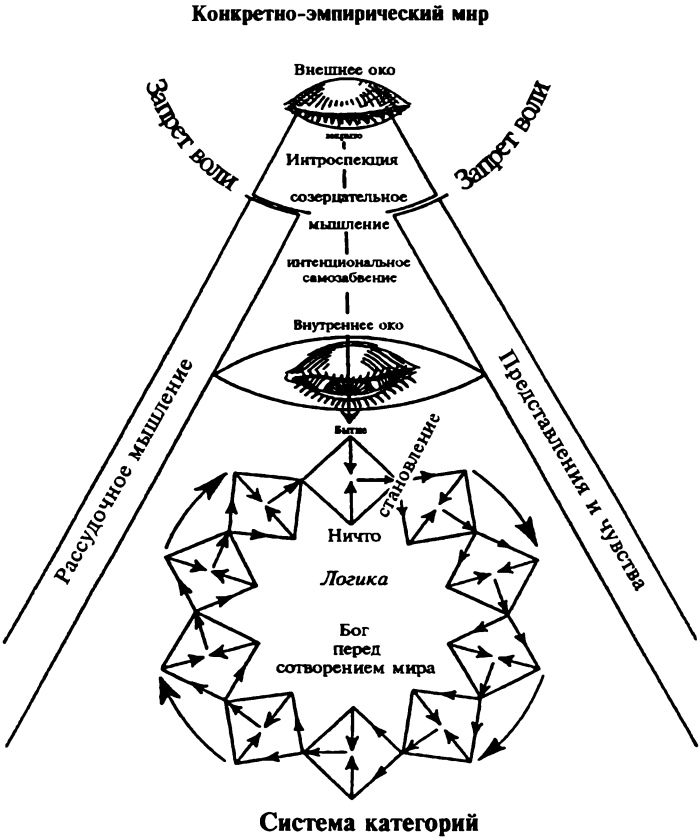


Рис. 6

Мыслительный акт Гегеля в логике в основном соответствует *главному* образу акта. Внешнее око закрыто; обе обозначенных боковых сферы находятся под запретом воли; внутреннее «око» думает и созерцает в состоянии интенционального самозабвения. Ему открывается система логических категорий, «божественная логика», т. е. *сам Бог в своем предмировом образе.*

Мыслительный акт Гегеля в натурфилософии (к главе 10)

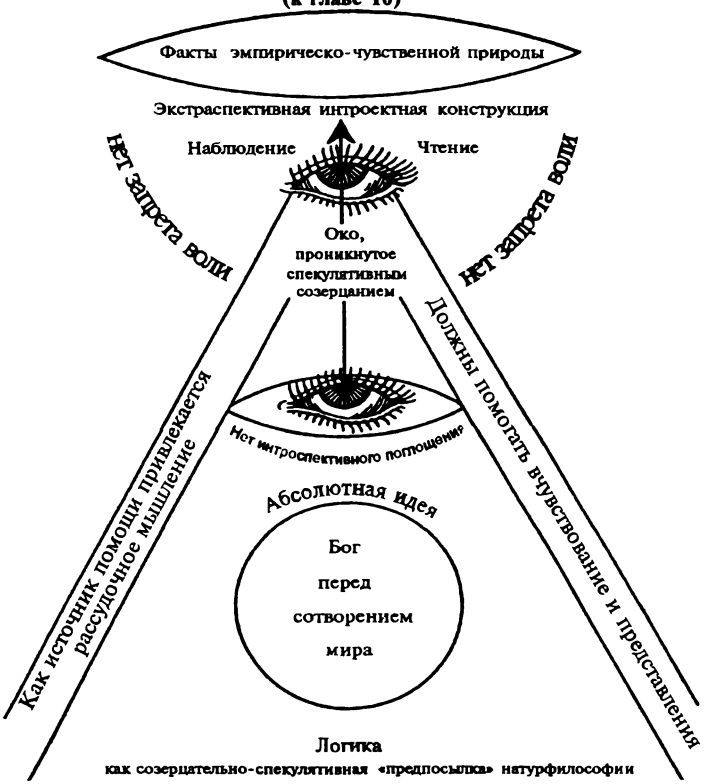


Рис. 7

Мыслительный акт Гегеля в натурфилософии формируется совершенно по-иному, чем в логике. Спекулятивное *мышление-созерцание* становится тут спекулятивным *созерцанием-мышлением*. Внутреннее «око», которое упражнялось и прошло проверку в пространствах премирной логики, оборачивается наружу: оно уже знает «Абсолютную идею» и старается узнать и отыскать ее в природе («иное бытие»). Интроспективное поглощение более не существует; энергия спекулятивного созерцания насыщает *внешнее «око»*. Последнее берет для себя материал из наблюдений и чтения: оно занимается «экстраспекцией» (созерцание, идущее наружу), переносит добытое внутри богатство в природу («интроекция») и конструирует спекулятивным образом материю природных фактов, при этом для субординированной службы помощи допускаются рассудочное мышление, вчувствование и различные представления внутреннего мира (освобожденные от запрета воли).

Подробно о структуре натурфилософского мыслительного акта Гегель *не* высказывался.

Мыслительный акт Гегеля в философии права (к главе 13)

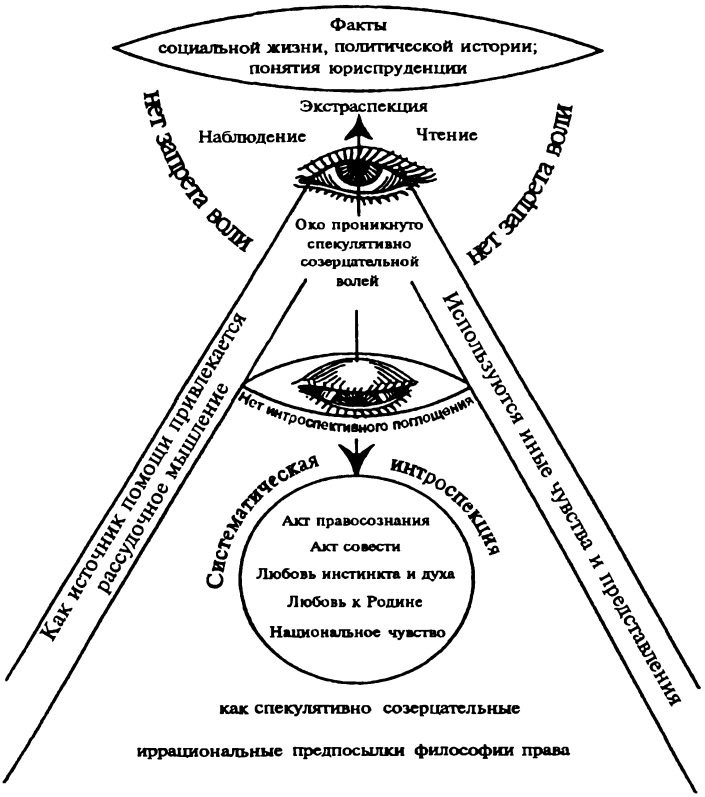


Рис. 8

Мыслительный акт Гегеля в философии права гораздо сложнее, чем в логике и в натурфилософии.

С одной стороны, он имеет дело с фактами *внешнего мира* (социальной жизни, политической истории и даже природы) и с уже разработанными *понятиями юриспруденции*. Поэтому внешнее «око» остается открытым: оно занимается «экстраспекцией», ему надо наблюдать, читать, и ему требуется помощь обеих не-спекулятивных сфер (рассудок и вчувствование). При этом оно должно проникаться спекулятивной энергией внутреннего «ока». Однако эта спекулятивная энергия выступает не только как энергия *мышления*, но в то же время и как *энергия*

спекулятивной воли. Это *спекулятивно созерцательная воля*, которая здесь присоединяется к мышлению. Содержания последнего черпаются через систематическую спекулятивную интроспекцию, и потому внутреннее «око» созерцает в интроспективном направлении. Так внутреннее «око» достает из глубин предметной сферы *этические* содержания, которые сообщают направление спекулятивной воле (обозначаемой у Гегеля также как «общая воля» и «свободная воля»). Я постараюсь приблизительно обозначить эти этические акты и содержания. Это — акт правосознания, акт совести, инстинктивная и духовная любовь, патриотизм и национальное чувство. Из этих спекулятивно созерцаемых, иррациональных предпосылок философии права Гегель подробно занимался лишь двумя, в то время как три последние систематически не исследовались. Здесь следует искать и можно найти корень его национально-политической экзальтированности.

Гегелевский мыслительный акт в философии истории можно представить себе по аналогии с этой схемой.

Мыслительный акт Гегеля в философии религии (к главе 14)

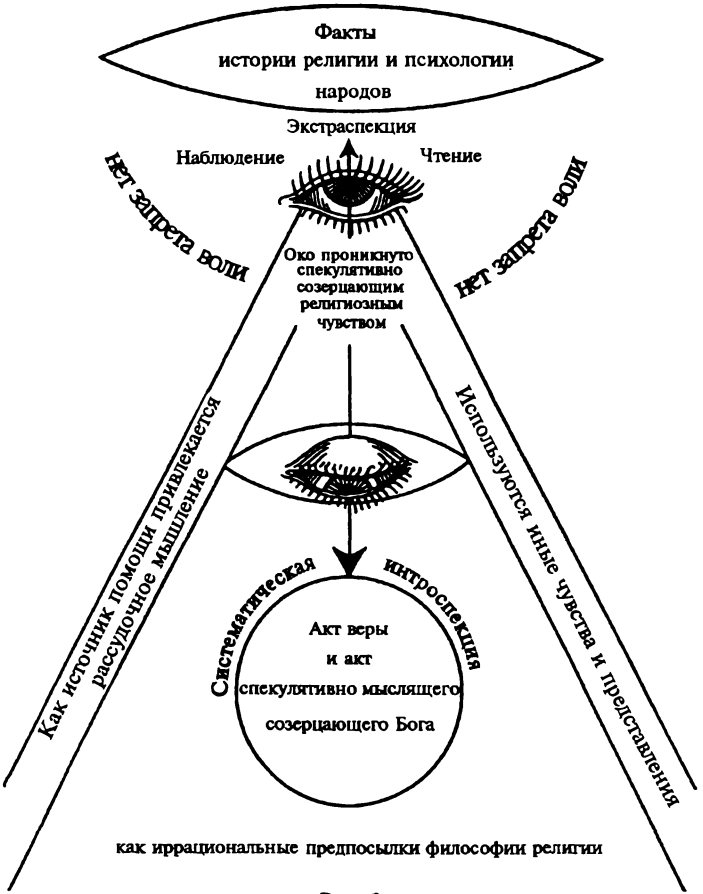


Рис. 9

Мыслительный акт Гегеля в философии религии можно представить себе по аналогии с мыслительным актом в философии права. Но здесь систематическая интроспекция внутреннего ока считается *актом веры* и *философски-спекулятивным созерцанием Бога*, которые являются предпосылками целого. Это значит, что гегелевская философия религии должна была выступать как философия *веры и в то же время спекулятивного знания* и всегда подвергалась опасности искажения или даже замены веры спекулятивным мышлением. В том, как поступают с христианством, мы видим, как эта опасность действительно побеждает.

