

Предисловие к первому изданию¹

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

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

В очерках, ввиду того что содержание предполагается заранее установленным и известным и должно быть изложено кратко, больше заботятся о *внешней целесообразности* расположения и размещения

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

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

Мы были свидетелями того, как этот же самый произвол овладел содержанием философии, пустился на самые рискованные авантюры мысли и в продолжение некоторого времени импонировал честным и добросовестным людям, в то время как другие видели в нем дошедшие до безумия выверты. Но содержание этого произвола не было ни импозантным, ни безумным, чаще всего в нем можно было узнать общеизвестные тривиальные положения; точно так

же и форма его представляла собой лишь плоскую манеру преднамеренного, методического и дешевого остроумия, проявлявшегося в установлении причудливых связей и в натянутых чудачествах (под маской серьезности в этой форме скрывались самообман и обман публики). С другой стороны, мы видели, как поверхностность, *скудость мысли* сама себя нарекла благоразумным скептицизмом и критицизмом неприятельного разума, видели, как вместе с пустотой идей возрастали самомнение и суетность. Оба этих направления духа в продолжение долгого времени копировали немецкую основательность, утомляли более глубокую философскую мысль и имели своим результатом такое равнодушие и даже презрение к науке философии, что в настоящее время мнимая скромность также считает себя вправе высказывать свое мнение о глубочайших философских вопросах, отвергая возможность разумного их познания, формой которого когда-то считали *доказательство*.

Первое из затронутых явлений можно рассматривать как юношеский задор новой эпохи, проявившийся как в научной, так и в политической области. Этот задор шумно и восторженно приветствовал зарю обновленного духа, без предварительной углубленной работы стал наслаждаться идеей и в продолжение известного времени упивался надеждами и перспективами, которые она обещала, и мы легче миримся с его излишествами, потому что в его основании лежит здоровое ядро, а тот поверхностный туман, которым он окружил это основание, должен сам собой рассеяться.

Второе явление внушает большую неприязнь, потому что оно обнаруживает расслабленность и бессилие и старается прикрыть их самомнением и высокомерием, наставнически критикует философских

гениев всех веков и превратно понимает как их, так и в особенности самое себя.

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

Этому интересу к познанию истины я посвящаю настоящую попытку дать введение или пособие для его удовлетворения; пусть же эта цель заслужит нашему очерку благосклонный прием.

Гейдельберг, май 1817 г.

Предисловие ко второму изданию

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

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

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

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

Еще не так давно миновало то счастливое, по видимости, состояние немудрствования, когда философия шла рука об руку с науками и образованием, когда умеренное рассудочное просвещение уживалось одновременно и с потребностью самостоятельного разума, и с религией, когда естественное право жило в мире с государством и политикой, а эмпирическая физика носила название естественной философии. Но это согласие было довольно поверхностным, самостоятельное разумение на деле находилось во внутреннем противоречии с религией, а естественное

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

Важный отрицательный вывод, к которому пришла рассудочная ступень всеобщего научного развития, что на пути конечного понятия невозможно опосредствование с истиной, приводит обыкновенно к последствию, противоположному тому, которое в нем непосредственно содержится. Вместо того чтобы привести к удалению конечных отношений из области познания, это убеждение имело своим последствием исчезновение интереса к исследованию категорий, отсутствие внимательности, осторожности при их применении. Как бы в состоянии отчаяния их стали применять тем откровеннее, бессознательнее и некритичнее. Из основанной на недоразумении посылки,

