

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

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

воспроизведение того абсолютного содержания, от которого мысль сначала порывалась уйти и уходила; но это воспроизведение в глубочайшей, свободнейшей стихии духа.

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

нечных 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 устраивается, 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»³, и зло в девять раз хуже прежнего, так как ему вверяются без всякого подозрения и критики. И разве то зло, которое стараются устраниТЬ, разве философия есть что-либо иное, чем исследование истины, но исследование, сознающее природу и ценность отношений мышления, связывающих и определяющих всякое содержание?

Наихудшую участЬ испытывает философия в руках представителей вышеуказанной точки зрения, когда они начинают заниматься философией и когда они частью усваивают себе ее содержание, частью подвергают его обсуждению. Тогда сам факт физической или духовной и в особенности религиозной жизниискажается этой неспособной понять его рефлексией. Однако подобное рефлективное 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 вы-

сказанной 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*⁴, 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 несotвренной, 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 насильтвенное 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, ко-

нечное 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 развиваются те пагубные выводы, которые *связаны с их основным положением*» *) (может быть, именно потому и не развиваются этих выводов, что эти выводы вовсе не вытекают из их основного положения).

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

Философия должна отвергнуть то милосердие, которое ей хотят оказать, так как она так же мало нуждается в нем для своего морального оправдания, как не нуждается в том, чтобы ей объясняли выводы, вытекающие из ее принципов, ибо выводы, действительно вытекающие из последних, она прекрасно понимает и ничуть не уклоняется от них. Я кратко освещу здесь тот мнимый вывод, согласно которому спекулятивная философия превращает различие между добром и злом в одну лишь видимость. Я это сделаю больше для того, чтобы показать на примере

есть совершенно то же самое, что и то безусловное бытие, односторонность которого, как он утверждал раньше, должна быть устранена? Г-н Толюк, таким образом, единственным духом говорит, что надо устраниить эту односторонность и заменить ее тем, что является точь-в-точь той же односторонностью, что, следовательно, надо не устраниить эту односторонность, а оставить ее нетронутой. Если хотят выразить то, что совершает ум, то нужно уметь постигать факт при помощи ума, а то не успеешь оглянуться, как факт исказится. Я должен, впрочем, заметить, что то, что я здесь и дальше говорю по поводу представления г-на Толюка о философии, я не могу и не должен говорить, так сказать, *индивидуально* о нем; то, что говорит он, нам приходится читать в сотнях сочинений, и, между прочим, в особенности в предисловиях теологов. Я процитировал здесь г-на Толюка отчасти потому, что его произведение случайно имеется под рукой, и отчасти потому, что проникающее его произведение глубокое чувство, ставящее их, по-видимому, по ту сторону теологии рассудка, более всего приближается к глубокомыслию; основное его определение, *примирение*, вовсе не похоже на безусловное первобытие и тому подобные абстракции, а представляет собой то же самое содержание, которое есть спекулятивная идея; последняя выражает это содержание в форме мысли — содержание, которое глубокомыслие г-на Толюка скорее всего должно было бы заметить в идее.

Однако бывает, что г-н Толюк в этой его книге, как и в других своих произведениях, тоже пускается в ходячие рассуждения о *пантеизме*, о чем я говорю пространнее в одном из последних примечаний к «Энциклопедии». Здесь я только отмечу своеобразную несуразность, в которую впадает г-н Толюк. Поставив на одной стороне своей мнимофилофской дилеммы первооснову и назвав ее затем (стр. 33, 38) пантеистичной, он характеризует другую сторону дилеммы как точку зрения соинианцев, 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 действованием». 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*.

