ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Феноменология духа

Издательство «Наука»

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт философии

Издательство «Наука»
Москва 2000

ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Серия основана в 1978 г.

Редакционная коллегия серии
"Памятники философской мысли":

В. В. БЫЧКОВ, П. П. ГАЙДЕНКО, М. Н. ГРОМОВ,
М. А. КИССЕЛЬ, В. А. КУВАКИН,
И. А. ЛАВРЕНТЬЕВА (секретарь),
Г. Г. МАЙОРОВ, Н. В. МОТРОШИЛОВА,
В. С. НЕРСЕСЯНЦ, Т. И. ОЙЗЕРМАН (председатель),
В. В. СОКОЛОВ, А. Л. СУББОТИН (зам. председателя)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Георг Вильгельм Фридрих

ГЕГЕЛЬ

Феноменология духа

Издательство «Наука»
Москва 2000

УДК 1/14
ББК 87.3
Г 27

Ответственный редактор,
переводчик примечаний
и автор послесловия М.Ф. БЫКОВА

Перевод с немецкого Г.Г. ШПЕТА

Рецензенты
доктор философских наук Н.В. МОТРОШИЛОВА
доктор философских наук В.В. СОКОЛОВ

Гегель Георг Вильгельм Фридрих

Феноменология духа. М.: Наука, 2000 – 495 с. (Серия "Памятники философской мысли")

ISBN 5-02-008380-1

Книга – переиздание ставшего библиографической редкостью текста "Феноменологии духа" Гегеля в переводе Г.Г. Шпета, где впервые на русском языке даны подробные примечания. В их основу положены примечания к этому историко-критическому изданию, осуществленному в издательстве Ф. Майнера в Гамбурге, дополненные и расширенные с учетом новейших материалов по философии Гегеля. Имеется заключительная статья, в которой предпринимается попытка новой интерпретации "Феноменологии духа", именной и предметный указатели.

Для философов, историков философии, студентов гуманитарных факультетов и всех интересующихся наследием Гегеля.

ТП-2000-II-1

ISBN 5-02-008380-1

© Издательство "Наука", 2000
© Российская академия наук и издательство "Наука", серия "Памятники философской мысли" (разработка, оформление), 1978 (год основания), 2000

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Настоящий перевод сделан по первому изданию "Феноменологии духа" (Bamberg und Würzburg bei J.A. Göbhardt, 1807), за исключением первых листов "Предисловия", которое Гегель успел прокорректировать для второго издания (1832 г.). Тщательно отредактированный Георгом Лассеном текст – 1-е изд. 1907 г. (по счету пятое) и его же 2-е изд. 1921 г. – служил для переводчика вспомогательными материалом. Приложенные к изданию Лассона "разночтения" первых трех изданий (третье издание 1841 г., как и второе, под ред. И. Шульце; четвертое под ред. Болланда, воспроизводит текст второго издания) дают возможность принимать во внимание редакционные изменения, внесенные во второе и третье издания Шульце. Лучшим свидетельством в пользу авторитетности первого издания служит то обстоятельство, что Лассон, принявший в своем первом издании много поправок Шульце, в издании 1921 г. отказывается почти от всех отступлений от текста 1807 г. Собственные конъектуры и поправки Лассона также приняты во внимание.

Издание Лассона снабжено детализирующими заголовками параграфов. Так как они облегчают пользование текстом, они воспроизводятся в нашем переводе[1]. Как текст, не принадлежащий самому Гегелю, эти заголовки заключены в квадратные скобки.

"Феноменология духа" считается одним из труднейших, если не самым трудным для понимания произведением философской литературы. В основном трудность и запутанность изложения "Феноменологии духа" проистекают из того, что, поскольку в ней всякое более высокое формообразование сознания повторяет и включает в качестве моментов диалектические ступени предшествовавших стадий и формообразований, постольку Гегель старается провести и некоторое повторяющееся единство словесного выражения. Этот формализм приводит к тому, что, например, терминология, ясная в применении к одной стадии, на другой превращается в сплошное иносказание. Конкретному историческому приурочению того или иного момента Гегель помогает иногда лишь вскользь упомянутым термином, специфическим выражением или скрытой цитатой. Догадки, основанные на знании истории культуры и философии, сплошь и рядом не достигают цели.

Перевод – не комментарий; и трудности, которые пришлось преодолевать переводчику, – особого рода. Прежде всего самый язык Гегеля, даже в устной речи шокировавший Шиллера и Гёте. Но, несмотря

---

[1] В первом издании "Предисловие" разбито на параграфы. Названия их помещены перед текстом "Предисловия". Они нами даны в содержании. – *Ред.*

на своеобразную лексику, небрежную конструкцию, стилистически причудливые обороты и сбивающие с толку повторения местоимений, – это язык заметно яркого стиля: тяжеловесный и в то же время выспренный, архаический по составу и смысловому значению слов, вдруг прерываемый метким афоризмом, смелым сочетанием слов и почти публицистической риторикой. Но все же в целом трудности перевода с этой стороны не непреодолимы.

Серьезнее затруднения терминологические. Имеется сообщение, будто Гегель собирался написать "Феноменологию духа", не пользуясь латинской и греческой терминологией; он отказался от этой мысли, но некоторые исследователи тем не менее хотят видеть отражение этого намерения в обилии онемеченных терминов в этом произведении Гегеля. Верен или неверен указанный биографический факт, но последнее наблюдение не подлежит сомнению, и поскольку это свидетельствует о намерении Гегеля, оно обязывает переводчика глубже вдуматься в смысл этого намерения. Прежде всего нельзя не заметить, что эта особенность терминологии Гегеля присуща вовсе не одной только "Феноменологии духа". Далее, немецкие термины у Гегеля частью – оригинальные, его собственные термины, частью – традиционные термины докантовской, т.е. преимущественно вольфовской философии, наряду с которыми, однако, свободно удерживается латинская терминология Спинозы. Но зато можно заметить, что, Гегель, формулируя собственные мысли, избегает латинской терминологии субъективного идеализма, с которым он боролся. Отсюда вытекают некоторые указания для переводчика. Немецкая терминология Вольфа частично сама была взята из общенемецкого литературного и разговорного языка, частично же, будучи первоначально искусственной, ко времени Гегеля вошла в общее литературное употребление. Так как ничего похожего в развитии русской философской терминологии не было, а для нас остается более привычной и более понятной латинская терминология, то было бы простым педантизмом изобретать русифицированную терминологию параллельно немецкой гегелевской или вводить ломаные русские слова там, где традиция не укрепилась или вовсе молчит. Гегель сам однажды (в "Предисловии" ко второму изданию "Науки логики") высказался в том смысле, что не пользоваться словами, заимствованными из чужих языков и получившими в философии право гражданства, было бы неуместным "аффектированным пуризмом" (кстати, для иллюстрации – два латинизма). Иное дело – немецкие термины, которыми пользовался Гегель, намеренно противопоставляя их терминологии Канта и Фихте. Здесь необходимо тщательно следить за тем, чтобы на место гегелевского не подставить такого термина, от которого Гегель отталкивался. Прочной традиции и согласованного единства в употреблении такого рода терминов у нас не существует. Даже некоторые условно принятые термины и более или менее подходящие в других контекстах оказались непригодными в "Феноменологии духа". Дело в том, что упомянутое выше упорство Гегеля в проведении формально-общего термина

через соответствующие моменты даже далеко отстоящих друг от друга диалектических ступеней вдруг выдвигает такой оттенок значения, который принятыми в переводах терминами никак не передается. Больше того, Гегель с особенным пристрастием относится к словам немецкого языка, выражающим не только разные, но подчас и противоположные значения; он усматривает в этом "умозрительный дух самого языка" и признается, что "мышлению доставляет радость" наталкиваться на такие слова. Отказываясь вследствие этого в некоторых случаях от уже предлагавшихся у нас переводов такого рода выражений и терминов, переводчик все же старался в общем по возможности согласовать свой перевод с более или менее принятой передачей их, если, конечно, не встречал в ней простой ошибки (вроде, например, толкования конкретного, как "сращенного", Erinnerung, как "внедрение", перевода Einsicht, как "умозрения" и т.п.).