VARIA PHILOSOPHICA RECENTIORA

Iwan Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre (Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге), Bern, Verlag Francke, 1946, 432 с., сброшировано. 34 франка.

Это слегка сокращенное немецкое издание двухтомного труда, уже в 1918 г. напечатанного в России, расширяет для немецкого читателя круг интерпретаторов Гегеля на *еще один оригинальный образ.* Наряду с Германией (где надо прежде всего упомянуть Куно Фишера, Адольфа и Георга Лассонов, Рихарда Кронера, а в последнее время еще Германа Глокнера и Теодора Хэринга), Францией (Поля Рока), Италией (Бенедетто Кроче) и Англией (Хатчисона Стирлинга, Уильяма Уоллеса, Эдварда Кэрда и Томаса Хилл Грина) в дискуссию о Гегеле включается и Россия. И чтобы сразу же упредить события, это *старая православная Россия*, вкупе со своей новоплатонизированной теологией склонная к мечтательному созерцанию и мистическому погружению, говорит с нами в лице Ильина.

Ильин хочет трактовать философию Гегеля как созерцательное учение о Боге. И здесь он странным образом исходит не из его учения об «*Абсолютном Духе*», которое говорит об искусстве, религии и философии, в которых, по его мнению, Дух посредством своих определенных временем продуктов осознает свою собственную бесконечную творческую силу, — *Ильин, как ни странно, почти полностью пренебрегает этим венцом гегелевской философии Духа*, а исходит из *его Логики.* Он *опирается* при этом на то известное предложение, стоящее в предисловии к ней (с. 31 издания Лассона), по которому Логика «есть изображение Бога, каков он есть по своей сути, перед созданием природы и завершенного духа». Он разъясняет, что Гегель видел в Понятии абсолютное, кроме которого не может быть никакой реальности, и поэтому верно называть его философию требуемым панлогизмом и даже панэпистемизмом (с. 202); и он даже заходит в своих утверждениях так далеко, что утверждает, будто непосредственно для Гегеля Бог идентичен философии (там же), т. е. диалектически-спекулятивному мышлению.

Поэтому, чтобы по достоинству оценить этот взгляд, понадобится прежде всего краткое описание того, что, по мнению Ильина, означает для Гегеля Понятие. Он объясняет это в двух первых разделах своего труда под названием: «Мыслительный акт Гегеля» и «Сущность Бога». *Вначале Понятие для*

Гегеля, как и для Аристотеля, это — общее, το καθολου, *которое, однако, конкретно постижимо лишь в одном-единственном чувственном экземпляре*, в τοδε τι. Итак, содержание в философии осознается Гегелем, как и Аристотелем, *только через чувственное созерцание*. Но одно чувственное созерцание сможет сообщить нам лишь отдельные впечатления, которые неопределенным образом находятся в пространстве рядом друг с другом, а во времени следуют друг за другом вне правил последовательности: хаос, который невозможно себе представить. Поэтому, чтобы вообще понять эти отдельные впечатления как определенные впечатления, необходимо подняться над ними в мышлении и показать их взаимную связь. Однако чисто абстрагирующего мышления, распределяющего чувственную материю по классам простой демонстрацией совпадающих или разделяющих признаков, для этого недостаточно. Потому что при такой работе классификации это внешнее мышление все больше удаляется от чувственного предмета, что проявляется в том, что содержание понятия (это его мысленное определение) в формальной логике находится в обратном соотношении к своему объему (своему применению к чувственной действительности).

Гегель в противоположность этому требует познания, в котором мышление и созерцание *происходят в равной степени параллельно*, т. е. совместно продвигаются вперед от относительно абстрактного к все более конкретному и содержательному. И он думает, что выполнил это требование своей триединой диалектики. Общность Понятия в ней должна быть сначала изображена через чувственное созерцание. И получается, что чувственное созерцание как *единичное явление* сопоставимо с общностью понятия и оказывается не то чтобы *неверным, а односторонним*. Т. е. его необходимо ограничить *другим чувственным созерцанием* (*антитезой*), вытекающим из рефлексии первоначального созерцания, или тезиса (например, созерцание чистого бытия ведет к пониманию того, что чистое Бытие = Ничто, так как чистое Бытие как таковое не может быть специально подвергнуто никакому единичному созерцанию). И возникает противоречие, которое следует разрешить так, чтобы тезис и антитезис в одном синтезе (третьем созерцании) сохранялись в двойном смысле: отрицательном в том, что утверждает каждый для себя, но законсервированном в своем относительном праве по отношению друг к другу (в нашем примере в «Становлении» как переход от Бытия в Ничто и от Ничто в Бытие). Этот синтез по отношению к тезису и

антитезису, пожалуй, более общий, но все же лишь относительно более общий, чем тезис и антитезис, не строго общий по сравнению с абсолютной общностью понятия. Итак, он вновь только частность, хотя и высшего порядка, *которую как таковую необходимо ограничить другой.* И так как это нельзя сделать через прежние тезис и антитезис, от которых произошел синтез, ибо он сохраняет его в себе, то сам синтез должен сделаться вновь лишь тезисом с отправной точкой нового диалектического хода и вызвать к жизни новый антитезис, и т. д. Так возникает, по всей видимости, бесконечный процесс, в котором *тесно спаянное с созерцанием мышление* ведет к дальнейшей, новой конкретизации, в своем развитии модифицирует все уже существующие содержания мышления и все же ничего не теряет от своей истинной ценности, а консервируется в целом высшего порядка. Наконец, если подумать о том, что это и есть мышление, само понятие, которое в этом спекулятивном процессе все более охватывается в своей конкретности, и что нет иного содержания, чем то, которое само производится этим процессом, — *и нам не будет казаться таким парадоксальным* тезис Ильина, что — по Гегелю — Понятие как таковое есть сущность Бога, или сумма всего действительного.

Теперь, однако, суть Бога, логическое понятие и его развитие во всех логических категориях есть *абстрактное всеобщее.* Оно еще должно зарекомендовать себя в частном. По словам Ильина, Логика Гегеля — еще только начало, первый этап пути Бога, который он должен пройти по миру и который он старается описать в третьем разделе своей книги. Ильин думает, что философия Гегеля *оказывается* в этом тяжком испытании несостоятельной и что его панлогизм был лишь воинствующей программой, которую нельзя было осуществить на практике или это пришлось бы делать только с огромными скидками. Это видно уже при переходе от логики к реальным дисциплинам. Ибо при чисто логическом рассмотрении, от понятия до субстанции, понятийное общее могло бы перейти лишь в понятийное частное, т. е. Логика только в Натурфилософию и Философию Духа — и Гегель из времен Йены, кажется, сам защищал этот взгляд в том случае, когда называл реальной философией от частного не одну только логически общую часть своей философии; но если рассматривать понятие как субъект, т. е. с точки зрения живого мыслительного процесса, мышление должно отважиться войти в первоначально стоящее вне него бытие, т. е. «отпустить себя» не только в

Натурфилософию и Философию Духа, а в саму Природу и сам Дух. *Ильин считает*, что для Гегеля так же существенны оба ряда и что их существование рядом друг с другом является причиной того, что его Натурфилософия и Философия Духа нерешительно, так неопределенно, туда-сюда болтаются между спекулятивным панлогизмом и более не чисто спекулятивным универсальным панэмпиризмом. В частности, *он упрекает гегелевскую реальную философию* в том, что та в обеих первых категориях природы — пространстве как бездуховном существовании рядом друг с другом и времени как бездуховной последовательности — нарушила главный спекулятивный закон постоянно прогрессирующей конкретизации; ведь пространство и время по сравнению с логической идеей видятся отступлением от мыслительного богатства; и что он также уже ранее отказался от спекулятивного дедуцирования всех предметов (например, знаменитая пишущая ручка г-на Круга) и остановился лишь на избранных, мотивируя это тем, что разум не обращает внимания на тривиальности. Так возникло учение о так называемых «мировых образах», тех самых «божественных островах в мире» (с. 409), вне которых мир в противоположность логически-спекулятивному понятию утверждает свои собственные законы и вновь в значительной мере отменяет первоначальное пантеистически-акосмическое применение гегелевского мышления. Это показывает отношение Гегеля к опыту. Если молодой Гегель еще имел мужество объяснять, что лишь спекулятивная философия решает, что такое мнение и что истина, то позже он признавал *эмпирическую науку своего рода полу-истиной*. Благодаря этому теряют свое значение и его знаменитые высказывания об идентичности разумного и действительного (в предисловии к «Философии Права») и о разуме в истории. Ведь разумным оказывается лишь то, что можно спекулятивно охватить из реальности как целого наряду с другим действительным, которое тем, что оно действительно спекулятивно не охвачено, хотя действительно не объяснено разумно и не в окончательном смысле, сначала все же признается имеющимся в своем бытии; а в истории разумно не все происходящее, а лишь разумный отрезок из нее, и именно тот, который способствовал прогрессу в сознании свободы, наряду с другими историческими событиями, фактичность которых нельзя отрицать. Далее Гегель, если он дает сознанию возникнуть лишь в «субъективном духе», должен был непосредственно уступить в том, что все прежнее, и осо-

бенно развитие мысли в Логике, происходило без мыслящего сознания, подобно тупому раздумью наедине с самим собой.

Но самое большое разочарование в философии Гегеля *приносит Ильину его учение о государстве.* Вместо «абсолютного произведения искусства объективного духа», «солидной нравственности», в которую — как следовало ожидать — как в свою субстанцию вошли все граждане как спекулятивно мыслящие люди, — что же мы находим? Ограниченное национальное государство, которому приходится зверскими средствами обороняться от своих соперников, которому для безопасности внутри страны необходима полиция, так как продолжают существовать экономические противоречия в корпорациях и своекорыстие в семье, и их даже признают, и в котором в конце концов «солидная» нравственность будет раскатана в более или менее «хорошие нравы». Остается неясным, было ли когда-либо в мире государство, состоящее из одних спекулятивных граждан (с. 260).

Так, по Ильину, философия Гегеля заканчивается несостоятельностью по отношению *к конкретной действительности.* И так как путь абсолютного субъекта от логики в природе и к духу для него одновременно и теогонический процесс, он определяет предел, который человек находит в государстве так же, как предел Бога, а нужду человека в событийном времени так же, как нужду Бога (четвертый раздел). Ильин считает, что философия Гегеля под конец лишь поддерживает *претензию* на рациональность, фактически, однако, уже пошла на большие компромиссы (замена спекулятивного примирения противоречий в синтезе на скорее внешнюю мысль органического, более не необходимо сознательного целого, недиалектические переходы в истории и т. п.). Он *думает*, что Гегель почерпнул свое самое глубокое побуждение из Нового Завета и из христианского учения о примирении в любви, однако то, чему он учил под конец, есть нечто совершенно гетерогенное от христианства (с. 381).