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 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 боже 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 настояще место. Если при рассмотрении спинозизма имеют в виду субстанцию, то в ней, разумеется, нет различия между добром и злом, но этого различия нет именно потому, что с точки зрения субстанции зло, как и все конечное, и *мир* вообще (см. § 50, примечание), *вовсе не существует*. Но если мы будем иметь в виду тот пункт системы, где мы встречаем человека и отношение его к субстанции и где только и может найти себе место зло в его отличии от добра, то мы должны заглянуть в те части этики, которые рассматривают человека, аффекты, человеческое рабство и человеческую свободу, и лишь тогда мы будем в состоянии дать пра-

вильный отчет о моральных выводах системы. Тогда мы, без сомнения, убедимся как в возвышенной чистоте морали Спинозы, принципом которой является исключительно лишь безгранична 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 некритична 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 философемы, среди которых ни одна в действительности не принадлежит им. Все они — выводы, которые делает Бруккер, руководствуясь современной ему дурной метафизикой и должно приписывая их греческим философам. Выводы бывают двоякого рода: есть выводы, которые представляют собой лишь более подробное развитие некоего принципа, и есть выводы, представляющие собой переход к более глубоким принципам. Исторический момент в исследовании состоит именно в том, чтобы указать, каким лицам принадлежит такое дальнейшее углубление и раскрытие мысли. Но способ изложения, применяемый Бруккером, недопустим не только потому, что древнейшие греческие философы сами не 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 ис-

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

Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма ее осознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие. *Содержание* этих двух форм познания — *одно и то же*, но, подобно тому как некоторые вещи, как говорит Гомер, имеют два названия: одно — на языке богов, а другое — на языке недолговечных людей⁵, — так и для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства, представления и рассудочного, гнездящегося в конечных категориях и односторонних абстракциях мышления, и на языке конкретного понятия. Если хотят исходя из религии говорить и судить так же и о философии, то для этого требуется нечто большее, чем одно только обладание привычкой говорить на языке повседневного преходящего сознания. Основой научного познания является внутреннее содержание, обитающее внутри его идея и ее живая жизнь в духе точно так же, как религия в не меньшей мере есть развитое чувство, дух, пробудившийся к самоотчету, развернутое содержание. В новейшее время религия все больше и больше свертывала объем своего содержания и уходила в напряженность благочестия или чувства, уходила притом часто в такое чувство, которое обнаруживало чрезвычайно скучное и плоское содержание. До тех пор пока религия обладает

определенным кредо, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как таковая может с нею соединиться. Но это в свою очередь не следует понимать согласно разделяющему, дурному рассудку, у которого находится в плену современная религиозность и согласно которому последняя воображает, что религия и наука взаимно исключают друг друга или что они настолько отделены друг от друга, что после этого отделения они соединяются лишь внешней связью. Из сказанного выше следует, наоборот, то, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя. Истинная религия, религия духа, должна обладать кредо, неким содержанием; дух есть существенно сознание и, следовательно, сознание ставшего предметным содержания; как чувство он есть то же самое содержание, только еще не предметное, он лишь *качествует* (*qualiert*), употребляя выражение Якоба Бёме, есть лишь низшая ступень сознания и даже, можно сказать, сознание в форме души, общей человеку с животными. Лишь *мышление* превращает душу, которой одарено и животное, в дух, и философия есть лишь сознание человеком этого содержания — духа и его истины — также и в форме той своей существенности, которая отличает человека от животного и делает его способным к религии. Сгустившаяся в одну точку, сосредоточившаяся в сердце религиозность должна делать существенным моментом своего возрождения его сокрушение и изнурение содержания; она, однако, должна была бы вместе с тем вспомнить, что она имеет дело с сердцем духа, что духу вручена власть над сердцем и что эта власть может осуществиться лишь постольку, поскольку он сам возродится. Это возрождение духа из естественного состояния невежества и заблуждения совершается посредством обучения *объективной истине*, содержанию и основанного на свидетельстве духа верования в *объективную истину*. Это возрождение духа есть, между прочим, непосредственно также и возрождение сердца, освобождение его от чванливости одностороннего рассудка, от суетной уверенности в том, например, что конечное отлично от бесконечного, что философия необходимо должна быть или многобожием, или, у более проницательных умов, пантеизмом и т. д., освобождение сердца от таких жалких воззрений, которыми смиренное благочестие превозносится перед философией, равно как и перед теологическим познанием. Если религиозность упорствует в своей узкой и потому бездуховной интенсивности, то она, разумеется, видит