Далее, некоторые слова и выражения Гегеля, которые нельзя назвать терминами в строгом смысле, приобретают у него характер терминов в силу того же настойчивого применения их в разных контекстах диалектического движения. Некоторые выражения такого рода особенно туго поддавались единообразной передаче; как, например, Verkehrung (положение в обратном виде или, наоборот, извращение), Einsicht (уразумение, усмотрение, здравый взгляд, здравомыслие) и др. Чтобы подсказать читателю единство в таких случаях словоупотребления у Гегеля, в нужных местах в скобках повторяется немецкое слово.

Наконец, наибольшие затруднения доставляет перевод столь излюбленных Гегелем каламбуров и сопоставлений, противопоставлений, параллелей, основанных иногда на смысле слов, а иногда – на чисто внешней "вульгарной" этимологии слова. Там, где переводчику не удавалось найти более или менее адекватной параллели в русском языке или вовсе не удавалось передать игры слов, он в скобках помещал немецкие пары сопоставляемых или противопоставляемых выражений.

ПРЕДИСЛОВИЕ

[I. Научная задача нашего времени. – 1. Истина как научная система.] – Объяснение в том виде, в каком его принято предпосылать произведению в предисловии, – по поводу цели, которую ставит себе в нем автор, а также по поводу его побуждений и того отношения, в каком данное произведение, по его мнению, стоит к другим, прежним или современным, опытам разработки того же предмета, – такое объяснение в философском сочинении как будто не только излишне, но по сути дела даже не соответствует и противоречит цели его. Ибо то, как в предисловии было бы уместно говорить о философии и что было бы уместно сказать, – дать, например, историческое *разъяснение* тенденции и точки зрения, общего содержания и результатов, показать связь разноречивых утверждений и уверений, касающихся истинного, – это не может считаться тем способом, каким следовало бы излагать философскую истину. – Кроме того, так как философия по существу своему относится к стихии всеобщности, которая включает в себя особенное, то в ней чаще, чем в других науках, впадают в иллюзию, будто в цели и в конечных результатах выражается сама суть дела, и даже в совершенной ее сущности, рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно. Напротив того, в общем представлении о том, что такое, например, анатомия, – скажем, знание частей тела в их лишенном жизни наличном бытии, – мы (в этом убеждены все люди) еще не располагаем самой сутью дела, содержанием этой науки, а должны, сверх того, позаботиться об особенном. – Далее, когда речь идет о таком агрегате сведений, который не имеет права именоваться наукой, обмен мнений о цели и тому подобных общих вопросах обыкновенно не отличается от того описательно-исторического и не прибегающего к понятиям способа, каким говорится и о самом содержании – о данных нервах, мышцах и т.д. Но в философии получилось бы несоответствие между применением такого способа изложения и тем обстоятельством, что сама философия признает его неспособным выразить истину.

Точно так же определением того отношения к другим трудам, посвященным тому же предмету, какое рассчитывает занять философское произведение, привносится чуждый интерес и затемняется то, что важно при познании истины. Противоположность истинного и ложного так укоренилась в общем мнении, что последнее обычно ожидает или одобрения какой-либо имеющейся философской системы, или несогласия с ней, а при объяснении ее видит лишь либо то, либо другое. Общее мнение не столько понимает различие философских систем как про-

грессирующее развитие истины, сколько усматривает в различии только противоречие. Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого. Но, с одной стороны, по отношению к философской системе противоречие обычно понимает себя само не так, а с другой стороны, постигающее сознание сплошь и рядом не умеет освободить его от его односторонности или сохранить его свободными от последней и признать взаимно необходимые моменты в том, что кажется борющимся и противоречащим себе.

Требование подобного рода объяснений, точно так же как и удовлетворение его, легко сходит за занятие самим существом дела. В чем же могла бы лучше выразиться внутренняя суть философского сочинения, как не в целях и результатах его, и как иначе эти последние можно было бы выявить определеннее, как не по их различию от того, что еще порождается эпохой в той же сфере? Но если такой способ действия считать чем-то бо́льшим, чем началом познавания, если его считать действительным познаванием, то в самом деле его надо причислить к уловкам, дающим возможность не касаться самой сути дела и сочетать видимость серьезности и радения о ней с фактическим избавлением себя от них. – Ибо суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением; цель сама по себе есть безжизненное всеобщее, подобно тому как тенденция есть простое влечение, которое не претворилось еще в действительность; а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию. – Точно так же *различие* есть скорее *граница* существа дела; оно налицо там, где суть дела перестает быть, или оно есть то, что не есть суть дела. Такое радение о цели или о результатах, точно так же как о различиях и обсуждении того и другого, есть поэтому работа более легкая, чем, быть может, кажется. Ибо вместо того чтобы заняться существом дела, такой способ действия всегда выходит за его пределы; вместо того чтобы задержаться на нем и в нем забыться, такое знание всегда хватается за что-нибудь другое и скорее остается при самом себе, чем при существе дела и отдается ему. Самое легкое – обсуждать то, в чем есть содержательность и основательность, труднее – его постичь, самое трудное – то, что объединяет и то и другое, – воспроизвести его.

Образование и высвобождение из непосредственности субстанциальной жизни всегда и необходимо начинается с приобретения знания *общих* принципов и точек зрения, чтобы сперва только дойти до *мысли* о существе дела *вообще*, а равным образом для того, чтобы подкрепить

его доводами или опровергнуть, постигнуть конкретную и богатую полноту по определенностям и уметь принять относительно его надлежащее решение и составить серьезное суждение. Но прежде всего это начало образования даст место той серьезности наполненной содержанием жизни, которая вводит в опыт самой сути дела; и если еще к этому в ее глубину проникнет серьезность понятия, то такое знание и обсуждение удержат за собой подобающее им место в обмене мнений.

Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви* к *знанию* и быть *действительным знанием*. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе, и удовлетворительное объяснение этого дается только в изложении самой философии. *Внешняя* же необходимость, поскольку она независимо от случайности лица и индивидуальных побуждений понимается общо, та же, что и *внутренняя*, в том именно виде, в каком время представляет наличное бытие своих моментов. Показать, что настало время для возведения философии в ранг науки, было бы поэтому единственно истинным оправданием попыток, преследующих эту цель, потому что оно доказывало бы необходимость цели, больше того, оно вместе с тем и осуществляло бы ее.

[2. Современное образование.] – Когда истинная форма истины усматривается в научности, или – что то же самое – когда утверждается, что только в *понятии* истина обладает стихией своего существования, то я знаю, что это кажется противоречащим тому представлению – и вытекающим из него следствиям, – которое в убеждении нашего времени столь же сильно претенциозно, сколь и широко распространено. Поэтому некоторое объяснение по поводу этого противоречия, видимо, не излишне, хотя бы оно оставалось здесь всего лишь уверением – таким же, как то, против чего оно направлено. Ведь если истинное существует лишь в том или, лучше сказать, лишь как то, что называется то интуицией (Anschauung), то непосредственным знанием абсолютного, религией, бытием – не в центре божественной любви, а бытием самого этого центра, – то уже из этого видно, что для изложения философии требуется скорее то, что противно форме понятия. Абсолютное полагается-де не постигать в понятии, а чувствовать или созерцать; не понятие его, а чувства его и интуиция должны-де взять слово и высказаться[1].