Мы думаем, что ошибки Ильина следует искать главным образом в том, что *диалектически-поступательный* элемент в мышлении Гегеля, то, что как субъект соответствует абсолютному, он *слишком сильно задвинул в тень* по отношению к только узнаваемому, абсолютному лишь как субстанция, и таким образом чересчур сильно передвинул основную концепцию Гегеля в только созерцательное. Лишь этим мы можем себе объяснить, почему в Логике он *останавливается на фор-*

мально-логическом Понятии, а не поднимается вместе с Гегелем до Абсолютной Идеи, почему в пантеистичном смысле он уподобляет друг другу *сущность* и *действительность* Бога, несмотря на то что у Гегеля мало для этого оснований, и почему наконец он почти что полностью проходит мимо учения об «Абсолютном Духе». Недостаток места *заставляет нас* отказаться от обсуждения того, на какие стороны гегелевской философии, которые хорошо освещены у Кроче и англичан, Ильин не обратил внимания, несмотря на то, что это было бы небезынтересно. Мы попытались также подробнее обсудить его книгу в более обширной статье, которая, по всей видимости, вскоре появится в «Журнале философских исследований» (Ройтлинген, изд-во Гропиус)[I].

<Проф. д-р Герман Гаусс>

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Автор философского исследования, которому он посвящает десять или более лет, должен с самого начала считаться с тем, что его труд будет обойден большим вниманием, а возможно, и вовсе не будет понят. В утешение он может мечтать об «идеальном читателе», который будет склонен надеть его философские «мыслительные очки», верно постичь его намерения и адекватным образом созерцать его «пространства». Пусть он тогда и писал бы для этого читателя. В этом случае ему не придется впадать в безмерное отчаяние из-за того, что не сразу отыщется этот «идеальный читатель» или в том случае, если он будет видеть свою философию кем-то просто непонятой.

Я чрезвычайно обязан г-ну д-ру Герману Гауссу за то, что он счел мою книгу достойной обсуждения в двух различных журналах (1. в «Теологическом журнале» № 1, с. 64—70, янв.—февр. 1947 г., издаваемом теологическим факультетом Базельского университета, и 2. здесь); однако я считаю своим научным долгом совершенно объективно отметить, что не чувствую себя даже в малейшей степени понятым им. Причем вовсе не

[I] Когда печаталась эта книга, нам на глаза попалась новейшая книга Карла Бартса (Karl Barths) «Протестантская теология в XIX веке, ее предыстория и ее история» (Цолликон-Цюрих, еванг. изд-во, 1947 г.), воздающая должное заслугам Гегеля. Мы оставляем за собой право вернуться в продолжении этой «Varia philosophica recentiora» к интерпретациям Руссо, Канта и Гегеля, принадлежащим Карлу Бартсу.

играет роли, порицает он или хвалит мою книгу, ведь объективное порицание порою может вести в глубину предмета, чего никогда не добиться необъективной похвале. Речь идет скорее о том, что ему остался полностью чуждым мой философский мыслительный акт (мои «очки созерцания»), что от него ускользнули намерения моих многолетних исследований и что скорый поезд его мышления промчался мимо грузового состава моего созерцания. Кстати, в земном пространстве совершенно в порядке вещей, когда два поезда проезжают мимо друг друга; однако ἐν τόπῳ νοητῷ[1] желаемое *прямо противоположно*: надо выбрать тот же путь, остановиться друг перед другом и постоять, и пережить взаимно обогащающую встречу, что мне, кстати, и вправду довелось найти в некоторых других обсуждениях моей книги.

При прочтении первого, более краткого обсуждения из-под пера д-ра Гаусса (в «Теологическом журнале») я долго удивлялся тому, как могло получиться, что он почти беспрерывно предполагает у меня точную противоположность тому, что, как мне казалось, я доказывал всей своей книгой, скрупулезно цитируя Гегеля. Ибо, когда после многолетнего изучения Гегеля (1913—1916 гг.) я приступил к окончательному написанию текста книги, мне было ясно, что моя концепция Гегеля принципиально отличается от обычной и повсеместно распространенной и что доказать мое видение Гегеля я смогу лишь исчерпывающей ясностью моего мыслительного акта и лишь тщательнейшим обоснованным и доказательным цитированием. Позже у меня создалось впечатление, что, по всей видимости, это мне удалось, ибо та оценка моего труда, которой меня удостоили известный московский ученый проф. д-р Павел Новгородцев и проф. д-р князь Евгений Трубецкой, а затем за границей проф. д-р Николай фон Бубнов (Гейдельберг), д-р Борис Яковенко (Мариенбад), г-н д-р Ф. Флюкигер (Гуттаннен) и г-н Густав Е. Мюллер (Оклахома), дала мне утешение верно состоявшейся философской встречи. А тому, кто удостоился такого утешения, знакомо благородное наслаждение метафизическим братанием εν τοπω νοητω (ср. Платона «Федр»). А тут вдруг этот философский «проезд мимо друг друга»! Как это стало возможным?

Когда же г-н д-р Гаусс с присущей ему рыцарственной любезностью позволил мне ознакомиться со вторым появившимся здесь обсуждением моей книги, я получил желаемую ясность по поводу философской неудачи нашего «проезда

мимо друг друга». И последующие строки я посвящу объяснению этой мыслительной неудачи.

Есть два различных, даже противоположных метода рассмотрения и толкования великих философий прошлого: первый *субъективный*, второй *объективный*. Тот, кто выбирает *первый*, как бы подходит к чужому колодцу, чтобы достать из него немного воды, ибо он испытывает жажду; тот же, кто предпочтет *второй*, спускается в колодец и погружается в него, ибо хочет исследовать его до дна.

Герман Коэн рассматривал Канта по *первому* методу («Теория опыта Канта»). Для него речь шла вовсе не о том, чтобы приобрести и воспроизвести аутентичный мыслительный акт Канта, или, образно говоря, надеть философские *очки* Канта и созерцать *его предмет*. Ему априори было «лучше» известно, что «должен» был думать Кант. Он латал и латал Канта, чтобы сделать себя; он нуждался в мыслительном протезе, и он взял его у Канта. Это было не «исследование Канта», а «конструкция Коэна», и тот, кто читает труд Коэна и при этом думает, что созерцает истинного Канта, тот блуждает ложными путями. Ибо Коэн исказил Канта, чтобы подогнать себя a la Kant. Его метод был *эгоцентричным* и *аутичным*. Кант был для него трамплином для прыжка в «Коэниану». И по этой причине труд Коэна не принадлежит истории философии; он всего лишь образует «Предисловие к Марбургской философской школе».

Ханс Вайхингер рассматривал Канта по *второму* методу («Комментарий к Кантовой критике чистого разума». Том 1, 2). Он хотел получить подлинный мыслительный акт Иммануила Канта и воспроизвести его, или, образно говоря, надеть философские очки Канта, чтобы созерцать *его предмет* и отметить пропущенные им стороны предмета («третья возможность» Тренделенбурга: пространство и время не *только* субъективно, но *также* объективно). Вайхингер отвлекся от собственной философии и погрузился в Кантову и исследовал ее; он предоставил говорить Канту, а сам внимал и созерцал. Он не хотел от Канта никакого протеза; он не превращал Канта в трамплин для прыжков, в «Вайхингериану». Его метод был *предметным* и *историческим*. Тому, кто хочет познать истинного Канта, «Комментарий» Вайхингера сослужит прекрасную службу. Ибо он создал «Кантову лупу», однако, к сожалению, осветил *лишь первую* часть его *первой* критики («Трансцедентальную эстетику» критики чистого разума) и не довел дела до полного описания его философии.

Что касается *меня*, то я с самого начала решительно отверг метод Коэна: я хотел подлинного Канта, а не препарированного Коэном, подлинного Платона, а не модернизированного Наторпом; я хотел узнать подлинного, «огненного» Гераклита, «отрешенного» Парменида, «демонического» Сократа, бескомпромиссного Спинозу, молящегося Лейбница — и наконец — не-недооцененного, героического, «с-ума-сшедшего» Гегеля. Я хотел *исследовать*, а не «*конструировать*». Мой мыслительный и созерцательный акт я хотел сделать таким гибким и многообразным, чтобы он подходил к любым очкам любого великого мыслителя: от Конфуция до Аристотеля, от Будды до Эдуарда фон Гартмана. Так же построить и расширить я стремился мой курс по истории философии.

Я не хотел латать Гегеля; я хотел созерцать его «пространства» адекватным образом. Я не хотел ассимилировать мой собственный акт мышления с его актом мышления, а сам хотел остаться совершенно свободным. Мой собственный мыслительный акт мог быть определен *лишь самим данным Богом и непосредственно созерцаемым мною предметом*; и мое исследование Гегеля всегда оставалось для меня лишь одной главой из *истории* философии. Я никогда не думал «по Канту», «по Платону», «по Спинозе» или «по Гегелю». У меня хватило смелости думать «по Ильину» и оставаться «глупцом» *собственных*, но «*предметно* приобретенных мыслей». И таким мне представлялся истинный долг каждого философа. Заблуждался ли я? Едва ли!

Биография Гегеля повествует о том, как он однажды, будучи берлинским профессором, позволил своим студентам уговорить себя и решился ночью, на лодке, со стороны реки посетить одного из свои студентов, который как раз за какой-то проступок был заключен в тюрьму Шпрее. Гегель спросил стоящего *наверху* у окна студента: «Num me vides?[2]» И получил ответ: «*video*[3]».

Этот вопрос мысленно *представлялся* мне все время в течение моих исследований, и мне хотелось иметь возможность с чистой совестью ответить на него: «*video*». И таким образом я лишь тогда сел за свой труд, когда был полностью уверен в том, что созерцал каждое предложение Гегеля как «само собой разумеющееся», не будучи ему предметно обязанным и не признавая его «истинным». По этой причине моя книга о Гегеле не содержит *ничего положительного* о «моей» философии, а только описывает *подлинные предметные «пространства» Гегеля* и их *внутренние затруднения* («имманентная критика»).

То, что я нашел у Гегеля, принципиально таково.

Я нашел — 1. Его самобытный *акт мышления-созерцания*, без усвоения и воспроизведения которого у него ничего нельзя понять, который он, однако, «по ходу» многократно трансформировал, не желая в этом признаваться (у меня главы 1, 2, 3, 10, 11, 12, 13). Этот мыслительный акт раз и навсегда исключает всякие разговоры о «формально-логическом понятии». 2. Его самобытная онтология, в спекулятивной реальности которой должно самоотверженно потеряться (гл. 3, 4, 8, 9). 3. Его концепцию «всеобщности» (т. е. спекулятивной тотальности. Гл. 5). 4. Чаще всего безбожно преувеличенное, в действительности же совершенно второстепенное значение его «*диалектики*», которая, собственно, частью искусственно осуществляется в одной *лишь* логике, а в «конкретных науках» снижается до конструктивной ошибки или абсолютно отсутствует (гл. 6, 10, 11, 12, 13). Все «диалектическое» у Гегеля получает свое истинное значение только через «спекулятивную конкретизацию». 5. Живое средоточие всей его философии — «спекулятивная конкретность» как возможное ритмическое завершение, как цель, как завоевание, как критерий, как подлинный знак Божественного присутствия во всех вещах, как мировая душа всех категорий и «образов» (гл. 7, 12). 6. Его *акосмизм* и *пантеизм* (подлинные названия!) и его *панэпистемизм* (название, предложенное мною); все это — последовательное отрицание «конкретно-чувственного» и «абстрактно-формального», и как консеквентная[4] реализация спекулятивого созерцания (гл. 1, 2, 3, 4, 8, 9). 7. Его учение о Божественном пути, который превращается в гигантскую мировую трагедию (гл. 8, 9, 10, 11, 12, 13). 8. Кризис теодицеи (гл. 13, 14). 9. Нехристианство, однако не вне-христианство его философии в целом (гл. 8, 9, 13, 14).