только противоположность между этой ее ограниченной и ограничивающей формой и духовной экспансией религиозного и философского учения как такового *). Но мыслящий дух не только не довольствуется удовлетворением, доставляемым немудрствующей чистой религиозностью, но и точка зрения такой религиозности является результатом его собственных рефлексии и резонирования. Ее презрительное отношение почти ко всяkim учениям, ее свобода от последних есть дело поверхностного рассудка, и, пользуясь мышлением, которым она сама заражена, для нападок на философию, точка зрения такой религиозности с трудом удерживается на тонком бессодержательном острие абстрактного чувства. Не могу удержаться от того, чтобы не привести здесь в извлечении поучительное слово г-на *Франца фон Баадера* о такой форме благочестия из предисловия к 5-му выпуску «Fermenta Cognitionis», стр. IX и следующая.

*) Возвращаясь еще раз к г-ну Толюку, которого можно рассматривать как восторженного представителя пietistического направления, мы должны сказать, что отсутствие определенного учения явно оказывается в его произведении, носящем название «Über die Lehre von der Sünde», 2-е издание (оно только что попало мне в руки). Меня удивил способ рассмотрения учения о троичности в его сочинении «Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients», впрочем, за тщательно собранные в нем исторические сведения я искренне благодарен автору. Он называет это учение *схоластическим*. Оно во всяком случае гораздо древнее, чем то учение, которое носит название *схоластического*. Он рассматривает его только с внешней стороны, со стороны его предполагаемого исторического возникновения из умозрений относительно некоторых мест из Библии и под влиянием философии Платона и Аристотеля (стр. 41). В своем же сочинении о грехе он, нужно сказать, обходится с этим догматом по-кавалерийски, объявляя его (стр. 220) способным служить лишь *рамкой*, в которой могут быть расположены учения веры (какие?); по г-ну Толюку, следует даже применить к этому догмату выражение (стр. 219), что он кажется фата-морганой, стоящей на берегу (может быть, на мели духа?). Но «фундаментом» (там же, стр. 221, г-н Толюк говорит о треножнике), на котором может быть основана вера, учение о троичности «*никогда не явится*». Не являлось ли, однако, это учение как самое святое всегда или по крайней мере с давних пор главным содержанием самой веры в качестве кредо и не было ли оно фундаментом субъективной веры? Как может без этого догмата обладать более чем моральным или, если угодно, более чем языческим смыслом — христианским смыслом — учение об искуплении, которое г-н Толюк с такой энергией старается поднять на высоту чувства? И о других, более частных, догматах мы также ничего не находим в этом произведении; г-н Толюк, например, всегда доводит своих читателей лишь до страданий и смерти Христа, но ни до его воскресения и восседания одесную Отца, ни до существия святого духа. Одним из главных определений в учении об искуплении является *наказание за грехи*; последним является у г-на Толюка (стр. 119 и сл.) угнетенное самосознание

«До тех пор, — говорит он, — пока наука не возвратит снова религии уважения, основанного на свободном исследовании и, следовательно, подлинном убеждении, вы, благочестивые и неблагочестивые, со всеми вашими заповедями и запретами, со всеми вашими разговорами и действиями, не поможете беде, и не пользующаяся уважением религия не будет пользоваться также и любовью. Ибо любить настоящим образом, от души, мы можем только то, что пользуется искренним уважением и что мы признаем, несомненно, достойным такого уважения; только такого рода *amor generosus*⁶ может служить на пользу и религии. Другими словами: если хотите, чтобы снова расцвела религиозная практика, то позаботьтесь о том, чтобы мы снова получили разумную теорию этой практики, и не очищайте поля битвы вашим противникам (атеистам) *неразумным и богохульным* утверждением, что нечего и думать о такой теории религии, ибо она невозможна, утверждением, что религия есть дело сердца, в котором мы имеем право и даже должны отказаться от услуг головы»^{*}).