будто недостаточность конечных категорий для познания истины приводит к невозможности объективного познания, выводится заключение, что мы вправе судить и рядить, исходя из чувства и субъективного мнения; доказательства заменяются заверениями и сообщениями о том, какие факты встречаются в сознании, признаваемом тем более чистым, чем оно менее критично. На такой скудной категории, как *непосредственность*, и без дальнейшего ее исследования, согласно этому взгляду, должны быть утверждены возвышеннейшие потребности духа, и эта скудная категория должна творить над ними свой суд. При этом, в особенности когда рассматриваются религиозные вопросы, часто можно встретить, что философствование совершенно устраняется, как будто этим изгоняется всякое зло и достигается обеспечение от заблуждения и иллюзии. Тогда предпринимают исследование истины, исходя из неизвестно откуда заимствованных предпосылок и при помощи рассуждательства (*Räsonnement*), т. е. применяют обычные определения мышления о сущности и явлении, основании и следствии, причине и действии и т. д. и делают выводы, руководствуясь этими и другими отношениями сферы конечности. «От злого избавились, но зло осталось»¹, и зло в девять раз хуже прежнего, так как ему веряются без всякого подозрения и критики. И разве то зло, которое стараются устранить, разве философия есть что-либо иное, чем исследование истины, но исследование, сознающее природу и ценность отношений мышления, связывающих и определяющих всякое содержание?

Наихудшую участь испытывает философия в руках представителей вышеуказанной точки зрения, когда

¹ Цитата из «Фауста» Гёте. — *Примеч. ред.*

они начинают заниматься философией и когда они частью усваивают себе ее содержание, частью подвергают его обсуждению. Тогда сам *факт* физической или духовной и в особенности религиозной жизни искажается этой неспособной понять его рефлексией. Однако подобное рефлексивное понимание имеет само по себе тот смысл, что факт должен быть возведен в некое знание, и трудность заключается в переходе от предмета к знанию, который совершается посредством размышления. Этой трудности не существует больше в самой науке, так как в ней факт философии представляет уже готовое знание, понимание его означало бы, следовательно, здесь лишь *размышление* (Nachdenken) в смысле *последовательного* (nachfolgenden) мышления, и только обсуждение требовало бы размышления в обычном его значении. Но некритический рассудок обнаруживает также свою недостаточность даже в простом схватывании определенно высказанной идеи; он так мало сомневается в содержащихся в нем самом предпосылках, что оказывается неспособным даже просто повторить за наукой голый факт философской идеи. Этот рассудок странным образом совмещает в себе две несовместимые черты: его поражает в идее полное несовпадение и даже явное противоречие с его собственным способом употребления категорий, и в то же время он не подозревает, что существует и применяется другой способ мысли, нежели тот, который свойствен ему, и что поэтому он должен здесь мыслить иначе, чем привык. Таким образом, оказывается, что идея спекулятивной философии принимается в ее абстрактной дефиниции, причем либо полагают, что всякая дефиниция должна сама по себе выступать в качестве ясной и завершенной и иметь свой критерий и пробный камень

только в заранее принятых представлениях, либо, по меньшей мере, не знают, что смысл, равно как и необходимое доказательство дефиниции, содержится только в ее развитии и в том, что она является результатом этого развития. Так как идея есть вообще *конкретное, духовное* единство, а рассудок состоит в понимании определений понятия лишь в их абстрактности и, следовательно, в их односторонности и конечности, то это единство превращается представителями рассудочного мышления в абстрактное пустое тождество, — в тождество, в котором, следовательно, не существует различия, а *все* есть *одно и то же*, в том числе добро и зло. Название *система тождества*, или *философия тождества*, сделалось поэтому общепринятым для обозначения спекулятивной философии. Если бы кто-нибудь произнес свое кредо так: «Верую в Бога Отца, творца неба и земли», то было бы удивительно, если бы кто-либо другой заключил уже из первой половины этого предложения, что произнесший такое кредо верует в Бога — творца неба и, *следовательно*, считает землю несотворенной, считает материю вечной. Что данный человек в своем исповедании веры сказал, что он верует в Бога — творца неба, — несомненный факт, и, однако, этот факт в вышеуказанном его понимании совершенно ложен; он настолько ложен, что этот пример должен казаться невероятным и тривиальным. И однако, именно таково рассудочное понимание философской идеи, это насильственное расщепление ее пополам. А для того, чтобы не могло возникнуть недоразумения относительно характера тождества, которое, как уверяют нас, есть принцип спекулятивной философии, тотчас же вслед за ясно высказанным поучением следует опровержение, например: говорят, что субъект *отличен* от объекта, конечное отлично от