Это не мои «иллюзии», или «вымыслы», или «мнения», а *доказанные мною подлинные акты и содержания гегелевской философии.* Это то самое существенное, что утверждается в моем труде и что я хочу, чтобы признали или *доказательно опровергли* мои критики. Те из моих рецензентов, кто умалчивает или обходит это, оставляют мою книгу необсужденной, и их «мыслительный поезд» проезжает мимо моего.

И вот это как раз случай с господином д-ром Германом Гауссом.

Должен откровенно сказать, что *с удивлением* прочел его обсуждение, названное первым. Не только потому, что здесь

остается не обсужденной вся моя концепция Гегеля, как если бы она не была мною разработана и аутентично доказана, но в особенности потому, что мой многоуважаемый рецензент приписывает мне такой ход мыслей, который я опровергаю всей моей книгой, и ему недостает как раз такого хода мысли, которому посвящена вся моя книга с ее тысячами доказательств.

Ведь вся моя книга стремится к тому, чтобы раскрыть сущность *абсолютного духа* у Гегеля и несет в себе новоприобретенные и аутентично обоснованные в этой области формулы. И вдруг я узнаю от д-ра Гаусса, что «почти совсем» «пренебрег» абсолютным духом у Гегеля. Чего же в этом случае хотел, чего искал, что нашел и о чем говорил мой труд?!

Вся моя концепция Гегеля зиждется на аутентично доказанном самом решительном различии между формальным *псевдопонятием* и *спекулятивно-божественным* понятием. В ужасе прочел я у д-ра Гаусса, будто бы я «остановился перед формально-логическим понятием».

Я не жалел сил, чтобы неопровержимо доказать, что Гегель спекулятивно *отрицает чувственное существование*, игнорирует его как иллюзию и предает анафеме как приводящее к заблуждению; что философия для него начинается с освобождения от чувственного, что человек лишь тогда добивается истинного понятия, когда он решительно поворачивается спиной к чувственному миру (гл. 1, 2, 3, 5, 8). Г-н д-р Гаусс ни в малейшей степени не обращает внимания на мои относящиеся сюда доказательства, а заявляет без единого доказательства противоположное: для Гегеля, как и для Аристотеля, «содержание в философии осознается *лишь через чувственное созерцание*». Отсюда я прихожу к выводу, что мои главы 1, 2, 3, 5 и 8 остались д-ром Гауссом непрочитанными и что *он счел для себя ниже своего достоинства* самому пережить аутентично доказанный мною мыслительный акт Гегеля.

Я нашел, что он это доказал тем, что, во-первых, изложил этот гегелевский мыслительный акт как «подобный» «параллельности» мышления и созерцания (вместо принципиального: *идентичности*!) и, во-вторых, тем, что отнес гегелевскую диалектику к «противоречащим» (?!) друг другу «чувственным созерцаниям».

Продолжая удивляться, я узнал, что обосновываю всю мою концепцию Гегеля *одним местом* из гегелевской логики (логика будто бы — «изображение Бога перед сотворением природы и завершенного духа»). Отсюда мне пришлось сделать оконча-

тельный вывод, что мой глубокоуважаемый рецензент не счел мою книгу *с ее доказательствами* гегелевского акосмизма и пантеизма, *неустанно собранными во всех трудах Гегеля*, достойной прочтения. Разве только я понимаю под «чтением» нечто совершенно иное, чем мой базельский коллега.

Если бы было иначе, как бы он мог обвинять меня в этих и иных ошибках, перед которыми моя книга непрестанно остерегает читателя?! Как, например: «я якобы упустил, что логика Гегеля кончается не субъективным понятием, а абсолютной идеей» (т. е. осталась не прочитанной гл. 9); или я уравниваю «сущность и реальность Бога» (итак, не прочитаны и главы 8, 12, 13, 14). Иначе как бы он мог излагать гегелевский акт следующим образом: «Мы лишь тогда подходим *к самому делу*, когда мы сначала отворачиваемся *от него* и *как бы* рассматриваем его внутри *нас*» (выделено мною. — *И. И.*); чтобы предотвратить подобные недоразумения, я написал целые главы и в конце книги поместил «наглядные рисунки», которые, по-видимому, оставил без внимания мой многоуважаемый рецензент

Так первое обсуждение моего рецензента стало для меня психологически-философской загадкой. Решить эту загадку помог мне он сам, с дружеской любезностью послав мне свое второе, более обширное, напечатанное здесь обсуждение. В этом обсуждении я увидел, что наш философский «проезд мимо друг друга» сводится к *различным методам изучения и трактовки чужих философий*. Я живу и исследую по *второму* методу (он образцово представлен в гегелевской литературе лучшим знатоком Гегеля нашей эпохи профессором, д-ром Т. Хэрингом из Тюбингена); а мой рецензент читает и думает по *первому* методу (который так часто присутствует в литературе о Гегеле!).

Интерес моего многоуважаемого критика примерно так же, как у Коэна и Наторпа, относится не к историческому мыслительному акту и предмету мышления Платона и Гегеля, а к тому, что считает «живым» или «актуальным» (или, как иногда приукрашивая говорят, — «вечным») у Платона и Гегеля он сам. Он стремится черпать собственные мысли из этих источников. При чтении чужих текстов и мыслей он оставляет у себя собственные очки, он априоризирует Платона и Гегеля и выискивает у них то, что ему кажется подходящим для собственной философии. И тогда появляется не Платон, а Гаусс-Платон; и не Гегель, а лишь Гаусс-Гегель. Легко понять, что д-р Гаусс искал у меня Гаусса-Гегеля, но его не нашел. И от-

того от него неизбежно должна была полностью ускользнуть моя концепция Гегеля. Наши поезда проехали в метафизическом пространстве мимо друг друга, и философской встречи между нами не произошло.

В одном пункте я должен признать правоту моего многоуважаемого рецензента. «Télos» *по-гречески* — не мужского, а *среднего рода.* Тем не менее это не имеет ничего общего с моим немецким (на котором я говорю и читаю с семи лет, а с 12 лет изучаю литературный немецкий язык в Германии). После продолжительных философских размышлений я решил поставить рядом с гегелевским Логосом не «*das Télos*», а «*den Télos*», и сделать это для того, чтобы не дать Богу, Создателю, Богу, Абсолютному Духу исчезнуть в совершенно безличном среднем роде; чтобы таким образом окончательно не лишить регресса или упразднения Бога в мире его мужского созидательного божественного элемента, а еще предоставить его лучам светить из самой ничтожной мировой вещи. Разумеется, мне пришлось объяснить и обосновать это отклонение от обычного употребления слова в специальном примечании. Но в большом, скрупулезно разработанном труде можно о чем-то и забыть; и тогда твоя собственная вина в том, что критик обвиняет тебя в допущенной «грамматической ошибке».

Под конец я благодарю моего рецензента и редакцию «Философского журнала» за их любезное внимание к моему труду.

КОММЕНТАРИИ

Фундаментальный труд И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» впервые вышел в 1918 г. в московском издательстве Г. А. Лемана и С. И. Сахарова в двух книгах (в которые Ильин поместил помимо введения и литературных добавлений шесть своих журнальных статей, опубликованных ранее в 1914—1917 гг. в журналах «Логос» и «Вопросы философии и психологии» и представлявших собой систематическое исследование философии Гегеля). Первая из них и легла в основу данного тома. Кроме того в приложении помещены дополнительные материалы, имеющие прямое отношение к работе философа, а также пояснительные рисунки и схемы Ильина, взятые из позднего немецкого варианта этой книги.

По отзывам специалистов исследование Ильина до сих пор считается лучшей в мире книгой о философии Гегеля. В ней во всей своей глубине и масштабности предстает сам Гегель — труднейший, если не самый трудный философ в мире, вершина немецкой классической философии. Здесь всесторонне проанализирована его целостная и всеобъемлющая философская система, которая стремится показать не только «*как* устроен Богом мир», но и «*почему* он так устроен». Эта система универсальна, ей поистине «до всего есть дело» — она о мире, о Боге, о человеке, о семье, о гражданском обществе, о государстве, об искусстве, о религии, об истории, о смысле жизни. Цель ее — показать саморазвитие духа, живое движение, ритм которого — «диалектика», а высшая цель — «спекулятивная конкретность».

Одновременно в своем исследовании (собственно, выбор этой темы на юридическом факультете Московского университета естественным образом был связан с философией права и государства, за что Ильин был удостоен ученой степени доктора государственных наук) перед нами предстает и сам Ильин, который, используя гуссерлевский метод, «вжился» в философию Гегеля, показал его как величайшего в мире «интуитивиста», вскрыл его имманентные проблемы и затруднения; любил и ценил философию Гегеля, но не стал гегельянцем, а создал для России свое учение о правосознании.

Наш читатель, который уже давно ждет этот непростой для понимания труд Ильина, достаточно подготовлен предыдущими томами Собрания сочинений и готов к его восприятию. Потребность же в философии такого калибра в настоящее время не вызывает ни малейшего сомнения.

Текст печатается по первому изданию. При этом исправлены многочисленные типографские погрешности (опечатки) оригинала; в некоторых немецких словах старонемецкая орфография, которой пользовался Гегель, изменена на современную (например, вместо старого написания Urtheil дается Urteil).

[1] Это предисловие является сокращенной переработкой статьи И. А. Ильина «О возрождении гегелианства», впервые опубликованной в журнале «Русская мысль». — М., 1912. — Кн. 4. — № 33. — С. 35—41.

КОММЕНТАРИИ

Статья помещена нами в приложении и представляет собой краткое изложение материала, собранного Ильиным во время его научной командировки 1910—1912 гг. в Германию, Францию, Италию. Работая в библиотеках Парижа, Берлина и Геттингена ему удалось составить весьма обширный свод суждений о философии Гегеля. Однако записи эти в большинстве своем были утеряны, и Ильину пришлось восстанавливать их по памяти.

[2] *Бахман* Карл Фридрих (1785—1855) — немецкий философ, профессор философии в Иене.

[3] *Тренделенбург* Фридрих Адольф (1802—1872) — немецкий философ и логик, неоаристотелик; критиковал Гегеля за нигилистическое отношение к формальной логике.