Относительно скучности содержания мы можем еще заметить, что о ней можно говорить лишь как о внешнем состоянии религии в определенную эпоху. Пожалуй, достойна сожаления такая эпоха, которая

и связанная с этим отверженность, в которой находятся все те, которые живут *вне* бога, единственного источника блаженства, равно как и святости, так что грех, сознание вины и отверженность не могут быть *мыслимы* друг без друга (здесь, таким образом, нас доводят также и до мышления, и точно так же на стр. 120 автор показывает, что определения проис текают из *природы* бога). Это определение наказания за грехи есть то, что получило название *естественного* наказания за грехи и что (так же, как и безразличное отношение к учению о троичности) является результатом и поучением обычно столь поносимых г-ном Толюком разума и просвещения. Недавно в верхней палате английского парламента провалился билль, касавшийся *унитариев*. По этому поводу одна английская газета сообщила о многочисленности унитариев в Европе и Америке и затем прибавила: «На Европейском континенте протестантизм и унитаризм являются в настоящее время большей частью синонимами». Дело теологов решить, отличается ли догматика г-на Толюка от обычного учения в одном или самое большее в двух пунктах; при более близком рассмотрении окажется, может быть, что и в этих пунктах между ними нет никакого различия.

*) Г-н Толюк несколько раз цитирует места из трактата Ансельма «Cur Deus homo» и хвалит (стр. 127, «Die Lehre von der Sünde») «глубокое смирение этого великого мыслителя»; но почему он не вспоминает и не цитирует также (цитированное в § 77 «Энциклопедии») место из того же трактата: «Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus, intelligere»⁷. Если кredo сводится к немногим догматам, то остается мало материала для познания, и познание не приведет к большим результатам.

нуждается в том, чтобы вызвать одну лишь голую веру в бога, о чём так старался благородный Якоби, и чтобы только пробудить в душах, в добавок к этой вере, концентрированное христианское чувство. Но нельзя вместе с тем не заметить, что даже в этом стремлении скрыто содержатся более высокие принципы (см. введение к «Логике», § 64). Перед наукой же простирается богатое содержание, созданное веками и тысячелетиями познающей деятельности, и это содержание простирается перед нею не как нечто данное, которым обладали лишь *другие*, не как содержание, которое для нас стало прошлым, результатом которого являются лишь знания, дающие пищу памяти и материал для проявления нашего остроумия в критике исторических сообщений, но как познание, питавшее дух и удовлетворяющее нашу потребность в истине. Все наиболее возвышенное, глубокое и сокровенное было открыто в религиях, философских учениях и произведениях искусства в более или менее чистых, более или менее ясных, а иногда весьма отпугивающих образах. Надо признать особой заслугой г-на Франца фон Баадера, что он не только продолжает напоминать об этих формах, но и глубоко спекулятивно показывает научное значение их содержания, выявляя их философскую идею и убедительно доказывая правильность своего понимания этого содержания. Глубокомысление Якоба Бёме доставляет для этого особенно подходящие повод и формы. Мощный ум Бёме справедливо получил название *philosophus teutonicus*⁸. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формациях, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию бога, — само собой разумеется, *триединого* бога — и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы природных вещей (серебро, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.), насилием заставляя их служить для выражения форм духа и мысли. Гноэсис г-на фон Баадера, примыкающего к Бёме, представляет собой своеобразный способ возбуждать интерес к философии. Этот гноэсис энергично восстает как против успокоения на бесодержательной поверхности просветительства, так и против благочестия, желающего оставаться лишь интенсивным благочестием. Поэтому г-н фон Баадер доказывает во всех своих произведениях, что он далек от того, чтобы

считать этот гноэзис единственным способом познания. В этом способе познания есть свои неудобства, его метафизика не заставляет себя перейти к рассмотрению самих категорий и методическому развитию содержания; она страдает несоответствием понятия тем диким или остроумным формам и образованиям, какие применял Бёме; метафизика г-на фон Баадера вообще страдает тем, что для нее абсолютное содержание является *предпосылкой*, исходя из которой она объясняет, резонирует и опровергает *).