Если явление такого требования понять в его более общей связи и видеть его на той ступени, на которой *ныне* стоит *обладающий самосознанием дух*, то оказывается, что он поднялся над субстанциальной жизнью, которую он прежде вел в стихии мысли, – над этой непосредственностью своей веры, над удовлетворенностью и уверенностью, вытекающей из достоверности, которой обладало сознание относительно его примирения с сущностью и ее общим, внутренним и внешним, наличием. Он не только вышел за пределы всего этого и перешел в другую

крайность – к своей рефлексии в самое себя, лишенной субстанциальности, но и вышел за пределы этой же рефлексии. Для него не просто потеряна его существенная жизнь; он, кроме того, сознает эту потерю и бренность, которая составляет его содержание. Отворачиваясь от грязного осадка, признавая, что он "лежит во зле"[2], и порицая это, он требует теперь от философии не столько *знания* того, что́ *есть* он, сколько лишь – восстановления с ее помощью названной субстанциальности и основательности бытия. Для этой надобности философия, следовательно, должна-де не столько разомкнуть замкнутость субстанции и поднять ее до самосознания, не столько вернуть хаотическое сознание к мысленному порядку и простоте понятия, сколько, наоборот, свалить в кучу то, что разделено мыслью, заглушить понятие, устанавливающее различия, и восстановить *чувство* сущности, дать не столько *уразумение,* сколько *назидание.* Прекрасное, священное, вечное, религия и любовь – вот приманка, которая требуется для того, чтобы возбудить желание попасться на удочку; не на понятие, а на экстаз, не на холодно развертывающуюся необходимость дела, а на бурное вдохновение должна-де опираться субстанция, чтобы все шире раскрывать свое богатство[3].

Этому требованию соответствуют напряженные и, можно сказать, страстно и раздраженно проявляющиеся усилия вырвать людей из погруженности в чувственное, низменное и единичное и направить их взор к звездам; как будто они, совершенно забывая о божественном, намерены были довольствоваться, как червь, прахом и водой. В прежние времена люди наделяли небо огромным богатством мыслей и образов. Значение всего того, что есть, заключалось в той нити света, которая привязывала его к небу; пребывая на небе, вместо того чтобы держаться этой действительности (Gegenwart), взор скользит за ее пределы, к божественной сущности, к некоей, если так можно выразиться, потусторонней действительности. Око духа силой вынуждено было направляться на земное и задерживаться на нем; и потребовалось много времени, чтобы ту ясность, которой обладало только сверхземное, внести в туманность и хаотичность, в коих заключался смысл посюстороннего, и придать интерес и значение тому вниманию к действительности как таковой, которая была названа *опытом*[4]. – Теперь, как будто, нужда в противном – чувство так укоренилось в земном, что требуется такая же большая сила, чтобы вознести его над земным. Дух оказывается так беден, что для своего оживления он как будто лишь томится по скудному чувству божественного вообще, как в песчаной пустыне путник – по глотку простой воды. По тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине его потери.

Это довольство получаемым или скупость в даваемом не подобает, однако, науке. Кто ищет только назидания, кто желает окутать туманом земное многообразие своего наличного бытия и мысли и стремится к неопределенному наслаждению этой неопределенной божественностью, пусть сам заботится о том, где его найти; ему не трудно будет

найти средство выдумать для себя что-нибудь и носиться с этим. Но философия должна остерегаться желания быть назидательной.

Еще меньше основания у этого довольства, отрекающегося от науки, заявлять, что такое вдохновение и туманность суть нечто более высокое, чем наука. Эти пророческие речи мнят, что пребывают в самом средоточии и в глубинах, с презрением взирают на определенность (ὅρος) и намеренно чуждаются понятия и необходимости, как и рефлексии, коей место – будто бы только в конечном[5]. Но как бывает пустая широта, так бывает и пустая глубина; так же как бывает некоторая экстенсивность субстанции, растекающаяся в конечном многообразии и бессильная удержать его, так и бессодержательная интенсивность, которая, будучи чистой силой без расширения, есть то же, что поверхность. Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии. – В то же время, когда это не достигшее понятия субстанциальное знание заявляет, что оно погружает своебытность самости в сущность и философствует истинно и свято[6], то оно от себя утаивает, что вместо того, чтобы предаться богу, оно, пренебрегая мерой и определением, напротив, лишь предоставляет свободу либо в самом себе – случайности содержания, либо в содержании – собственному произволу. – Предаваясь необузданному брожению субстанции, поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвященные*, коим бог ниспосылает мудрость во сне[7], то, что̀ они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения.

[3. Истинное как принцип и его раскрытие.] – Впрочем не трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и своего представления, он готов погрузить его в прошлое и трудиться над своим преобразованием. Правда, он никогда не пребывает в покое, а вовлечен в непрерывное движение вперед. Но как у младенца при рождении после длительного спокойного питания первый глоток воздуха обрывает прежнюю постепенность лишь количественного роста, – совершается качественный скачок, – и ребенок появился на свет, так образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой; о неустойчивости последнего свидетельствуют лишь отдельные симптомы. Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неведомого – все это предвестники того, что приближается нечто иное. Это постепенное измельчение, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира.

Однако совершенной действительности в этом новом так же мало, как и в новорожденном младенце; и существенно не упускать этого из виду. Первое выступление есть лишь его непосредственность или его

понятие. Как здание не готово, когда заложен его фундамент, так достигнутое понятие целого не есть само целое. Там, где мы желаем видеть дуб с его могучим стволом, с его разросшимися ветвями, с массой его листвы, мы выражаем неудовольствие, когда вместо него нам показывают желудь. Так и наука, венец некоторого мира духа, не завершается в своем начале. Начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия. Это начало есть целое, которое возвратилось в себя из временно́й последовательности, как и из своего пространственного протяжения, оно есть образовавшееся *простое понятие* этого целого. Действительность же этого простого целого состоит в том, что упомянутые формообразования, превратившиеся в моменты, снова, но в своей новой стихии, развиваются во вновь приобретенном смысле и формируются.

В то время как первое явление нового мира, с одной стороны, есть лишь свернувшееся в свою *простоту* целое или его общее основание, для сознания, напротив того, еще не потеряно воспоминание о богатстве предшествующего наличного бытия. Во вновь появляющемся образовании оно не находит раскрытия и различения содержания; но еще в меньшей мере оно находит то развитие формы, благодаря которому с несомненностью определяются различия, и в их прочные отношения вносится порядок. Без этого развития наука лишена *общепонятности* и кажется находящейся в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц; – в эзотерическом владении: ибо она имеется налицо всего лишь в своем понятии или, налицо имеется лишь ее "внутреннее"; – нескольких отдельных лиц: ибо ее неразработанность делает ее наличное бытие единичным. Лишь то, что вполне определено, есть в то же время экзотерическое, понятное и годное для того, чтобы быть изученным и стать достоянием каждого. Рассудочная форма науки – это всем предоставленный и для всех одинаково проложенный путь к ней, и достигнуть при помощи рассудка разумного знания есть справедливое требование сознания, которое приступает к науке, ибо рассудок есть мышление, чистое "я" вообще; и рассудочное есть уже известное и общее для науки и ненаучного сознания, благодаря чему последнее в состоянии непосредственно приобщиться к науке.

Наука, которая находится только на начальной стадии и, следовательно, еще не достигла ни полноты деталей, ни совершенства формы, подвергается за это порицанию. Но если это порицание относить к сущности науки, то оно было бы столь же несправедливо, сколь недопустимо желание отказаться от требования упомянутого развития. Эта противоположность и есть, по-видимому, самый главный узел, над развязыванием которого в настоящее время бьется научное образование и относительно которого оно еще не достигло надлежащего понимания. Одни кичатся богатством материала и понятностью его, другие пренебрегают, по крайней мере, последней и кичатся непосредственной разум-

ностью и божественностью. Хотя первые – силою ли одной истины или также под напором других – приведены к молчанию, и хотя они чувствовали себя побежденными в том, что́ касается сути дела, все же они не удовлетворены тем, что́ касается упомянутых требований, ибо эти требования справедливы, но не выполнены. Их молчание только отчасти вызвано победой [противника], отчасти же – скукой и равнодушием, которые обычно порождаются вследствие того, что ожидания постоянно возбуждаются, а обещания остаются невыполненными.