[4] *Гайм* Рудольф (1821—1901) — немецкий историк философии и литературы, позитивист.

[5] *Гартман* Эдуард фон (1842—1906) — немецкий философ-идеалист, придерживался идей панпсихизма. Считал, что логическая идея Гегеля без воли не может стать реальностью.

[6] *Мак-Таггарт* Джон Эллис (1866—1925) — английский философ, представитель «радикального персонализма», который рассматривал абсолютную идею Гегеля не как субстанцию-субъект, а как «духовное общество» (spiritual society) личностей. Написал ряд работ о различных частях философии Гегеля.

[7] *фризианцы* — последователи *Фриза Якоба Фридриха* (1773—1843) — немецкого философа, профессора в Иене, рассматривавшего учения Канта, Ф. Якоби, Ф. Шлейермахера с точки зрения психологизма.

[8] *Виндельбанд* Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства.

[9] *Розмини* Сербати Антонио (1797—1855) — итальянский философ, объективный идеалист, в 1831 г. стал священником.

[10] *Горгий* из Леонтии (ок. 480 — 380 до н. э.) — древнегреческий философ-софист, ритор. В своем сочинении «О том, чего нет, или О природе» обосновывает три тезиса: 1) ничего нет; 2) если бы даже нечто и было, то оно было бы непознаваемо; 3) даже если бы оно было познаваемо, его невозможно было бы высказать в слове и истолковать другому человеку. Фактически в своем третьем тезисе Горгий отождествляет знание предмета с его непосредственным чувственным восприятием, которое нельзя передать словами.

[11] *дескриптивный* (от *лат.* descriptio — описание) — описательный. Дескриптивным, или феноменологическим, методом Ильин называл метод Гуссерля.

[12] *petitio principii* (*лат.*) — предвосхищение основания.

[13] *пропедевтический* (*гр.*) — подготовительный, вводный, предваряющий более глубокое изучение какого-либо предмета или дисциплины.

[14] *Кроче* Бенедетто (1866—1952) — итальянский философ-идеалист, представитель неогегельянства.

[15] *Зиммель* Георг (1858—1918) — немецкий философ-идеалист, социолог.

[16] По поводу перевода гегелевского термина *«конкретный»* как *«сращенный»* интересно замечание Г. Г. Шпета, сделавшего перевод «Феноменологии духа»: «... Гегель с особенным пристрастием относился к словам немецкого языка, выражающим не только разные, но подчас и

противоположные значения; он усматривает в этом «умозрительный дух самого языка» и признается, что «мышлению доставляет радость» наталкиваться на такие слова. Отказываясь вследствие этого в некоторых случаях от уже предлагавшихся у нас переводов такого рода выражений и терминов, переводчик все же старался, в общем, по возможности согласовать свой перевод с более или менее принятой передачей их, если, конечно, не встречал в ней простой ошибки (вроде, например, толкования конкретного как «сращенного», Erinnerung как «внедрение», перевода Einsicht как «умозрения» и т. п.)» (см.: Г е г е л ь. Феноменология духа. — М., 1959. — С. XLVIII. — От переводчика). Здесь явный выпад Шпета против Ильина.

[17] *Дунс Скотт* Иоанн (ок. 1266 — 1308) — шотландский теолог и философ. Считал первичным и определяющим не общее (родовое, видовое), а индивидуальное, которое одно лишь реально и заключает в себе не просто определенные свойства, а их единство. Это единство и делает вещь индивидуальной. Основанием для обобщения отдельных индивидуальностей, отнесения их к общему классу (виду) является их общая природа. В XIV— XV вв. существовала школа его последователей, получившая название скотизма.

[18] *Баадер* Франц (1765—1841) — немецкий философ-мистик, дворянин, был сначала врачом, потом горным инженером и в качестве такового состоял на баварской государственной службе. Со своими специальными занятиями он соединял занятия философией и математикой. Был под сильным влиянием мистики Якоба Беме и Луи Клода де Сен-Мартена. Сам повлиял на теософию Шеллинга. Сочинения Баадера богаты этимологиями и игривыми аналогиями и написаны по большей части в не совсем связной форме, со знаками, символами и иероглифами.

[19] Пример не совсем ясной символической записи Баадера. Точное значение этой цитаты пока установить не удалось. В немецком издании книги Ильина, которое является переводом первого тома, в этом месте имеется вставка. После цитаты Баадера в скобках стоит (Null), т. е. (Ноль).

[20] *«панцирь тяжелый его утопил»* — цитата из перевода В. А. Жуковского баллады Уланда «Мщение».

[21] *субсуммировать* (от *лат.* subsum) — относить к какой-либо категории.

[22] *ad libitum* (*лат.*) — по желанию, по своему усмотрению.

[23] *nur überhaupt seiend* (*нем.*) — только вообще существуя.

[24] *genus proximum et differentia specifica* (*лат.*) — ближайший род и видовое отличие.

[25] *caput mortuum* (*лат.*) — остатки, отходы.

[26] *sui generis* (*лат.*) — своего рода.

[27] *sine qua non* (*лат.*) — без чего нет. В полном виде выражение звучит так: Condicio sine qua non — условие, без которого нет, т. е. условие, без которого невозможно что-либо.

[28] По мнению уже упомянутого переводчика «Феноменологии духа» Г. Г. Шпета «Феноменология духа» считается одним из труднейших, если не самым трудным для понимания произведением философской литературы. В основном трудность и запутанность изложения «Феноменологии духа» проистекают из того, что, поскольку в ней всякое более высокое формообразование сознания повторяет и включает в качестве моментов диалектические ступени предшествовавших стадий и формо-

образований, постольку Гегель старается провести и некоторое повторяющееся единство словесного выражения. Этот формализм приводит к тому, что, например, терминология, ясная в применении к одной стадии, на другой превращается в сплошное иносказание. Конкретному историческому приурочению того или иного момента Гегель помогает иногда лишь вскользь упомянутым термином, специфическим выражением или скрытой цитатой. Догадки, основанные на знании культуры и философии, сплошь и рядом не достигают цели» (ibidem. — C. XLVI).

[29] *Больцано Бернард* (1781—1848) — чешский математик и философ; выступал против психологизма в логике, оказал влияние на Гуссерля.

[30] *Гуссерль* Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии, философского учения о методе интуитивного познания через созерцание идеальных сущностей (феноменов), которые непосредственно сами себя обнаруживают, являясь созерцающему сознанию, и обладают истинной объективностью.

[31] *Коген* Герман (1842—1919) — немецкий философ, глава марбургской школы неокантианства. Считал, что мышление (как мышление идеи) и бытие (как предмет мышления) тождественны. Мышление само порождает знание, определяет не только форму, но и содержание познания. Подтверждающим примером этого для Когена является математика.

[32] *par excellence* (*фр.*) — по преимуществу

[33] *ratio cognoscendi* (*лат.*) — основа познания.

[34] *ratio essendi* (*лат.*) — основа бытия.

[35] *экзотерический* (*гр.*) — предназначенный для непосвященных, неискушенных; обращенный вовне.

[36] *прелиминарный* (*гр.*) — предварительный, предшествующий чему-либо.

[37] *домена* — здесь: область.

[38] *modus vivendi* (*лат.*) — способ существования.

[39] *dem innern Auge Sichtbares* (*нем.*) — очевидно для внутреннего глаза.

[40] *Гербарт* Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ-идеалист, психолог и педагог.

[41] *трансцензус* (*лат.*) — потусторонность, т. е. область, недоступная познанию.

[42] *modus essendi* (*лат.*) — способ бытия.

[43] *Стагирит* — имеется в виду Аристотель, родившийся в Стагире.

[44] Ин. 5, 30.

[45] *ideéll* (*нем.*) — идеальный, мыслительный, отвлеченный.

[46] *дискурсивный* (*лат.*) — рассудочный, логический, опосредствованный. Дискурсия противоположна интуиции как непосредственному знанию.

[47] *акциденция* (*лат.*) — случайное, преходящее, несущественное, в противоположность *субстанции* (*лат.*) — неизменчивой основе, сущности.

[48] *per se* (*лат.*) — само по себе.

[49] *in se* (*лат.*) — в себе.

[50] *essentialia* (*лат.*) — существо, сущность.

[51] *eo ipso* (*лат.*) — этим самым.

[52] *ноумен* (*греч.*) — объект мысли, разума, «интеллигибельный» (т. е. умопостигаемый) объект. Согласно Канту, ноумен относится не к объективному миру, а всецело к сфере мысли. Это нечто только мысленное, понятие без предмета, голая идея, которой не соответствует никакая вещь.

[53] *tertium non datur* (*лат.*) — третьего не дано.
[54] *existenz-minimum* (*лат.*) — жизненный минимум.
[55] *ex officio* (*лат.*) — по должности, по обязанности.
[56] *actu* (*лат.*) — на деле, в действительности.
[57] *ordo et connexio idearum* (*лат.*) — порядок и связь идей.
[58] *ordo et connexio rerum* (*лат.*) — порядок и связь вещей.
[59] *praedicabile* (*лат.*) — логическое понятие, обозначающее классификационный разряд предиката (сказуемого) в суждении: род, вид и т. д.
[60] *ens* (*лат.*) — вещь.
[61] *интеллигенция* (от *лат.* intellege — постигать, схватывать, быть знатоком) — духовная, разумная способность.
[62] *implicite* (*лат.*) — здесь: в скрытом виде.
[63] *explicite* (*лат.*) — здесь: в явном виде, в открытой форме.
[64] *genus* (*лат.*) — род.
[65] *causa finalis* (*лат.*) — конечная причина.
[66] *causa efficiens* (*лат.*) — действующая причина.
[67] *causa sui* (*лат.*) — причина самой себя, первопричина.
[68] *infinitum actu* (*лат.*) — бесконечное действие, движение.
[69] *«процесс» Гераклита* — имеется в виду учение Гераклита, отрицающее бытие и признающее вечное становление. Борьба есть принцип становления. Все существует и не существует. Нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Смерть одного есть рождение другого и т. п.

«сфера» Парменида — имеется в виду образное изложение воззрений Парменида, взятое у Симплиция: «Так как самая крайняя граница бытия совершенна, то она со всех сторон подобна хорошо замкнутому шару, который, исходя от центра, простирается одинаково во все направления...» (*Arist.* Phys., p. 27b, 31b).
[70] *non potest non esse* (*лат.*) — не может не быть.
[71] *«субстанция» Спинозы* — имеется в виду учение Спинозы о Субстанции: «Бог есть абсолютное существо, или субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов, каждый из которых выражает вечную и бесконечную сущность». (Г е г е л ь. Лекции по истории философии. Книга третья. — М., 1935. — С. 290).