*) Мне очень приятно убедиться как из содержания новейших произведений г-на фон Баадера, так и из определенных его указаний на многие мои положения, что он согласен со мной в этих пунктах. Относительно же большей части тех положений, а может быть, и относительно всех положений, которые он оспаривает, мне было бы нетрудно прийти с ним к соглашению, а именно показать, что они на самом деле не противоречат его воззрениям. Здесь я хочу коснуться лишь одного упрека, который он делает мне в «*Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit.* 1824», стр. 5 (ср. стр. 56 и сл.). Там он говорит, что некая философема, «ведущая свое происхождение от натурфилософской школы, выставляет ложное понятие материи, утверждая о преходящей и носящей в самой себе разложение сущности сего мира, что она *непосредственно* произошла и вечно исходит от бога, что она как вечное исхождение (овнешнение) бога *обуславливает* его вечное возвращение к себе (как духу)». Что касается первой части этого представления — *происхождения* (*Hervorgehen*) (это вообще категория, которой я не употребляю, так как она представляет собой лишь образное выражение, а не категорию) материи из бога, то я не вижу здесь ничего иного, кроме того, что это положение содержитя в определении, что бог есть творец мира; что же касается второй части этого представления — *утверждения*, что вечное исхождение *обуславливает* возвращение бога к себе как к духу, то я должен сказать, что г-н фон Баадер выдвигает здесь «*обуславливание*» (*das Bedingen*) — категорию, которая и сама по себе неподходяща и которую я тоже никогда не употребляю для обозначения данного отношения; напомню о том, что я сказал выше относительно некритического смешения определений мысли. Обсуждение же вопроса о *непосредственном* или *опосредствованном* происхождении материи привело бы лишь к совершенно формальным определениям. В том, что г-н фон Баадер сам говорит (стр. 54 и сл.) о понятии материи, я не вижу различия с моими определениями последней. И точно так же я не понимаю, чем помогает разрешению абсолютной задачи — постигнуть сотворение мира как понятие — указание г-на фон Баадера (стр. 58), что материя «не есть непосредственный продукт единства, но есть продукт того из его *принципов* (уполномоченных, элохимов⁹), которые оно вызвало для этой цели». Означает ли это (ибо по грамматическому расположению оно не вполне ясно), что материя есть продукт принципов, или оно означает, что материя вызвала эти элохимы и дала им производить ее, во всяком случае эти элохимы или весь круг элохимов должны быть поставлены в отношение к богу, которое не уясняется тем, что вставляются промежуточные элохимы.

Мы имеем, можно сказать, достаточно и даже с избытком более или менее чистых или затуманенных образов истины — в религиях и мифологиях, в гностических и мистицирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы открывать идею в этих образах, и находить удовлетворение в почерпнутом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изолированное, что ее действие проявлялось в этих образах по крайней мере как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из подражателей г-на фон Баадера, то он по своей лености и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнонис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и исходя из них строить произвольные философемы, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство логической необходимости последнего. Самонадеянные умы, кроме того, легко впадают в искушение приписать себе как открытие то, что они узнали от других, и они тем более склонны верить в эти открытия тогда, когда они возражают против людей, сделавших эти открытия, или стараются их унизить; правильнее будет сказать, что самонадеянный ум потому и раздражен против этих людей, что у них он почерпнул свои взгляды.

Подобно тому как в явлениях времени, которые мы приняли во внимание в этом предисловии, сказывается, хотя и искаженно, настойчивое стремление к мышлению, так и для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи возникает потребность — и только это достойно нашей науки, — чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает всё и вся, связывает как содержание, так и мысли и именно этим делает их свободными. Если должно обновить старое, т. е. некую старую форму, ибо содержаниеечно юно, то та форма, которую придали идее Платон и с еще большей глубиной Аристотель, наиболее достойна того, чтобы мы вспомнили о

ней; она достойна этого потому, что раскрытие нами этой формы путем усвоения ее и превращения в составную часть нашей культуры мысли не только непосредственно дает ее понимание, но есть также шаг вперед самой науки. Однако понять такие формы идеи не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантасмагории, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на отзвуки ее в этих фантасмагориях.

Подобно тому как об истинном было справедливо сказано, что оно есть *index sui et falsi*¹⁰, и, наоборот, исходя из ложного нельзя познать истину, так и мы должны сказать, что понятие есть понимание самого себя, а также и лишенного понятия образа, но этот последний исходя из своей внутренней истины не понимает понятия. Наука понимает чувство и веру, но о науке можно судить только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с ней. Такого суждения я должен пожелать также и этому опыту, и только такое суждение я могу уважать и принимать во внимание.

Берлин, 25 мая 1827 г.