Что касается содержания, то другие, пожалуй, подчас легко довольствуются большой пространностью. Они собирают в своей области кучу материала, именно то, что уже известно и приведено в порядок, и так как они имеют дело преимущественно со странными и курьезными случаями, то им кажется, будто они тем более располагают всем прочим, с чем знание по-своему уже покончило, им кажется, будто они в то же время владеют и тем, что еще не подведено под правила, и таким образом подчиняют все абсолютной идее, которая тем самым будто бы во всем познается и вырастает в развитую вширь науку. Но если ближе присмотреться к этому развитию, то оказывается, что оно получилось не вследствие того, что одно и то же само себя по разному формировало, а это развитие есть бесформенное повторение одного и того же, что только внешне прилагается к различному материалу и приобретает скучную видимость различия. Идея, сама по себе, быть может, и истинная, на деле всегда останавливается на начальной своей стадии, если развитие состоит лишь в таком повторении одной и той же формулы. Одна неподвижная форма, в которую обладающий знанием субъект облекает то, что перед ним находится, материал, погружаемый извне в эту покоящуюся стихию, – все это столь же мало, как и произвольные выдумки по поводу содержания, есть осуществление того, что требуется, а именно: из себя самого проистекающее богатство и само себя определяющее различие форм. Напротив, это – одноцветный формализм, который доходит только до различения материала, а именно благодаря тому, что этот последний уже подготовлен и известен[8].

При этом формализм выдает эту монотонность и абстрактную всеобщность за абсолютное; он уверяет, будто неудовлетворенность ею есть выражение неспособности овладеть абсолютной точкой зрения и твердо ее придерживаться[9]. Если в прежнее время достаточно было пустой возможности представить себе что-нибудь и по-иному, чтобы опровергнуть какое-нибудь представление, и та же голая возможность, общая мысль, обладала, кроме того, всей положительной ценностью действительного познавания, то здесь мы равным образом видим, что вся ценность приписывается всеобщей идее в этой форме недействительности и что спекулятивным способом рассмотрения считается растворение того, что уже различено и определено, или, лучше сказать, низвержение его в бездну пустоты, далее не развиваемое и не имеющее оправдания в самом различенном и определенном. Рассмотрение какого-нибудь наличного бытия, как оно есть в *абсолютном*, состоит здесь

только в утверждении, что хотя о нем теперь и говорилось как о некотором нечто, однако в абсолютном, в А = А, вообще ничего подобного нет, в нем все едино суть. Одно это знание, что в абсолютном все одинаково, противопоставлять различающему и осуществленному познанию или познанию, ищущему и требующему осуществления, – или выдавать свое *абсолютное* за ночь, в которой, как говорится, все кошки серы, – есть наивность пустоты в познании[10]. – Формализм, на который жалуется и возводит хулу философия нового времени и который возродился в ней самой[11], не исчезнет из науки, даже если неудовлетворительность его известна и ощущается, – пока познавание абсолютной действительности полностью не уяснит себе своей собственной природы. – Ввиду того что общее представление, предваряя попытку его осуществления, облегчает постижение последнего, здесь полезно наметить в общих чертах нечто подобное ему, чтобы, воспользовавшись этим случаем, заодно отвергнуть некоторые формы, привычка к которым затрудняет философское познавание.

[II. Развитие сознания до уровня науки. – 1. Понятие абсолютного как субъекта]. – На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*. В то же время надо заметить, что субстанциальность в такой же степени заключает в себе всеобщее, или *непосредственность* самого *знания*, как и ту [непосредственность], которая есть *бытие*, или непосредственность *для* знания. – Если понимание бога как единственной субстанции возмущало эпоху, когда это определение было высказано, то причина этого заключалась отчасти в инстинктивном чувстве того, что самосознание при этом только пропало, не сохранилось, а отчасти в противоположном взгляде, который утверждает мышление как мышление, *всеобщность* как таковую, ту же простоту или неразличенную, неподвижную субстанциальность; и если, в-третьих, мышление объединяет с собой бытие субстанции, а непосредственность или интуицию (Anschauen) понимает как мышление, то дело еще в том, не впадает ли опять эта интеллектуальная интуиция в инертную простоту и не изображает ли она самоё действительность недействительным образом[12].

Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть *субъект* или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною. Субстанция как субъект здесь чистая *простая негативность*, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противополагающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это *восстанавливающееся* равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое *первоначальное* единство как таковое или *непосредственное* единство как таковое, – есть то, что истинно. Оно есть становление себя самого, круг, который

предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец и который действителен только через свое осуществление и свой конец.

Жизнь бога и божественное познавание, таким образом, можно, конечно, провозгласить некоторой игрой любви с самой собой[13]; однако эта идея опускается до назидательности и даже до пошлости, если при этом недостает серьезности, страдания, терпения и работы негативного. Пусть *в себе* названная жизнь есть невозмутимое равенство и единство с самой собой, которое не придает серьезного значения инобытию и отчуждению, равно как и преодолению этого отчуждения. Но это в-себе[-бытие] есть абстрактная всеобщность, в которой отвлекаются от его природы, состоящей в том, чтобы *быть для себя*, – и тем самым – вообще от самодвижения формы. Если провозглашается, что форма равна сущности, то уже в силу одного этого ошибочно мнение, будто познавание может довольствоваться этим *в-себе*[-бытием] или сущностью, но обойтись без формы; – как будто абсолютный принцип или абсолютная интуиция делают излишним раскрытие сущности или развитие формы[14]. Именно потому, что форма столь же существенна для сущности, как сущность для себя самой, сущность следует понимать и выражать не просто как сущность, т.е. как непосредственную субстанцию или как чистое самосозерцание божественного, но в такой же мере и как *форму* и во всем богатстве ее развернутой формы; лишь благодаря этому сущность понимается и выражается как то, что действительно.

Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя. Как бы ни казалось противоречивым [положение], что абсолютное нужно понимать по существу как результат, но достаточно небольшого размышления, чтобы эта видимость противоречия рассеялась. Начало, принцип или абсолютное, как оно провозглашается первоначально и непосредственно, есть только всеобщее. Сколь мало, когда я говорю: "*все* животные", это выражение может быть сочтено за зоологию, столь же ясно, что слова: "божественное", "абсолютное", "вечное" и т.п., не выражают того, что содержится в них; – а ведь только такими словами фактически выражают созерцание как то, что непосредственно. То, что больше, чем такое слово, хотя бы только переход к какому-либо предложению, содержит некоторое *иностановление*, от которого нужно отречься, – это большее есть опосредствование. Оно-то и вызывает отвращение, словно от абсолютного познания отказываются тем, что опосредствованию придается бо́льшее значение, чем то лишь, что в нем нет ничего абсолютного и что в абсолютном оно вовсе не находится.

Но на деле это отвращение проистекает из незнакомства с природой опосредствования и само́го абсолютного познавания. Ибо опосредствование есть не что иное, как равенство себе самому, находящееся в движении, или оно есть рефлексия в себя же, момент для-себя-сущего "я", чистая не-

гативность, или, низведенное до чистой абстракции, оно есть *простое становление*. "Я" или становление вообще, этот процесс опосредствования в силу своей простоты есть именно становящаяся непосредственность и само непосредственное. Разуму поэтому отказывают в признании, когда рефлексию исключают из истинного и не улавливают в ней положительного момента абсолютного. Она-то и делает истинное результатом, но точно так же и снимает эту противоположность по отношению к его становлению; ибо это становление в такой же степени просто и потому не отличается от формы истинного, состоящей в том, чтобы [истинное] показало себя в результате как *простое*; больше того, оно в том и состоит, что уходит назад в простоту. – Хотя зародыш и есть *в себе* человек, но он не есть человек *для себя*; для себя он таков только как развитый разум, который *превратил* себя в то, что́ он есть *в себе*. Лишь в этом состоит действительность разума. Но этот результат сам есть простая непосредственность, ибо он есть обладающая самосознанием свобода, которая покоится внутри себя и которая не устранила противоположности и не отвращается от нее, а с ней примирена.

Сказанное можно выразить и так, что разум есть *целесообразное действование*. Возвышение вымышленной природы над непризнанным мышлением и, прежде всего, изгнание внешней целесообразности подорвали доверие к форме *цели* вообще[15]. Однако, следуя определению, которое уже Аристотель дает природе как целесообразной деятельности, цель есть [нечто] непосредственное, *покоящееся*, неподвижное, которое *само движет*; таким образом, это – *субъект*[16]. Его способность приводить в движение, понимаемая абстрактно, есть *для-себя-бытие* или чистая негативность. Результат только потому тождествен началу, что *начало* есть *цель*; – или: действительное только потому тождественно своему понятию, что непосредственное в нем самом имеет в качестве цели самость или чистую действительность. Осуществленная цель или налично сущее действительное есть движение и развернутое становление, но именно этот непокой и есть самость, и она равна названной непосредственности и простоте начала потому, что она есть результат, то, что вернулось в себя; но то, что вернулось в себя, есть именно самость, а самость есть относящееся к себе равенство и простота.