«духовная активность» Фихте Старшего — подразумевается учение Фихте Старшего о «Я» как «объективной деятельности» и «абсолютной сущности». (Г е г е л ь. Лекции по истории философии. Книга третья. — М., 1935. — С. 474—475).
[72] *ens reale* (*лат.*) — реальная вещь, сущее.
[73] *«In principio erat Sermo ille, et Sermo ille erat apud Deum, erat que ille Sermo Deus»* (*лат.*) — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1. 1). Один из четырех ранних переводов на латинский язык Евангелия. Этот перевод отличается от позднего канонического из Вульгаты: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, Deus erat Verbum» и взят из манускрипта Беза (Codez Bezae). Отличие заключается в трудно переводимом на другие языки греческом слове «Λόγος», которое означает «Слово», но одновременно и Вторую Ипостась Бога-Сына. Латинское «Sermo» означает «разговор, беседа, слова, обиходная речь, язык, наречие, диалект». Латинское «Verbum» означает «слово, выражение, *грам.* глагол».
[74] *теодицея* (*греч.*) — оправдание Бога по поводу допускаемого им зла на земле.

[75] ἀντικειμένον (*греч.*) — лежащий напротив.

[76] *ревенант* (*фр.*) — привидение, призрак.

[77] μὴ ὄν (*греч.*) — *букв.* небытие. Философский термин «меон» — «положительное ничто» в отличие от «отрицательного ничто» (οὐκ ὄν) — «укона». В древнегреческом языке οὐ, οὐκ (*не* или *нет*) отрицает прямо, объективно, фактически, потому стоит при изъявительном и при желательном наклонениях; μη (*не* или *нет*) отрицает нечто субъективное, предполагаемое, условное.

[78] *гилозоизм* — термин, введенный в XVII в. английским философом Ралфом Кедвортом для обозначения философского направления, которое изначально рассматривает материю как живую и одухотворенную.

[79] *Аргус* — в греческой мифологии многоглазый великан, стерегущий по приказу богини Геры возлюбленную Зевса — Ио.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ДОБАВЛЕНИЯ

[80] *curriculum vitae* (*лат.*) — хроника жизни, краткое жизнеописание.

[81] *Ein grosser Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu expliziren* (*нем.*) — великий человек осуждает людей на то, чтобы они его объясняли.

[82] *die sinnlische, empirische Welt ist die einzig wirkliche Welt* (*нем.*) — чувственный, эмпирический мир — единственно реальный мир.

[83] *eine rückhaltslose Anerkennung der empirischen Wirklichkeit* (*нем.*) — безоговорочное признание эмпирической действительности.

[84] *sich vor unserer empirischen Erkenntniss darstellt* (*нем.*) — предстал нашему эмпирическому познанию.

[85] *falscher, trügerischer Schein* (*нем.*) — ложная, обманчивая видимость.

[86] *im Vorzimmer des Systems ihre Erbärmlichkeit sich zu Gewissen führen* (*нем.*) — в прихожей Системы укорять себя за ее ничтожность.

[87] *le mal* (*фр.*) — зло; *la diremtion* (*фр.*) — расчленение; *le deuxième moment de la méthode* (*фр.*) — второй момент метода.

[88] *the attribute is forcibly withdrawn from its context and made an independent entity in the mind* (*англ.*) — атрибут насильственно изъят из контекста и сделан независимой сущностью в разуме.

[89] *An abstract notion is one withdrawn from everything that naturally goes along with it, and enters into its constitution* (*англ.*) — абстрактное понятие есть нечто, изъятое из всего, что естественно сопровождает его и входит в его состав.

[90] *Abstraction, as Hegel uses the term, is the tendency to take the parts of anything out of relation to the whole, and to substantiate them in that character as res completae* (*англ., лат.*) — абстракция, в том смысле, в каком Гегель использоал этот термин, есть тенденция изымать части чего-либо из взаимосвязи их с целым и наделять их качеством совершенных вещей.

[91] *Wie bei Homer die Sprache der Götter zu der der Menschen* (*нем.*) — Как у Гомера язык богов к языку людей.

[92] *die vollkommenste Form des deutschen Idealismus, die reifste Frucht der Entwicklung* (*нем.*) — самая совершенная форма идеализма, наиболее зрелый плод развития.

[93] *est à la fois le plus subtil et le plus profond des philosophes modernes* (*фр.*) — <Гегель> есть одновременно и самый тонкий, и самый глубокий из современных философов.

[94] *eine durch und durch sachliche Persönlichkeit* (*нем.*) — предельно основательная личность.

[95] *waltete siegreich der wahrhaft philosophische Geist* (*нем.*) — победно царил истинно философский дух.

[96] *Begriffsphantasmen und scholastischen Sophismen* (*нем.*) — понятийных фантазмах и схоластических софизмах.

[97] *berauschender Phrasen Getümmel* (*нем.*) — упоительное фразерство.

[98] *vernichtende Langeweile und ein alles Denken negierender Kopfschmerz* (*нем.*) — невыносимую скуку и головную боль, убивающую всякую мысль.

[99] *plumper, geistloser Scharlatan* (*нем.*) — неуклюжий бездуховный шарлатан.

[100] *eine Psychologie des Hegelschen Denkens, des Hegelschen Bewusstseins* (*нем.*) — психология гегелевского мышления, гегелевского сознания.

[101] *a sealed mystery* (*англ.*) — тайна за семью печатями.

[102] *denkende Erfahrung* (*нем.*) — мыслительный опыт.

[103] *anschauende Erkenntniss* (*нем.*) — созерцающее познание.

[104] *intellectus intuitivus* (*лат.*) — интуитивный интеллект.

[105] *anschauendes Denken* (*нем.*) — созерцающее мышление.

[106] *denkendes Anschauen* (*нем.*) — мыслящее созерцание.

[107] *zum reinen, reflexionslosen Gefass des Begriffs* (*нем.*) — до чистого, без рефлексии, схватывания понятий.

[108] *s'abandonner au mouvement dialectique de la pensée* (*фр.*) — отдаться диалектическому движению мысли.

[109] *das individuelle Bewusstsein schaut passiv dem Schauspiel zu, das der aktive und produktive Geist vor ihm auffuhrt* (*нем.*) — индивидуальное сознание пассивно взирает на спектакль, разыгрываемый перед ним активным, творческим духом.

[110] *diesem Gange der Selbstbewegung der Idee denkend nachgehen* (*нем.*) — мысленно следовать за этим самодвижением идеи.

[111] *The true speculative method consists in allowing this function free play... It must be looked in the face* (*англ.*) — истинно спекулятивный метод состоит в том, чтобы позволить этой функции играть свободно... Надо смотреть ей в глаза.

[112] *Evidenz der immanenten Sachlichkeit* (*нем.*) — очевидности имманентной реальности.

[113] *schöpferisch wie das Göttliche und insofern ist es das Göttliche Denken selbst* (*нем.*) — творчески, как божественное, и в силу этого оно и есть божественное мышление.

[114] *elle est la pensée divine elle même* (*фр.*) — это и есть божественное мышление.

[115] *Dieu c'est Hegel* (*фр.*) — Бог — это Гегель.

[116] *la vérité difinitive reside dans le nouméne* (*фр.*) — конечная истина пребывает в ноумене.

[117] *Urbasis der Welt* (*нем.*) — первооснову мира.

[118] *ein Dramatiker des objektiven Gedankeninhalts oder des geistigen Wesens der Dinge selbst* (*нем.*) — драматургом объективного содержания мышления или даже духовной сути вещей.

[119] *nur eine Geschichte der Subjektiven Erkenntniss* (*нем.*) — лишь историю субъективного познания.

[120] *ma pensée... est la reproduction fidéle de la pensée, qui a produit l'univers* (*фр.*) — моя мысль — это верное воспроизведение той мысли, которая сотворила Вселенную.

[121] *l'idée, c'est le rapport, lui même; Hegel... fait du monde un jeu de rapports* (*фр.*) — идея — это суть отношение; Гегель превратил мир в игру отношений.

[122] *Einstimmigkeit* (*нем.*) — единогласие.

[123] *verachtet die allgemeine Vorstellung, durch Abstraktion vom Besonderen entstanden, als hohlen und leeren Schemen und Schatten* (*нем.*) — презирает всеобщее представление, возникающее путем абстрагирования от частного, как пустые схемы и зыбкие тени.

[124] *das sich selbst Spezifizierende konkret Allgemeine* (*нем.*) — всеобщее, само себя конкретно специфицирующее.

[125] *ein reales Ganzes* (*нем.*) — реальное целое.

[126] *Identität von Umfang und Inhalt* (*нем.*) — тождественность понятия и содержания.

[127] *Simplement commun, le général véritable, l'universel* (*фр.*) — просто всеобщим, истинно всеобщим и универсальным.

[128] *Pour Hegel le mot de généralité ou d'universalité nese rapporte jamais à la relation du tout et des parties* (*фр.*) — для Гегеля термины «всеобщность» и «универсальность» никогда не означают отношения между всеобщим и единичным.

[129] *un partage primitif* (*фр.*) — примитивное разделение; *une idée complète* (*фр.*) — конечная совершенная идея.

[130] *gediegene Trefflichkeit der Methode* (*нем.*) — великолепная основательность метода; *trostlose Kahlheit ihrer Resultate* (*нем.*) — явная неутешительность его результатов.

[131] *den sachlichen Gehalt* (*нем.*) — реальное содержание; *ohne die Methode* (*нем.*) — без метода; *der Gegenstand dabei zu vieler Erstaunen nicht nur nichts verlor, sondern oft noch gewann* (*нем.*) — при этом предмет, к немалому удивлению, не только ничего не теряет, а нередко приобретает еще большую значимость.

[132] *das dialektische Gesetz nemlich ist der alleinige Inhalt des Systems* (*нем.*) — диалектический закон есть собственно единственное содержание системы.

[133] *das falsche Staunen vor dem dialektischen Methodismus* (*нем.*) — ложное изумление перед диалектическим методизмом.

[134] *durch scharf festzuhaltende Unterschiede* (*нем.*) — четко придерживаясь различия.

[135] *Unmethode, nach welcher er der gesunden Vemunft die Glieder erst entzweibricht, um sie schief zu heilen, und wieder sie zerbricht, um sie wieder ungrade zusammenzurechnen...* (*нем.*) — Неметод, согласно которому он сперва расчленяет здравый рассудок, чтобы дать о нем пока только косвенное понятие, а затем вновь раздробляет его, чтобы уже непосредственно суммировать его звенья.

[136] *absurde dialektische Methode* (*нем.*) — абсурдность диалектического метода; *einfruchtbares, eintoniges Geklapper* (*нем.*) — бесплодная монотонная трескотня; *bei keinem einzigen Schritt der Hegelschen Logik ist mehr geleistet, als eine geschichte oder ungeschichte Sophistik* (*нем.*) — ничто так не напрягает гегелевскую логику, как искусная или неискусная софистика.

[137] *nicht auf logischem Wege* (*нем.*) — не логическим путем.

[138] *There is only development, the rendering explicit what was implicit, the growth of the seed to the plant* (*англ.*) — существует только развитие, открытое проявление того, что было скрытым, произрастание растения из семени.

[139] *das immanent Unlogische der dialektischen Idee Hegels* (*нем.*) — имманентно-нелогическое диалектической идеи Гегеля.