бесконечного и т. д., как будто духовное конкретное единство лишено в себе определений и не содержит само *в себе различия*, как будто кто-либо не знает, что субъект отличен от объекта, бесконечное отлично от конечного, или как будто философии, углубившейся в свою школьную мудрость, следует напоминать, что вне школы существует мудрость, для которой это различие есть нечто вполне известное.

Но если, с одной стороны, упрекают философию в том, что, так как ей неизвестно различие вообще, в ней отпадает также различие между добром и злом, то, с другой стороны, охотно воздают ей справедливость и великодушно соглашаются, что «философы в своих писаниях не всегда развивают те пагубные выводы, которые *связаны с их основным положением*»¹

¹ Слова г-на Толюка в его «Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik», с. 13. Глубоко чувствующий Толюк также поддается соблазну идти проторенной дорожкой в своем понимании философии. Рассудок, говорит он, может ставить следующую альтернативу: либо существует всеобуславливающая первооснова — тогда последнее основание меня самого тоже лежит в ней и мое бытие и свобода моих поступков суть лишь иллюзии; либо я действительно представляю собой отличное от первоосновы существо, поступки которого не обусловлены первоосновой и не порождаются ею, — тогда первооснова не есть абсолютное, всеобуславливающее существо; следовательно, не существует бесконечного Бога, а существует много богов и т. д. Первое положение исповедуют, по словам г-на Толюка, все глубоко и тонко мыслящие философы. (Я просто не понимаю, почему, по мнению г-на Толюка, первая односторонность глубже второй.) Выводы, которые, как указано выше, эти философы не всегда делают, заключаются в том, «что нравственное мерило человека не всегда абсолютно истинно, а, *собственно говоря* (курсив самого автора), добро и зло одинаковы и лишь по видимости различны». Уж лучше вовсе не рассуждали бы о философии те, которые при всей глубине своего чувства еще находятся в такой мере в плену у односторонности рассудка, что знают в этой проблеме лишь или-или, считают, что мы непременно должны либо признать первооснову, в которой индивидуальное бытие и его свобода есть лишь иллюзия, либо признать абсолютную самостоятельность индивидуума, и ни в малейшей степени не по-

(может быть, именно потому и не развивают этих выводов, что эти выводы вовсе не вытекают из их основного положения). Философия должна отвергнуть то милосердие, которое ей хотят оказать, так как она так же мало нуждается в нем для своего морального оправдания, как не нуждается в том, чтобы ей объясняли выводы, вытекающие из ее принципов, ибо выводы, действительно вытекающие из последних, она прекрасно понимает и ничуть не уклоняется от них. Я кратко освещу здесь тот мнимый вывод, согласно которому спекулятивная философия превращает различие между добром и злом в одну лишь видимость. Я это сделаю больше для того, чтобы показать на при-

дозревают, что по отношению к этим двум односторонностям опасной, как ее называет г-н Толюк, дилеммы следует ответить: не «или то, или другое», а «ни то, ни другое». Он, правда, говорит на с. 14 о таких умах (а эти умы, по его мнению, и суть настоящие философы), которые принимают второе положение (это, надо полагать, то, что раньше он называл первым положением) и снимают противоположность между *безусловным* и обусловленным бытием посредством *безразличного первобытия*, в котором все соотносительные противоположности взаимно проникают друг в друга. Но не замечает ли г-н Толюк, говоря, таким образом, что безразличное первобытие, в котором, по его словам, противоположности взаимно проникают друг в друга, есть совершенно то же самое, что и то безусловное бытие, односторонность которого, как он утверждал раньше, должна быть устранена? Г-н Толюк, таким образом, единым духом говорит, что надо устранить эту односторонность и заменить ее тем, что является точь-в-точь той же односторонностью, что, следовательно, надо не устранить эту односторонность, а оставить ее нетронутой. Если хотят выразить то, что совершает ум, то нужно уметь постигать факт при помощи ума, а то не успеешь оглянуться, как факт исказится. Я должен, впрочем, заметить, что то, что я здесь и дальше говорю по поводу представления г-на Толюка о философии, я не могу и не должен говорить, так сказать, *индивидуально* о нем; то, что говорит он, нам приходится читать в сотнях сочинений, и, между прочим, в особенности в предисловиях теологов. Я процитировал здесь г-на Толюка отчасти потому, что его произведение случайно имеется под рукой, и отчасти потому, что проникающее его произведение глубокое