Потребность представлять абсолютное как *субъект* пользовалась положениями: *бог* есть "вечное", или "моральный миропорядок"[17], или "любовь" и т.д. В таких положениях истинное прямо устанавливается только как субъект, но не представляется как движение рефлексии в самое себя. Положение такого рода начинается со слова *бог*. Это слово само по себе есть бессмысленный звук, одно лишь имя. Только предикат говорит, *что есть он*, т.е. наполняет его [содержанием] и сообщает ему смысл. Пустое начало только в этом конце становится действительным знанием. Раз это так, то нельзя понять, почему не говорят просто о "вечном", о "моральном миропорядке" и т.д., или, как поступали древние, о чистых понятиях, бытии, едином и т.д., – о том, что имеет смысл без добавления звука, *лишенного смысла*[18]. Но этим словом обо-

значают как раз то, что установлено не вообще какое-нибудь бытие или сущность, или всеобщее, а нечто рефлектированное в себя, некоторый субъект. Но в то же время это только предвосхищено. Субъект принимается за устойчивый пункт, к которому, как к своей опоре, прикрепляются предикаты – посредством движения, которое составляет принадлежность знающего об этом пункте и которое не считается принадлежностью самого этого пункта; а ведь лишь посредством такого движения можно было бы представить содержание как субъект. Имея такой характер, это движение не может быть принадлежностью самого субъекта; но в соответствии с предположением названного [устойчивого] пункта оно и не может быть иным, оно может быть только внешним. Указанное предвосхищение, что абсолютное есть субъект, не только не составляет поэтому действительности этого понятия, но делает ее даже невозможной, ибо она устанавливает это понятие как покоящийся пункт, между тем эта действительность есть самодвижение.

Среди различных выводов, вытекающих из сказанного, можно выделить то, что знание действительно и может быть изложено только как наука или как *система*; что, далее, так называемое основоположение или принцип философии, если он истинен, тем самым уже и ложен, поскольку он существует лишь в качестве основоположения или принципа[19]. – Поэтому его можно легко опровергнуть. Опровержение это состоит в том, что указывается его недостаточность; недостаточен же он потому, что он – только всеобщее или принцип, начало. Если опровержение основательно, то оно из него самого заимствовано и развито, а не выдвинуто извне на основании противоположных уверений и выдумок. Следовательно, такое опровержение было бы, собственно говоря, его, принципа, развитием и тем самым восполнением его недостаточности – если оно не сделает ошибку в том отношении, что обратит внимание только на *негативную* сторону своих действий и не будет сознавать своего продвижения и результата также с их *положительной* стороны. – И наоборот, в собственном смысле *положительное* проведение начала есть в то же время и в такой же мере негативное отношение к нему, а именно к его односторонней форме лишь *непосредственного* бытия или *цели*. Такое проведение, следовательно, можно принять также за опровержение того, что́ составляет *основание* системы, но правильнее рассматривать его как показатель того, что *основание* или принцип системы на деле есть всего лишь *начало* ее.

То, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное *духом*, – самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии[20]. Лишь духовное есть то, что *действительно*; оно есть сущность или *в-себе-сущее*, оно есть то, что вступает в *отношения*, и то, что *определено*; оно есть *инобытие* и *для-себя-бытие*, – и в этой определенности или в своем вне-себя-бытии оно есть неизменное внутри себя; – или оно есть *в себе и для себя*. – Но оно есть это в-себе-и-для-себя-бытие толь-

ко для нас или в *себе* оно есть духовная *субстанция*. Оно должно быть тем же и *для себя самого*, оно должно быть знанием о духовном и знанием о себе как о духе, это значит, оно должно быть для себя в качестве *предмета*, но столь же непосредственно в качестве предмета снятого, рефлектированного в себя. Предмет *для себя* есть лишь для нас, поскольку его духовное содержание порождено им самим; поскольку же он и для самого себя есть для себя, то это самопорождение, чистое понятие, есть в то же время для него предметная стихия, в которой он имеет свое наличное бытие; и таким образом предмет в своем наличном бытии есть для самого себя предмет, рефлектированный в себя. – Дух, который знает себя в таком развитии как духа, есть *наука*. Она есть его действительность и царство, которое он создает себе в своей собственной стихии.

[2. Становление знания.] – *Чистое* самопознавание в абсолютном инобытии, этот эфир *как таковой*, есть основание науки или *знание в общем виде*. Начало философии предполагает или постулирует, что сознание находится в этой *стихии*. Но эта стихия получает само свое завершение и прозрачность лишь благодаря движению своего становления. Она есть чистая духовность как *всеобщее*, имеющее характер простой непосредственности; – это простое, поскольку оно как таковое обладает *существованием*, является той почвой, которая есть мышление и которая есть только в духе. Так как эта стихия, эта непосредственность духа, есть то, что в духе вообще субстанциально, то она есть *просветленная существенность*, рефлексия, которая сама проста и есть непосредственность как таковая для себя, *бытие*, которое есть рефлексия в себя самого. Наука, с своей стороны, требует от самосознания, чтобы оно поднялось в этот эфир – для того чтобы оно могло жить и жило с наукой и в науке. Индивид, наоборот, имеет право требовать, чтобы наука подставила ему лестницу, по которой он мог бы добраться по крайней мере до этой точки зрения, чтобы наука показала ему эту точку зрения в нем самом. Его право зиждется на его абсолютной самостоятельности, которой он может располагать во всяком виде (Gestalt) своего знания, ибо во всяком таком виде – призна́ет ли его наука или нет, и при любом содержании – индивид есть абсолютная форма, т.е. *непосредственная достоверность* себя самого и, – если бы этому выражению было оказано предпочтение, – он есть тем самым безусловное бытие. Если точка зрения сознания, состоящая в том, что оно знает о предметных вещах в противоположность самому себе, а о самом себе – в противоположность этим вещам, считается для науки "иным" – [другими словами], то, в чем сознание знает себя у себя самого*, считается скорее потерей для духа, – то для сознания, напротив, стихия науки есть некая потусторонняя даль, где оно уже не располагает самим собой. Каждая из этих двух сторон кажется другой стороне истиной наизнанку

* Непередаваемая игра слов, основанная на расчленении слова bewusst: sich bewusst sein – sich bei sich wissen. – *Примеч. пер.*

(das Verkehrte). Непосредственное доверие естественного сознания к науке есть неизвестно чем вызванная попытка этого сознания хоть раз походить на голове; занять это необычное положение и двигаться в нем его принуждает столь же неожиданное, как и, по-видимому, ненужное насилие, которое ему угодно учинять над собой. – Пусть наука сама по себе будет чем угодно, но она по отношению к непосредственному самосознанию выступает в качестве чего-то превратного в отношении к нему (ein Verkehrtes); или: так как для непосредственного самосознания принцип его действительности заключается в достоверности его самого, то наука, – ввиду того, что оно для себя существует вне ее, – носит форму недействительности. Поэтому наука должна соединить с собой такую стихию или, вернее, должна показать, что эта стихия присуща ей самой и как она ей присуща. Лишенная такой действительности, наука есть лишь содержание в качестве *в-себе*[-бытия], *цель*, которая есть пока лишь нечто *внутреннее*, не в качестве духа, всего лишь духовная субстанция. Это в-себе[-бытие] должно выразиться внешне и становиться *для себя* самого, – это значит лишь то, что оно должно определить самосознание как тождественное с собой.

