

деятельность его есть сознательная, самосознающая самодетельность; и при всем том оно остается „понятием“.

Подобно тому акту самосознания, 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 самодетельностью. 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 ориентироваться в этом понимании на идею „формы“ у Аристотеля, тем более, что сам Гегель не раз отзывается с глубоким сочувствием о философском учении Стагирита. 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 ничегоже“; 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*,¹ 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 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 обстояния“. 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“ 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“² как таковое: и представление,³ и ощущение, и чувство, и память,⁴ и мысль. И если „идеально“ *все* душевное, то „идеальным“ окажется и формально-рассудочное мышление. Однако уже в таком наивном понимании „идеальности“ кроется

¹ Ср.: Enc. I. 378, об отрицании „eigener Subjektivität“ в подъеме духа к Божеству; Gösch. 131: „Process der Selbstentäußerung des natürlichen Seins und Wissens des Menschen“ есть „Process der geistigen Wiedergeburt“; Briefe I. 261: „wahre Befreiung des Menschen von ihm selbst“.

149.

³ Ср.: W. Beh. 405. Enc. III. 149.

² Ср.: Log. I. 172. Enc. III.

⁴ Ср.: Log. I. 172. Enc. III.

149.

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 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 Бёркли, 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 чувственно-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;

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

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 обуславливающему 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 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 восприимчивости“, 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,¹ то спекулятивная мысль не „идеальна“, но „*идеально-реальна*“. Понятно, что признание 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,² реально дурной реальностью и совсем не идеально

¹ 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. ² Ср., напр.: Aesth. I. 12.

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 сформулировано 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 понимает 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, совершенно оторванная от *субстанции*,¹ не может быть предметом научного знания. Бытие есть существенное,

¹ Ср., напр.: Beweise. A. 463.

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.

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 субстанциальности¹ и что сущность субстанции лежит в ее своеобразной центростремительной самостоятельности.² Это представление о субстанции как о чем-то, что есть „per se“ и „in se“, 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“.³ Субстанция самодовлеющая и едина;⁴ она определяется только сама через себя,⁵ 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 своим основным свойствам субстанциальности. Быть — значит быть центростремительно; значит быть обращенным на „себя“, стоять в простом,⁶ непосредственном,⁷ абстрактном⁸ 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 замкнуто-самодетельных, 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

¹ Ср.: *Metaphysica*. VII. 1. 1028 b. ² Ср., напр.: *Met.* V. 8. 1017 b; VII. 1. 1028 a; VII. 3. 1029 a и др. ³ *Spinoza. Opera*. Ed. Paulus. 1802. Vol. I. *Ethica*. P. 35. ⁴ *Ibid.* Prop. V. P. 37; Prop. VIII. Schol. II. P. 40 etc. ⁵ *Ibid.* Prop. VI. Corollar. P. 38; ср.: Prop. XVII. P. 51 etc. ⁶ *Log.* III. 352. Enc. I. 362. Beweise. 314. ⁷ *Log.* I. 150. Enc. I. 113. Beweise. B. 473. 474. ⁸ *Log.* III. 332. 333. Beweise. 393. 414.

на себя. Стихия эта всюду одна и та же — она субстанциальна, т. е. самостоятельна, самодовлеющая, не имеет противостоящего ей метафизического инобытия и поему обращена исключительно на себя самоё. 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“, ¹ 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“. ² Вот почему сущность бытия может быть выражена в одном слове: „*Sichselbstgleichheit*“, равенство самому себе. ³

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 понимании „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, ⁴ Гегель не устает в то же время указывать на неудовлетворяющую его абстрактность, неподвижность и статическую мертвенность его концепции. ⁵ 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,

¹ Ср., напр.: Log. II. 185. ² Ср.: Phän. 43. ³ Ср. особенно основополагающие формулы: Phän. 42. 43. Ср.: Beweise. 448. ⁴ Ср.: Log. II. 194. 195. 229. 230 и др. ⁵ 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

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* 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 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 *eo ipso* причастно и абсолютной реальности; и наоборот, то, 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*“.¹ „Мышление соединяет с собою бытие субстанции“;² „разум имеет в то же время абсолютную реальность“;³ „мышление есть бытие“;⁴ „помысленное, потому, что оно *есть* помысленное, включает... в себя бытие“;⁵ в сфере разума „мышление и бытие суть едино“;⁶ „понятие *есть* в то же время нечто сущее“.⁷ „Логическое“ совпадает с „метафизическим“⁸ и учение о мысли с учением о реальности: *логика есть тем самым онтология*.

Устанавливая это учение об абсолютном,⁹ непосредственном¹⁰ „тождестве бытия и мышления“, Гегель продумывает его последовательно до конца, приемля выводы и не отступая перед

¹ Enc. III. 353. ² Phän. 15. ³ Glaub. 48. ⁴ Enc. III. 354 (Z.). ⁵ Skept. 108—109. ⁶ Skept. 109. ⁷ Phän. 151. ⁸ Ср.: Log. I. 6. 55. 436. 437. 438. Enc. I. 45. Beweise. 398. ⁹ Ср., напр.: Skept. 113. Glaub. 48. ¹⁰ Ср., напр.: Phän. 606.