мере пустоту такого понимания философии, чем для того, чтобы оправдать последнюю. Именно для этого мы здесь рассмотрим лишь Спинозизм — философию, в которой Бог определяется только как *субстанция*, а не как субъект и дух. Это различие касается *определения* единства; только оно имеет здесь значение. Об этом *определении*, хотя оно и представляет собой факт, ничего, однако, не знают те, которые называют философию системой тождества и даже утверждают, что, согласно философии, *все есть одно и то же*, добро и зло также *одинаковы*. Все эти выражения обозначают худшие виды единства, о которых не может быть речи

чувство, ставящее их, по-видимому, по ту сторону теологии рассудка, более всего приближается к глубокомыслию; основное его определение, *примирение*, вовсе не похоже на безусловное первобытие и тому подобные абстракции, а представляет собой то же самое содержание, которое есть спекулятивная идея; последняя выражает это содержание в форме мысли, — содержание, которое глубокомыслие г-на Толюка скорее всего должно было бы заметить в идее.

Однако бывает, что г-н Толюк в этой его книге, как и в других своих произведениях, тоже пускается в ходячие рассуждения о *пантеизме*, о чем я говорю пространнее в одном из последних примечаний к «Энциклопедии». Здесь я только отмечу своеобразную несуразность, в которую впадает г-н Толюк. Поставив на одной стороне своей мнимофилософской дилеммы первооснову и назвав ее затем (с. 33, 38) пантеистичной, он характеризует другую сторону дилеммы как точку зрения социнианцев, пелагианцев и философов-популяризаторов и говорит, что, согласно этой точке зрения, «не существует бесконечного Бога, а существуют *многочисленные* боги, каковыми именно являются *все* те существа, которые отличны от так называемой первоосновы и которые наряду с этой так называемой первоосновой обладают самостоятельным *бытием* и действием». На самом же деле на этой стороне дилеммы даны не только многочисленные боги, а *все* и *вся* (все конечное признается здесь обладающим самостоятельным *бытием*) *суть* боги. На этой стороне дилеммы, следовательно, г-н Толюк должен находить свое *всебожие*, свой *пантеизм*, а не на первой стороне дилеммы, Богом которой он ясно и определенно делает *единую* первооснову и где, значит, имеется только *монотеизм*.

в спекулятивной философии, и только не вышедшее из варварства мышление может употреблять их для выражения идей. Что же касается указания, что в философии Спинозы не признается *в себе* или *собственно* (eigentlich) различие между добром и злом, то мы должны задать вопрос: что это *собственно* означает? Если оно означает природу Бога, то ведь никто не будет требовать, чтобы в нее было привнесено зло. Субстанциальное единство в философии Спинозы есть само добро; зло есть лишь раздвоение; в субстанциальном единстве Спинозы, следовательно, менее всего имеется одинаковость добра и зла, последнее, наоборот, исключается из него. Поэтому и в Боге как таковом также мало существует различие между добром и злом, ибо это различие существует лишь в раздвоенном, в том, в чем существует и само зло. Далее, мы встречаем в спинозизме также и различие: *человек в этой системе отличен от Бога*. Пусть система с этой стороны нас не удовлетворяет в теоретическом отношении, ибо в ней человек и все конечное вообще, хотя они и низводятся этой системой на степень модусов, *выступают*, однако, в ходе рассмотрения *наряду* с субстанцией, все же здесь, в человеке, где существует различие, оно существует также и как различие добра и зла, и лишь здесь оно *собственно* существует, ибо только здесь его настоящее место. Если при рассмотрении спинозизма имеют в виду субстанцию, то в ней, разумеется, нет различия между добром и злом, но этого различия нет именно потому, что с точки зрения субстанции зло, как и все конечное, и *мир* вообще (см. § 50, примечание), *вовсе не существует*. Но если мы будем иметь в виду тот пункт системы, где мы встречаем человека и отношение его к субстанции и где только и может найти себе место зло в его отличии от добра, то мы должны заглянуть в те части эти-