Это становление *науки вообще* или *знания* и излагается в этой *Феноменологии духа*. Знание, как оно выступает в начале, или *непосредственный дух*, есть то, что лишено духа, *чувственное сознание*. Чтобы стать знанием в собственном смысле или создать стихию науки, составляющую само чистое понятие науки, знание должно совершить длинный путь. – Это становление, как оно сложится в своем содержании и в формах, которые обнаруживаются в нем, не будет тем, что подразумевают прежде всего под руководством для направления ненаучного сознания к науке; не будет оно и обоснованием науки, не будет, кроме того, и тем вдохновением, которое начинает сразу же, как бы выстрелом из пистолета; с абсолютного знания и разделывается с другими точками зрения уже одним тем, что объявляет их вне сферы своего внимания.

[3. О б р а з о в а н и е и н д и в и д а.] – Задачу вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию следовало понимать в ее общем смысле, и всеобщий индивид, т.е. обладающий самосознанием дух, следовало рассмотреть в его образовании. – Что касается отношения между тем и другим, то во всеобщем индивиде каждый момент обнаруживается в ходе приобретения им своей конкретной формы и собственного формообразования. Отдельный индивид есть несовершенный дух, некоторый конкретный образ, во всем наличном бытии которого доминирует одна определенность, а от других имеются только расплывчатые черты. В духе, который стоит выше другого, более низкое конкретное наличное бытие низведено до незаметного момента; то, что раньше было самой сутью дела, остается только в виде следа; ее образ затуманен и стал простым оттенком. Индивид, субстанция коего – дух вышестоящий, пробегает это прошлое так, как тот, кто принимаясь за более высокую науку, обозревает подготовительные сведения, давно им усвоенные, чтобы освежить в памяти их содержание;

он вспоминает их, не питая к ним интереса и не задерживаясь на них. Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира. Это прошлое наличное бытие – уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом являясь ему внешне, – его неорганическую природу. – В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т.е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя.

Наука воспроизводит это образовательное движение в его полноте и необходимости, а также то, что уже низведено до момента и достояния духа в процессе формирования последнего. Целью является проникновение духа в то, что такое знание. Нетерпение требует невозможного, а именно достижения цели без обращения к средствам. С одной стороны, надо выдержать *длину* этого пути, ибо каждый момент необходим; – с другой стороны, на каждом из них надо *задержаться*, ибо каждый момент сам есть некоторая индивидуальная, цельная форма и рассматривается лишь постольку абсолютно, поскольку его определенность рассматривается как целое или конкретное, т.е. поскольку целое рассматривается в своеобразии этого определения. – Так как субстанция индивида, так как даже мировой дух имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу мировой истории, в ходе которой он во всякой форме выказывал все свое содержание, какое она способна вместить, и так как при меньшей работе он не мог достигнуть сознания о себе, то, если иметь в виду существо дела, индивид не может, конечно, охватить свою субстанцию с меньшей затратой труда; но вместе с тем у него затруднений меньше, потому что *в себе* это совершено, – содержание есть уже стертая до возможности действительность, обузданная непосредственность, а формообразование сведено к своей аббревиатуре, к простому определению в мысли. Содержание есть *достояние* субстанции как нечто, что уже *было в мысли*; уже нет надобности обращать *наличное бытие* в форму *в-себе-бытия*, а нужно только это *в-себе*[-бытие] – уже не просто первоначальное и не погруженное в наличное бытие, а, напротив, уже *восстановленное в памяти* – обратить в форму *для-себя-бытия*. Рассмотрим подробнее, как это происходит.

То, от чего мы в отношении целого избавлены на той стадии, на которой мы приступаем здесь к этому движению, есть снятие наличного

бытия; а то, что еще остается и нуждается в более глубоком преобразовании, это – *представление* и *знакомство* с формами. Наличное бытие, возвращенное в субстанцию, благодаря указанной первой негации лишь *непосредственно* перемещено в стихию самости; следовательно, это приобретенное для самости достояние обладает еще тем же характером непостигнутой в понятии непосредственности, неподвижного равнодушия, что и само наличное бытие, – последнее, таким образом, только перешло в *представление*. – В то же время и тем самым оно есть нечто *известное*, нечто такое, с чем налично сущий дух справился, к чему он поэтому уже не прилагает своей деятельности и, следовательно, не питает интереса. Если сама *деятельность*, которая справляется с наличным бытием, есть только движение особенного, себя не понимающего духа, то, наоборот, знание направлено на возникшее благодаря этому представление, на эту форму известности, оно есть действование *всеобщей самости* и интерес, который питает к нему *мышление*.

Известное вообще – от того, что оно *известно*, еще *не познано*. Обыкновеннейший самообман и обман других – предполагать при познавании нечто известным и довольствоваться этим; при всем разглагольствовании такое знание, не зная, что с ним делается, не двигается с места. Субъект и объект и т.д., бог, природа, рассудок, чувственность и т.д. без всякого исследования полагаются в основу как нечто известное и значимое и составляют опорные пункты, от которых исходят и к которым возвращаются. Они остаются неподвижными, и движение совершается между ними то в одну сторону, то в другую и таким образом касается только их поверхности. Точно так же и постижение и проверка состоят в том, что рассмотрению подвергается вопрос, находит ли всякий то, что́ о них говорится, также и в своем представлении, таким ли оно ему кажется и так ли оно ему известно или нет.

Анализировать какое-нибудь представление[21], как этим раньше занимались, означало уже не что иное, как снять форму его известности. Разложить какое-нибудь представление на его первоначальные элементы – значит вернуться к его моментам, которые по меньшей мере не имеют формы представления, встретившегося с самого начала, но составляют непосредственное достояние самости. Этот анализ, правда, приходит только к *мыслям*, которые сами суть известные, устойчивые и неподвижные определения. Но существенный момент – само это разложенное, недействительное; ибо только потому, что конкретное разлагается [на составные части] и делается недействительным, оно и есть то, что приводит себя в движение. Деятельность разложения [на составные части] есть сила и работа *рассудка*, изумительнейшей и величайшей или, лучше сказать, абсолютной мощи. Неподвижный, замкнутый в себе круг, как субстанция содержащий свои моменты, есть отношение непосредственное и потому не вызывающее изумления. Но в том, что оторванное от своей сферы акцидентальное как таковое, в том, что связанное и действительное только в своей связи с другим приобретает собственное наличное бытие и обособленную свободу, – в этом прояв-

ляется огромная сила негативного; это – энергия мышления, чистого "я". Смерть, если мы так назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, котому что он от нее требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие. – Эта сила есть то же самое, что выше[22] было названо субъектом, который тем, что он в своей стихии сообщает определенности наличное бытие, снимает абстрактную, т.е. только вообще *сущую* непосредственность, и тем самым есть подлинная субстанция, бытие или та непосредственность, у которой нет опосредствования вне ее, но которая сама есть это опосредствование.

То, что представленное становится достоянием чистого самосознания, это возвышение до всеобщности вообще есть только одна сторона, это еще не завершенное образование. – Характер научных занятий в древности тем отличается от научной работы нового времени, что эти занятия были, собственно, завершенным развитием естественного сознания. Особо испытывая себя в каждой сфере (Teil) своего наличного бытия и философствуя обо всем происходящем, они развили себя до всеобщности, полностью приведенной в действие. В новое время, напротив, индивид застает абстрактную форму подготовленной; усилие, прилагаемое к тому, чтобы постичь ее и освоить, есть скорее неопосредствованное произрастание внутреннего и урезанное порождение всеобщего, нежели извлечение его из конкретного и из многообразия наличного бытия. Поэтому работа состоит теперь не столько в том, чтобы извлечь индивида из непосредственного чувственного способа и возвести его в мысленную и мыслящую субстанцию, сколько, можно сказать, в противоположном: путем снятия установившихся определенных мыслей претворить всеобщее в действительность и в дух. Но установившиеся мысли гораздо труднее привести в состояние текучести, чем чувственное наличное бытие. Причина – в вышеприведенном[23]; субстанцию и стихию наличного бытия названных определений составляют "я", сила негативного или чистая действительность; чувственные определения, напротив того, – только бессильная абстрактная непосредственность или бытие как таковое. Мысли становятся текучими, когда чистое мышление, эта внутренняя *непосредственность*, познает себя как момент, или когда чистая достоверность его самого абстрагируется от себя, – не отбрасывает себя, не устраняет себя, а отказывает-

ся от *фиксированности* своего самополагания: как от фиксированности того чистого конкретного, которое есть само "я" в противоположность различаемому содержанию, так и от фиксированности того, что различено и что, будучи установлено в стихии чистого мышления, участвует в названной безусловности "я". Благодаря этому движению чистые мысли становятся *понятиями* и суть лишь то, что они поистине суть – самодвижения, круги, то, что составляет их субстанцию, духовные существенности.