видимыми парадоксальностями. 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 не разумно, то не имеет истины, или иначе: „то, что не понято, то не имеет бытия“;¹ 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 не понятыми и не постигнутыми „реальностями“, о чем свидетельствует живой и непрекращающийся прогресс эмпирического знания.

„Понятым“ следует называть то, что проникнуто „понятием“, что „*но-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 „не понятое“ 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“).² Или, еще иначе: „все действительное, поскольку оно есть истинное, есть идея и имеет свою истинность исключительно через идею и силу идеи“.³ 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 *само* реальным, но общим и единым началом реальности во всяком бытии и становлении. Невозможно быть, не будучи понятием. Понятие есть сама *сущность*,⁴ сам предмет („die Sache selbst“);⁵ понятие есть сама „истинная вещь в себе“,⁶ абсолютная реальность, само Абсолютное.⁷

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

¹ Ср.: Phän. 412, а также Enc. III. 353. ² Phän. 45. ³ Enc. I. 385. ⁴ Phän. 34. Log. III. 20. 75. 115. ⁵ Phän. 34. 247. Log. I. 16. 20. 21. Log. II. 103. Log. III. 33. ⁶ Log. III. 86 и др. ⁷ Log. II. 6. Log. III. 213. и др.

себе“ и обращаются всецело к ее „ноуменально-духовному“ пониманию. При этом Фихте имеет в виду „ноумен *человеческой души*“, ¹ а Шеллинг понимает абсолютное бытие как первоначало, поднятое 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 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, ² 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 спеку-

¹ 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. ² Здесь уместно вспомнить, что Шеллинг, например, в своих зрелых мистических трактатах начала девятнадцатого века говорил о неразумной „природе“ или „основе“ в Боге.

лятивной мысли, или отказаться от своего притязания; *tertium non datur*. 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. 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 расплывшийся 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 лишнее 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 представить себе так, что первая есть истинная и подлинная *сущность* второй, „скрытая“, однако, в ней и не сразу доступная усмотрению и постижению. Необходимо, 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 наличии 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 условие, без которого невозможен в опыте ни один *предмет*.² Согласно этому, одна наличность предмета в опыте свидетельствует о его категориальной оформленности. „Объект“ есть то, „в понятии чего *соединено* многообразие данного созерцания“.³ Но эта соединенность есть необходимо результат или продукт *рассудочного мышления*, созданный самопочинным, самодеятельным актом субъекта.⁴ Всякий предмет в опыте как таковой есть уже нечто помысленное, независимо от того, сознаем мы этот созидающий акт мысленного синтеза или не сознаем.⁵ Категориальная оформленность⁶ есть условие того, что нечто вообще обстоит для нас

¹ Ср., напр.: Diss. 21. Glaub. 152—153. Log. III. 50. 270. ² Kant. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. B. Erdmann. 1900. S. 5. 118. ³ Kant. Ibidem. S. 130. 131. 132. ⁴ Ср.: Ibidem. 105. 106. 121. 122. ⁵ Ibidem. 121—122. 125. ⁶ 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.

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 формой, 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*.

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.¹ 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*, 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

¹ Ср. учение о спекулятивности мира в главе одиннадцатой.

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 направилась в эту сторону. Вещь неявляющаяся 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, не присущ 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“.¹ 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*.²

Раз созерцание *воспринято в понятие*,³ 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“;⁴ что оно есть *все*, тотальность;⁵ что человеческое сознание (Ich) есть „субъективное трансцендентальное созерцание“, а природа (Natur) — „объективное трансцендентальное созерцание“; то и другое как явления абсолютного самосозерцающего разума.⁶ *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;⁷ 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,

¹ Ср.: Glaub. 9. Diff. 208.

² Ср.: Enc. I. 391, Enc. III. 150.

³ Glaub. 15.

⁴ Ср.:

⁵ Ibidem.

⁶ Diff. 272.

⁷ Ср., напр.: Enc. II. 29.

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, что вообще признавалось и признается в философии реально-сущим.

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*, представляющих 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, что может быть признано реальным.

Возможно, что гносеолог, отыскивающий непосредственный подход к известному, 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 успокаивается в испытании реальности быстрее, на *низшей* ступени осознанности, довольствуясь примитивным, может быть чисто прагматическим „удовостоверением“; но и он успокаивается 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* 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 действительная 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 Божества, 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 не-вещественного самобытного и самозаконного содержания. Ориентируясь среди пространственных вещей, обычное сознание признаёт „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 „иносодержания“ не имеют в своей упорствующей самобытности характера *вещественной или чувственной* самостоятельности. Сознание философа в его нечувственной обращенности ищет, находит и испытывает такие содержания, которые своей качественной несводимостью и неразстворимостью, 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 „сознанием“, т. е. чем-то привходящим, присоединяющимся, каким-то вторичным добавлением к самодовлеющей видимости вещи; здесь невозможно действительное, асти 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. По-

следователь 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 ухищрения и тем постигнуть истинную и абсолютную реальность.

Таким образом, спекулятивный философ ищет „объективное бытие“ 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 воспроизводит бы обычное отношение между субъектом и объектом, при котором объект *обуславливается* 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 (*absorbirt*); „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 угадали 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 разумной 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* резко и отчетливо не совпадает с *ordo et connexio rerum*. 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