ки, которые рассматривают человека, аффекты, человеческое рабство и человеческую свободу, и лишь тогда мы будем в состоянии дать правильный отчет о моральных выводах системы. Тогда мы, без сомнения, убедимся как в возвышенной чистоте морали Спинозы, принципом которой является исключительно лишь безграничная любовь к Богу, так и в том, что эта чистота морали является последовательным выводом из системы. *Лессинг* сказал в свое время, что со Спинозой обходятся как с мертвой собакой. Мы не можем сказать, что в наше время лучше обходятся со спинозизмом и вообще со спекулятивной философией, когда видим, что те, которые излагают и судят о них, даже не дают себе труда правильно понять факты и верно их передать. Последнее было бы минимумом справедливости, и такого минимума спекулятивная философия в любом случае имеет право требовать.

История философии есть история открытия *мыслей* об абсолютном, составляющем ее предмет. Так, например, можно сказать, что Сократ открыл определение *цели*, которое было развито и определено Платоном и в особенности Аристотелем. «История философии» *Бруккера* так не критична не только в отношении внешних исторических фактов, но также и в изложении учений, что она приписывает древнейшим греческим философам по двадцати, тридцати и более положений, как принадлежащие им философы, среди которых ни одна в действительности не принадлежит им. Все они — выводы, которые делает Бруккер, руководствуясь современной ему дурной метафизикой и ложно приписывая их греческим философам. Выводы бывают двоякого рода: есть выводы, которые представляют собой лишь более подробное развитие некоего принципа, и есть выводы, представляющие собой переход к более глубоким принципам.

Исторический момент в исследовании состоит именно в том, чтобы указать, каким лицам принадлежит такое дальнейшее углубление и раскрытие мысли. Но способ изложения, применяемый Брукнером, недопустим не только потому, что древнейшие греческие философы сами не извлекли тех выводов, которые, по его мнению, содержатся в их принципах, не только, следовательно, потому, что эти философы не высказали определенно этих выводов, а главным образом потому, что, делая эти выводы за древних греческих философов, им навязывают признание и применение конечных отношений мыслей, явно противоречащих замыслу этих философов, бывших спекулятивными умами; выводы эти лишь оскверняют чистоту философской идеи и фальсифицируют ее. Но если там, где дело идет о древних философских учениях, от которых до нас дошли лишь немногие положения, такое искажение может в свое оправдание сослаться на то, что оно якобы делает правильные выводы, то это оправдание отпадает, когда дело идет о таком философском учении, которое, с одной стороны, само формулировало свою идею в определенных мыслях и, с другой, само же исследовало и точно определило ценность категорий. Если, несмотря на это, идею уродуют, выхватывают из учения лишь *один* момент и (как это делается по отношению к тождеству) выдают его за целое и если, совершенно не задумываясь, применяют категории как попало, применяют их в том виде, какой они имеют в повседневном сознании, в их односторонности и неистинности, то такое ложное понимание решительно не имеет оправдания. Опирающееся на развитую культуру мысли познание отношений мысли есть первое условие правильного понимания философского факта. Но принцип непосредственного знания не только оправдывает, но даже делает законом прими-