Это движение чистых существенностей составляет природу научности вообще. Рассматриваемое как связь его содержания, оно есть необходимость и разрастание этого содержания до органического целого. Путь, которым достигается понятие знания, благодаря этому движению точно так же делается необходимым и полным становлением, так что эта подготовительная работа перестает быть случайным философствованием, касающимся тех или иных предметов, отношений и мыслей несовершенного сознания, в зависимости от того, как подскажет случай, или пытающимся обосновать истинное при помощи разрозненных рассуждений, выводов и заключений из определенных мыслей; благодаря движению понятия этот путь охватит полностью мировместимость (vollständige Weltlichkeit) сознания в ее необходимости.

Такого рода изложение составит в дальнейшем *первую* часть науки, потому что наличное бытие духа, будучи первым, есть только непосредственное или начало, начало же еще не есть его возвращение в себя. *Стихия непосредственного наличного бытия* есть поэтому та определенность, которою эта часть науки отличается от других. Указание этого различия ведет к уяснению некоторых установившихся мыслей, которые при этом обычно возникают.

[III. Философское познание. – 1. Истинное и ложное.] – В непосредственном наличном бытии духа, в *сознании*, есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность и все они выступают как формы (Gestalten) сознания. Наука, идущая этим путем, есть наука *опыта*, совершаемого сознанием; субстанция рассматривается в том виде, в каком она и ее движение составляют предмет сознания. Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция, и именно как *предмет* ее самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для *себя* чем-то иным, т.е. *предметом* своей самости, и что он снимает это инобытие. Это-то движение и называется опытом – движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т.е. абстрактное, – относится ли оно к чувственному бытию или к лишь мысленному простому, – отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания.

Существующее в сознании неравенство между "я" и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, *негативное* вообще. Его можно считать *недостатком* и того и другого, но оно есть их душа, т.е. то, что приводит их в движение; поэтому некоторые древние [мыслители] считали *пустоту* движущим [началом], понимая, правда, движущее как *негативное*, но это последнее не понимали еще как самость[24]. – Если, далее, это негативное кажется прежде всего неравенством "я" и предмета, то в такой же мере оно есть неравенство субстанции с самой собой. То, что кажется совершающимся вне ее, деятельностью, направленной против нее, есть ее собственное действование, и она по существу оказывается субъектом. Когда она обнаружила это полностью, дух уравнял свое *наличное бытие* со своей *сущностью*; он есть для себя предмет так, как он есть, и абстрактная стихия непосредственности и отделения знания от истины преодолена. Бытие абсолютно опосредствовано; – оно есть субстанциальное содержание, которое столь же непосредственно есть достояние "я", обладает характером самости (selbstisch) или есть понятие. На этом заканчивается феноменология духа. То, что дух уготовляет себе в ней, есть стихия знания. В этой последней моменты духа раскрываются в *форме простоты*, которая знает, что ее предмет – это она сама. Они более не распадаются на противоположность бытия и знания, а остаются в простоте знания, суть истинное в форме истинного, и их различие – это лишь различие содержания. Их движение, которое в этой стихии организуется в целое, это *логика* или *спекулятивная философия*.

Так как указанная система опыта духа касается только *явления* духа, то переход от нее к науке об *истинном*, выступающем в *форме истинного*, кажется только негативным, и у кого-нибудь может возникнуть желание не обременять себя негативным как *ложным*, а требовать, чтобы его сразу подвели к истине; к чему связываться с тем, что ложно? – О том, что следовало бы сразу начинать с науки, уже была речь выше[25]; теперь на это надо ответить с точки зрения того, как вообще обстоит дело с негативным как *ложным*? Представления об этом больше всего затрудняют доступ к истине. Это даст повод поговорить о математическом познании, которое нефилософским знанием рассматривается как идеал, к достижению коего философия должна-де стремиться, но до сих пор стремилась тщетно.

Истинное и *ложное* относятся к тем определенным мыслям, которые неизменно считаются самостоятельными (eigene) сущностями, из коих одна изолированно и прочно стоит по одну сторону, а другая – по другую, не имея ничего общего между собой. Вопреки этому следует указать, что истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде[26] (gegeben werden) и в таком же виде спрятана в карман. Не дано (gibt es) ни ложного, ни злого. Правда, злое и ложное не так плохи, как дьявол, ибо рассматривать их в качестве дьявола значит превращать их в особый *субъект*; в качестве же ложного и злого они только *всеобщее*, хотя и обладают по отношению друг к другу собствен-

ной существенностью. – Ложное (ибо здесь речь идет только о нем) было бы "*иным*", было бы "*негативным*" субстанции, которая, как содержание знания, есть истинное. Но субстанция сама есть по существу негативное, с одной стороны, как различие и определение содержания, с другой стороны, как *простое* различение, т.е. как самость и знание вообще. Иметь ложное знание, конечно, можно. Ложное знание о чем-нибудь означает неравенство знания с его субстанцией. Однако именно это неравенство есть различение вообще, которое есть существенный момент. Из этого различия, конечно, возникает их равенство, и это возникшее равенство и есть истина. Но оно есть истина не так, будто неравенство отброшено, как отбрасывается шлак от чистого металла, и даже не так, как инструмент отделяется от готового сосуда; нет, неравенство как негативное, как самость непосредственно еще само находится в истинном как таковом. Однако на этом основании нельзя сказать, что *ложное* образует некоторый момент или даже некоторую составную часть истинного. В выражении: "во всякой лжи есть доля правды", то и другое подобны маслу и воде, которые, не смешиваясь, только внешне соединены. Именно потому, что важно обозначать момент *совершенного инобытия*, их выражения не должны больше употребляться там, где их инобытие снято. Так же как выражения: *единство* субъекта и объекта, конечного и бесконечного, бытия и мышления и т.д., – нескладны потому, что объект и субъект и т.д. означают то, что представляют[27] *они собой вне своего единства*, и, следовательно, в единстве под ними подразумевается не то, что говорится в их выражении, – точно так же и ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного.

Догматический способ мышления в знании и в изучении философии есть не что иное, как мнение, будто истинное состоит в положении, которое есть прочный результат, или также в положении, которое знают непосредственно. На вопросы вроде: когда родился Цезарь[28], сколько футов содержалось в стадии и т.д., – ответ должен быть дан *безукоризненный*, точно так же как определенно истинно, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух других сторон прямоугольного треугольника[29]. Но природа такой так называемой истины отличается от природы философских истин.

[2. Историческое и математическое познание.] – Относительно *исторических* истин, – о которых упомянем вкратце, поскольку рассматривается именно их чисто историческая сторона, – легко согласиться, что они касаются единичного наличного бытия, некоторого содержания со стороны его случайности и произвола, его определений, которые не необходимы. – Но даже такие голые истины, как в приведенных нами примерах, невозможны без некоторого движения самосознания. Чтобы узнать одну из них, нужно многое сравнить, порыться в книгах, т.е. тем или иным способом произвести исследование; точно так же и при непосредственном созерцании только знание их вместе с их основаниями считается чем-то, что обладает истинной ценностью, хотя, собственно говоря, здесь как будто важен только голый результат.