[140] *objektive Bewegung des Begriffs* (*нем.*) — объективное движение понятий.

[141] *der göttliche Gedanke ergeht sich für sich selbst in dem philosophischen Subjekte, als seinem Substrate; und diese objektive Bewegung der Sache selbst,*

der wir nur zuzusehen haben, ist die Methode der Hegelschen Philosophie (*нем.*) — божественная мысль движется сама по себе в философствующем субъекте как ее субстрате; и вот это объективное движение вещи как таковой, которое нам остается только созерцать, есть метод гегелевской философии.

142 *Lebenslauf Gottes* (*нем.*) — течение жизни Бога.

143 *der positive Zweck des Logischen, den es rein aus sich selbst erzeugen soil, bleibt unklar bei Hegel* (*нем.*) — позитивная цель логического, которую оно должно выводить из самого себя, у Гегеля остается неясной.

144 *das Koncrete im engeren Sinn* (*нем.*) — конкретное в более узком смысле; *das Metaphysich-Konkrete* (*нем.*) — метафизически конкретное.

145 *procedere dall'astratto al concreto* (*um.*) — продвигаясь от абстрактного к конкретному.

146 *the same selfidentical thought is set forth from its initial narrowness and poverty on to its final amplitude and wealth of differences* (*англ.*) — та же самотождественная мысль выходит за рамки своей первоначальной узости и обедненности и устремляется к своей конечной широте и богатству различий.

147 *La synthèse est l'unité de la these et de l'antithèse, mais une unité gui preexiste à ses éléments et en certain sens contient plus qu'eux* (*фр.*) — синтез — это единство тезиса и антитезиса, но такое единство, которое существует прежде своих элементов и в каком-то смысле содержит в себе нечто большее их самих.

148 *A concret notion is a notion in its totality, looking before and after, connected indissolubly with others: a unity of elements, a meeting-point of opposites* (*англ.*) — конкретное понятие есть понятие в его всеобщности, обращенное в прошлое и будущее, неразрывно связанное с другими: единство элементов, точка схождения противоположностей.

149 *Dieu et l'univers, c'est le rien, déterminé par une série de non* (*фр.*) — Бог и Вселенная суть ничто, управляемое сплошь отрицаниями.

150 *communis opinio doctorum* (*лат.*) — обычный взгляд доктора.

151 *Beschränktheit, räumlich-zeitliche Endlichkeit* (*нем.*) — ограниченность, пространственно-временная конечность.

152 *der allgemeine Geist, dieses grosse Individuum* (*нем.*) — всеобщий дух, сей великий индивидуум.

153 *Selbstunterscheidung* (*нем.*) — саморазличение; *Selbsttätigkeit* (*нем.*) — самодеятельность.

154 *selbstbewusste Vernunft oder Geist* (*нем.*) — осознающий себя разум, или дух.

155 *moralische Weltordnung als Liebe* (*нем.*) — моральный миропорядок как любовь.

156 *Begriff, das eine absolute Subjekt des logischdialektischen Prozesses* (*нем.*) — понятие, абсолютный субъект логико-диалектического процесса.

157 *a process of self-creation* (*англ.*) — процесс самотворения.

158 *substantielles Denken ohne denkendes Subjekt, unpersonlicher Weltgeist, Subjektioses Denken, Traumwelt... noch ohne einem Träumenden* (*нем.*) — субстанциональное мышление без мыслящего субъекта, безличный мировой дух, бессубъектное мышление, мировой сон... однако без сновидца.

159 *logischer Pantheismus* (*нем.*) — логический пантеизм.

160 *c'est le panlogisme* (*фр.*) — это панлогизм.

161 *panthéisme idealiste* (*фр.*) — идеалистический пантеизм.

162 *l'ensemble des choses finies* (*фр.*) — средоточие конечных вещей.

163 *die sinnliche, empirische Welt ist die wirkliche Welt* (*нем.*) — чувственный, эмпирический мир есть действительный мир.

[164] *l'identite de Dieu et de toutes choses* (*фр.*) — тождество Бога и всех вещей.

[165] *le fatalisme* (*фр.*) — фатализм.

[166] *Gott ist das All, die ganze erfüllte Welt, wie sie ist* (*нем.*) — Бог есть всё, вся полнота мира, как он есть.

[167] *die Welt in ihr selbst ohne Gott begreiflich zu machen* (*нем.*) — сделать постижимым мир в себе самом, без Бога.

[168] *Spinozas Monismus teilt er, aber nicht seinen Akosmismus* (*нем.*) — он разделяет монизм Спинозы, но не его акосмизм.

[169] *avec son vêtement sacerdotal et la pompe réligieuse de sa parole, n'est... qu'un athéisme emphatigue* (*фр.*) — с его жреческим облачением и религиозной помпезностью его речи суть подчеркнутый атеизм.

[170] *als eine erweiterte Kategorieenlehre* (*нем.*) — как развернутое учение о категориях.

[171] *die Form des Realen* (*нем.*) — форма реального; *das wahrhaft und einzig Wirkliche* (*нем.*) — истинно и единственно действительное.

[172] *only a phantom Deity — the bare possibility of a God or of absolute reality* (*англ.*) — только фантом божества — чистую возможность Бога, или абсолютной реальности.

[173] *le contenu entier de la Logique* (*фр.*) — все содержание логики; *demonstration dialectique de l'existence de Dieu* (*фр.*) — диалектическое доказательство существования Бога.

[174] *eine Klassifikation der Gesamtheit der Wissenschaften* (*нем.*) — классификацию совокупности наук.

[175] *die Nacht des Göttlichen Mysteriums, aus dessen ungetrübter Dichtheit die Natur und der Bewusste Geist zum Bestehen für sich freigelassen würden* (*нем.*) — ночь божественного таинства, из сплошного мрака которой природа и осознающий себя дух высвобождаются к своему становлению.

[176] *Abbild des Lebens* (*нем.*) — отпечаток жизни; *abbild des Selbstbewusstseins* (*нем.*) — отпечаток самосознания.

[177] *zu einem Nacheinander, nach einer einzigen Dimension, der der Zeit* (*нем.*) — в следовании один за другим согласно единственному параметру измерения — времени.

[178] *sind alle zugleich, also Zeitlos oder ewig* (*нем.*) — все как-то сразу, так что они вневременны, вечны.

[179] *Idee im Anderssein* (*нем.*) — идея в инобытии; *ein neues Räthselwort* (*нем.*) — очередная головоломка.

[180] *die empirische Wirklichkeit, als Ausfluss seines (des Begriffs) überwirklichen Wesens* (*нем.*) — эмпирическая действительность как исходного его (т. е. понятия) сверхидеального бытия.

[181] *das reale Kunstwerk des Universums, den schönen lebendigen Kosmos* (*нем.*) — реальное искусство универсума — прекрасного живого космоса.

[182] *Verlangen nach absoluter Begreiflichkeit alles Einzelnen* (*нем.*) — стремление к абсолютному постижению всякого единичного.

[183] *in the universe is realised the whole of reason, and nothing but reason* (*англ.*) — во Вселенной всецело реализован разум, и ничего кроме разума.

[184] *Die Natur hat für Hegel nur sofern Werth und Bedeutung, als der Gedanke sich darin erkennt* (*нем.*) — природа имеет для Гегеля значимость и ценность лишь в той мере, в какой в ней мысль познаёт самое себя.

[185] *l'idée dans la nature ne trouve qu'une expression imparfaite, inadéquate* (*фр.*) — в природе идея находит лишь свое несовершенное, неадекватное выражение.

[186] *Es ist gewiss eine originelle Wendung den Gegenstanden es zur Last zu legen, wenn die Begriffe des Denkens auf sie nicht passen wollen* (*нем.*) — это, конечно, оригинальный поворот — перекладывать вину на вещи, если категории мышления не в ладу с ними.

[187] *Verkennung der Irrationalität* (*нем.*) — недооценка иррационального.

[188] *l'etre abstrait, le néant, un mouvement de va et vient dans le vide; il n'est pas question ici de but, de prévision, d'harmonie* (*фр.*) — абстрактное бытие, ничто, движение туда-сюда в пустоте; здесь и речи нет о цели, предвидении, гармонии.

[189] *ganz m dem vulgaren Sinn einer Vergötterung des gemeinen empirischen Daseins, als eine Tauffomel der Restauration...* (*нем.*) — совсем в вульгарном смысле обожествления всего эмпирического бытия как крестильной формулы реставрации.

[190] *Wirklichkeit* (*нем.*) — действительность; *Wahrheit* (*нем.*) — истина.

[191] *per Hegel non è ideale tutto ciò che accade, bensi quello che accade* (*итал.*) — для Гегеля идеально не все то, что происходит, а скорее — происходит как раз то, что идеально.

[192] *der Wirksamkeit der Vernunft* (*нем.*) — работа разума.

[193] *l'idéal réalisé, transporté dans les fails, incarné dans la matière* (*фр.*) — идеал реализованный, ставший свершившимся фактом, воплощенный в материи.

[194] *geistige Gestalten* (*нем.*) — духовные образы.

[195] *ignorirt das Wesen der Dinge selbst* (*нем.*) — игнорирует само существование вещей; *diese Monotonie und den inneren Lebensmangel* (*нем.*) — эта монотонность и ущербность внутренней жизни.

[196] *eine formale Definition oder abstracte Begriffsbestimmung* (*нем.*) — формальная дефиниция, или абстрактное определение понятия.

[197] *In Hegels Optimismus hat die Welt in der That gar kein Interesse daran, sich zu entwickein, da sie sich in jedem Moment ganz befriedigt findet* (*нем.*) — для гегелевского оптимизма мир фактически вовсе не заинтересован в развитии, так как в каждый отдельный момент он пребывает в полной самодостаточности.

[198] *die Begriffe sind die ewigen Seelen der Dinge* (*нем.*) — понятия суть вечные души вещей.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О ВОЗРОЖДЕНИИ ГЕГЕЛИАНСТВА

См. коммент. № 1.

Публикуется по указанному источнику.

[1] *Вера* Аугусто (1813—1885) — итальянский философ-идеалист, своими переводами основных трудов Гегеля содействовал распространению гегелевской философии.

Спавента Бертрандо (1817—1883) — итальянский философ-гегельянец, профессор философии в Неаполе.

Стирлинг (*Стерлинг*) Джеймс Хатчисон (1820—1909) — английский философ, абсолютный идеалист, один из основоположников неогегельянства. Его работа «The secret of Hegel» (London, 1865) считается одним из лучших исследований философии Гегеля.

Кард (Кэрд) Эдуард (1835—1908) — английский философ-неогегельянец, профессор Оксфордского университета.

Уоллес Вильям (1844—1897) — профессор нравственной философии в Оксфорде, интерпретатор и переводчик Гегеля.

[2] *Гаммахер* Эмилио (1885—1916) — немецкий философ.

Эренберг Ханс Филипп (1883—1958) — немецкий философ, теолог и пастор. Перед войной бежал в Англию и вернулся в Германию уже после войны. Вел диалог с православными церквами, переписывался с о. Сергием Булгаковым.

[3] *Буллингер* Антон (1831—1911) — немецкий философ.

[4] *Пурпус* Вильгельм (1869— ?) — немецкий философ.

[5] *Дильтей* Вильгельм Кристиан Людвиг (1833—1911) — немецкий философ-идеалист, один из основоположников философии жизни. Профессор в Базеле, Киле, Бреслау и Берлине. Критиковал Гегеля за сведение всего многообразия действительности и человеческой жизни к мышлению.

Нооль Жорж — исследователь философии Гегеля.

Эббинггауз Юлиус (1885— 1981) — немецкий философ, неокантианец.

[6] *Астер* Эрнст (1880—1948) — немецкий философ.

Эвальд Оскар (1881— ?) — австрийский философ.

[7] *Лассон* Георг (1862—1932) — немецкий теолог, философ-неогегельянец, издатель произведений Гегеля.

[8] *Содейр* Готтлиб — немецкий философ. Известна его работа о Гегеле: Vergleicheude Untersuhung der Staatsidee Kant's und Gegel's. — Boma. 1893.

Маейр-Моро Карл (1881— ?) — немецкий философ.

[9] *Розенкранц* Карл (1805—1879) — немецкий философ-гегельянец. В своей науке о логической идее он существенно отступил от Гегеля, но в философии природы строго следовал ему. Написал биографию Гегеля.

Михелет Мишле Карл-Льюис (1801—1893) — немецкий философ-неогегельянец, профессор Берлинского университета. Принадлежал к самым верным ученикам Гегеля.

Фишер Куно (1824—1907) — немецкий историк философии, гегельянец, рассматривал историю философии в гегелевском духе как историю саморазвития идей.

[10] *Гербарт* Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ-идеалист, психолог и педагог.

Экснер Франц Серафин (1802—1853) — австрийский философ и педагог, профессор философии в Вене.

Шмид Алоиз фон (1825—1910) — немецкий философ, католический теолог, с 1844 г. профессор Мюнхенского университета, с 1849 г. священник в Мюнхене.

[11] Ильин так определял феноменологический метод Гуссерля: «анализу того или другого предмета должно предшествовать интуитивное погружение в переживание анализируемого предмета» (ЦГАЛИ. Письмо к Л. Я. Гуревич от 13 августа 1911 г. — Ф. 131, оп. 1, ед. хр. 131, л. 2—4).

[12] *Einfühlung (нем.)* — проникновение (в сущность чего-либо).

ТЕЗИСЫ К ДОКЛАДУ И. А. ИЛЬИНА НА ТЕМУ «УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О СУЩНОСТИ СПЕКУЛЯТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ»

Впервые вышли в виде брошюры в 1914 г., на обложке которой было напечатано следующее:

«В понедельник, 3 марта, в 8 1/2 часов вечера в аудитории Психологического института (подъезд с Моховой) имеет быть закрытое (с гостями по запискам членов) заседание Московского психологического общества.

Предметы занятий:

1. Обсуждение тезисов к докладу И. А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления».

2. Баллотировка в действительные члены Общества Д. Е. Жуковского.

3. Текущие дела».

Печатается по указанному источнику.

[1] *id est* (*лат.*) — то есть.

ТЕЗИСЫ К ДИССЕРТАЦИИ И. А. ИЛЬИНА «ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА» ТОМ ПЕРВЫЙ. УЧЕНИЕ О БОГЕ

Тезисы были напечатаны в Москве, в типографии А. И. Мамонтова, без даты — по-видимому, или в конце 1917, или в начале 1918 г., так как защита состоялась 19 мая 1918 г.

Публикуются по указанному источнику.

Ильин подготовил две диссертации: магистерскую — «Учение о Боге» (первый том) и докторскую — «Учение о человеке» (второй том). Об этом свидетельствует обращение Общества младших преподавателей Московского университета от 16 апреля 1918 г. в Комиссию по борьбе с контрреволюцией (Ильин был арестован на основании ордера № 682 15 апреля 1918 г. и содержался в лубянской тюрьме), в котором, в частности, говорится: «В разъяснение к вышесказанному считаем необходимым добавить: 1. что больное состояние И. А. Ильина требует строжайшей диеты и регулярного лечения, что может засвидетельствовать пользующий его врач, д-р медицины Гуго Адольфович Левенталь, 2. что в данный момент идет печатание двух диссертаций И. А. Ильина, требующее его постоянного и непрерываемого наблюдения, и 3. что через месяц назначен диспут на степень магистра и защита одной из его диссертаций». Под обращением подписались: член правления общества приват-доцент Е. Косминский и секретарь правления приват-доцент Л. Кречетович. Далее следует приписка декана П. Тарасова: «Вполне присоединяюсь к этому заявлению как лично за себя, так и от имени юридического факультета». (См.: ЦА КГБ СССР, дело № 93, архив Н-191, л. 105—106.)

Здесь следует уточнить, что Ильин защитил одновременно две диссертации и сразу получил степень доктора наук.

[1] *status Dei ante mundum creatum* (*лат.*) — состояние Господа до сотворения мира

ПИСЬМО К ГУССЕРЛЮ 12.IV.1924 г. (О «ГЕГЕЛЕ»)

Настоящий документ представляет собой черновик, написанный на немецком языке, с русским названием. Оригинал хранится в Мичиганском архиве философа (Box 57, folder 10). Перевод с немецкого сделан О. В. Колтыпиной, текстологическая работа — З. Г. Антипенко. Публикуется впервые.

[1] *Койре* Александр (1892—1964) — французский философ, историк науки. Родился в России, образование получил в Геттингенском и Парижском университетах. После второй мировой войны возглавлял Французский центр по истории науки.

[2] В конце письма Ильин приводит на немецком языке содержание двух томов своей монографии «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», которое мы здесь опускаем.

ПРЕДИСЛОВИЕ <К НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ КНИГИ «ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О БОГЕ»>

Настоящая работа — это предисловие Ильина к немецкому варианту книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», которую он перевел сам, включив сюда только первый том своей двухтомной монографии и лишь кое-что из второго. Книга вышла в Берне в 1946 г. под названием «Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre» («Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге»). Здесь же мы помещаем рисунки, схемы и пояснения к ним из указанной книги.

Публикуется по указанному источнику.

Перевод с немецкого О. В. Колтыпиной. На русском языке публикуется впервые.

[1] Работа Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» переведена несколько лет назад на китайский язык и издана в Китае. В настоящее время американский философ Филип Гриер готовит к изданию английский перевод этого труда.

[2] *sapienti sat* (*лат.*) — умному достаточно.

VARIA PHILOSOPHICA RECENTIORA

Настоящая рецензия опубликована в базельском журнале «Theologische Zeitschrift» под рубрикой «Varia philosophica recentiora» («различные философские рецензии»): herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität. Basel, 1947. Febr. III Jahrgang. Heft 4 51. — S. 64—70. Рецензия не подписана, но на ее журнальной копии стоят пометки Ильина, из которых видно, что ее автор — проф., д-р Герман Гаусс. Ильин также выделил 14 абзацев и сделал большое число подчеркиваний, сопровождающихся на полях его немецкими пометками: «falsch», «nichts von mir», «lauter Erfondungen» — «неверно», «не мое», «сплошь вымысел», а также русской фразой: «Излагается не моя книга, а *его* собственная неверная концепция Гегеля». Мы повторяем выделения в тексте, сделаные самим Ильиным, подчеркнувшим особенно неверные фразы.

Перевод с немецкого О. В. Колтыпиной. Публикуется впервые.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Настояший документ представляет собой машинописный текст Ильина на немецком языке с его пометкой на русском: «Гегель Мое возражение Гауссу на его «критику» 1947». На следующей странице идет ильинская пометка на немецком языке: «Проф. д-р Иван Ильин. Послесловие к обсуждению его книги «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге» д-ром Германом Гауссом». Документ находится в Мичиганском архиве философа (Box 10, folder 8).

Перевод с немецкого О. В. Колтыпиной. Публикуется впервые.

[1] *ἐν τόπῳ νοητῷ* (*греч.*) — в этом месте задумывается.

[2] *Num me vides?* (*лат.*) — Теперь ты видишь меня?

[3] *video* (*лат.*) — вижу.

[4] *консеквентный* (от *лат.* consequentis) — последовательный.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

ТОМ ПЕРВЫЙ. **УЧЕНИЕ О БОГЕ**

Предисловие....9

Часть первая. **УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ БОЖЕСТВА**

Глава первая. Конкретное-эмпирическое....21
Глава вторая. Абстрактное-формальное....41
Глава третья. О спекулятивном мышлении вообще (Учение о разуме)....62
Глава четвертая. Реальность мысли....93
Глава пятая. Всеобщность мысли....119
Глава шестая. Диалектика....152
Глава седьмая. Конкретное-спекулятивное....181

Часть вторая. **УЧЕНИЕ О ПУТИ БОЖИЕМ**

Глава восьмая. Понятие и Наука....223
Глава девятая. Логика....249
Глава десятая. Мироздание....280
Глава одиннадцатая. О действительности....306
Глава двенадцатая. Образы мира....330

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ДОБАВЛЕНИЯ

1. Произведения Гегеля....357
2. Литература о Гегеле....364
   Глава первая....365
   Глава вторая....366
   Глава третья....367
   Глава червертая....371
   Глава пятая....372
   Глава шестая....373
   Глава седьмая....376
   Глава восьмая....378
   Глава девятая....380
   Глава десятая....382
   Глава одиннадцатая....384
   Глава двенадцатая....385

ПРИЛОЖЕНИЕ

О возрождении гегелианства....387
Тезисы к докладу И. А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочтенному в заседании Московского психологического общества 1914 г. 22 февраля....395

СОДЕРЖАНИЕ

Тезисы к диссертации И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Том первый. Учение о Боге....397
Письмо к Гуссерлю. 12.IV.1924 г. (О «Гегеле»)....400
Предисловие <к немецкому изданию книги «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге»>....402
Varia philosophica recentiora....420
Послесловие....425

КОММЕНТАРИИ....433

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН

Собрание сочинений

Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека
Том первый. Учение о Боге

Редактор **В. Н. Шмельков**
Художественный редактор **Е. В. Поляков**
Технический редактор **И. И. Павлова**
Корректор **Н. Д. Бучарова**
Компьютерный набор и верстка **О. В. Лисица**

Лицензия на издательскую деятельность
ИД № 05913 от 24.09.01
Подписано в печать с оригинала-макета 06.12.2001.
Формат 84×108 1/32. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Бумага типографская. На вкл. – офсетн. Усл. печ. л. 23,63 (в т. ч. вкл. 0,11).
Уч.-изд. л. 23,94 (в т. ч. вкл. 0,03). Тираж 3000 экз.
С – 27. Изд. инд. НА – 84. Заказ № 4050.

Набор и верстка выполнены в издательстве «Русская книга»
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
123557, Москва, Б. Тишинский пер., 38

Отпечатано в государственном
издательско-полиграфическом предприятии «Вятка».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122