Что касается *математических* истин, то еще в меньшей мере мог бы считаться геометром тот, кто знал бы теоремы Эвклида[30] *наизусть* (auswendig), без их доказательств, не зная их, – если можно так выразиться для противоположения – *внутренне* (inwendig). Точно так же считалось бы неудовлетворительным знание, которое было бы приобретено путем измерения многих прямоугольных треугольников, относительно того, что их стороны находятся в известном отношении друг к другу. Однако и в математическом познавании *существенность* доказательства еще не имеет значения и характера момента самого результата; напротив, в нем доказательство закончилось и исчезло. Правда, теорема как результат есть *нечто рассматриваемое как истинное*. Но это привходящее обстоятельство касается не ее содержания, а только отношения к субъекту. Движение математического доказательства не принадлежит тому, что́ есть предмет, а есть действование, по отношению к существу дела *внешнее*. Природа прямоугольного треугольника, например, сама не разлагается так, как это изображается на чертеже, необходимом для доказательства положения, выражающего его отношение; полное выведение результата есть ход и средство познавания. – В философском познавании становление *наличного бытия* как наличного бытия также отличается от становления *сущности* или внутренней природы дела. Но философское познавание, во-первых, содержит и то и другое, тогда как математическое познавание, напротив, изображает только становление *наличного бытия*, т.е. *бытия* природы дела в *познавании* как таковом. Во-вторых, философское познавание объединяет и эти два особых движения. Внутреннее возникновение или становление субстанции есть прямо переход во внешнее или в наличное бытие, в бытие для другого, и, наоборот, становление наличного бытия есть возвращение в сущность. Движение есть двойной процесс и становление целого в том смысле, что в одно и то же время каждое полагает другое и каждому поэтому присуще и то и другое как два аспекта; совместно они составляют целое благодаря тому, что они сами себя растворяют и превращают себя в моменты.

В математическом познавании усмотрение есть действование, для сути дела внешнее; это следует из того, что истинная суть дела благодаря этому изменяется. Поэтому средство, т.е. чертеж и доказательство, содержит, правда, истинные положения; но точно так же надо сказать, что содержание ложно. Треугольник в вышеприведенном[31] примере разрывают, и его части обращают в другие фигуры, возникающие благодаря чертежу. Только к концу восстанавливается тот треугольник, из-за которого, собственно говоря, и было все предпринято, но который был потерян из виду в этом процессе и был представлен только в частях, принадлежавших другим целым. – Таким образом, мы видим, что и здесь выступает негативность содержания, которую с таким же правом можно было бы называть его ложностью, как и в движении понятия – исчезновение мыслей, которые считаются установившимися.

Но в собственном смысле несовершенство этого познавания имеет отношение как к самому познаванию, так и к его материалу вообще. –

Что касается познавания, то прежде всего не видна необходимость чертежа. Он не вытекает из понятия теоремы, а навязывается, и мы слепо должны повиноваться этому предписанию – провести именно данные линии, вместо которых можно было бы провести бесконечное множество иных, – ничего больше не зная, имея лишь уверенность в том, что это целесообразно для ведения доказательства. И впоследствии действительно обнаруживается эта целесообразность, которая остается только внешней по одному тому, что она обнаруживается только впоследствии при доказательстве. – Точно так же доказательство ведется путем, который где-то начинается, еще неизвестно, в каком отношении к искомому результату. В процессе доказательства принимаются *данные* определения и отношения и игнорируются другие, причем непосредственно нельзя усмотреть, в силу какой необходимости это делается. Этим движением управляет некоторая внешняя цель.

Очевидность этого несовершенного познавания, которой математика гордится и кичится перед философией, покоится лишь на бедности ее *цели* и несовершенстве ее *материала*, а потому это такая очевидность, которую философия должна отвергать. – *Цель* математики или ее понятие есть *величина*. А это есть как раз несущественное, лишенное понятия отношение. Движение знания совершается поэтому на поверхности, касается не самой сути дела – сущности или понятия – и в силу этого не есть постигание в понятии. – *Материал*, относительно которого математика обеспечивает удовлетворяющий запас истин, есть *пространство* и [счетная] *единица*. Пространство есть наличное бытие, в которое понятие вписывает свои различия, как в пустую мертвую стихию, где они точно так же неподвижны и безжизненны. *Действительное* не есть нечто пространственное в том смысле, в каком оно рассматривается в математике; с такой недействительностью, каковы вещи в математике, не имеет дела ни конкретное чувственное созерцание, ни философия. Ведь в такой недействительной стихии и бывает только недействительное истинное, т.е. фиксированные, мертвые положения. На каждом из них можно прервать изложение; каждое последующее начинает для себя сначала, причем первое само не переходит ко второму, и между ними, таким образом, не возникает необходимой связи, вызываемой природой самой вещи (Sache). – Вследствие упомянутого принципа и стихии – и в этом состоит формальный характер математической очевидности – знание переходит от равенства к *равенству*. Ибо мертвое, так как оно само не приводит себя в движение, не доходит до различения сущности, до существенного противоположения или неравенства, не достигает поэтому и перехода противоположного в противоположное, не доходит до качественного, имманентного движения, до самодвижения. Ибо именно одну лишь величину, [т.е.] различие несущественное, и рассматривает математика. Она абстрагируется от того, что именно понятие разлагает пространство на его измерения и определяет связи между ними и в них. Она не рассматривает, например, отношения линии к плоскости, а там, где она сравнивает диаметр круга с окружно-

стью, она наталкивается на несоизмеримость их, т.е. на некоторое отношение понятия, на нечто бесконечное, ускользающее от математического определения.

Имманентная, так называемая чистая математика не противопоставляет пространству также *времени* как времени, в качестве второго материала для своего рассмотрения. Прикладная математика, правда, трактует о нем, как и о движении, а также и о других действительных вещах; но она заимствует из опыта синтетические положения, т.е. положения об отношениях действительных вещей, которые определены понятием последних, и только к этим предпосылкам она применяет свои формулы. Тот факт, что так называемые доказательства таких часто выдвигаемых ею положений, как положение о равновесии рычага, об отношении пространства и времени в движении падения и т.д., выдаются и принимаются за доказательства[32], – сам есть лишь доказательство того, как велика для познавания надобность в доказывании, потому что познавание там, где оно уже не располагает доказательствами, придает значение даже пустой видимости их и находит в этом удовлетворение. Критика таких доказательств была бы столь же достойна внимания, сколь и поучительна, с одной стороны, для того, чтобы снять с математики это фальшивое украшение, а, с другой стороны, для того, чтобы показать ее границы и отсюда – необходимость иного знания. – Что касается *времени*, о котором внушалось мнение, будто оно в противоположность пространству, составляет материал другой части чистой математики, то оно само есть налично сущее понятие. Принцип *величины* – различия, лишенного понятия, – и принцип *равенства* – абстрактного безжизненного единства – не способны заниматься с тем чистым беспокойством жизни и абсолютным различением. Посему эта негативность, только будучи парализована, т.е. в качестве [счетной] *единицы*, становится вторым материалом этого познавания, которое, оставаясь внешним действованием, низводит самодвижущееся до материала, чтобы располагать в нем безразличным, внешним, безжизненным содержанием.

[3. Познание в понятиях.] – Философия, напротив, не рассматривает *несущественного* определения, а рассматривает определение, поскольку оно существенно; не абстрактное или недействительное – ее стихия и содержание, а *действительное*, само-себя-полагающее и внутри-себя-живущее, наличное бытие в своем понятии. Это процесс, который создает себе свои моменты и проходит их, и все это движение в целом составляет положительное и его истину. Эта истина заключает в себе, следовательно, в такой же мере и негативное, то, что следовало бы назвать ложным, если бы его можно было рассматривать как нечто такое, от чего следовало бы отвлечься. Само исчезающее правильнее рассматривать как существенное не в смысле чего-то застывшего, что, будучи отсечено от истинного, должно быть оставлено вне его, неизвестно где; подобным же образом и истинное нельзя рассматривать как мертвое положительное, покоящееся по другую сторону. Явление есть возникновение и исчезновение, которые сами не воз-

никают и не исчезают, а есть в себе и составляют действительность и движение жизни истины. Истинное, таким образом, есть вакхический восторг, все участники которого упоены; и так как каждый из них, обособляясь, столь же непосредственно растворяется им, то он так же есть чистый и простой покой. В рамках этого движения отдельные формы существования духа, правда, не обладают постоянством определенных мыслей, но они столь же положительные необходимые моменты, сколь и негативны и исчезающи. – В движении в *целом*, понимаемом как покой, то, что в нем различает себя и сообщает себе обособленное наличное бытие, сохранено как нечто такое, что *вспоминает* себя, наличное бытие его есть знание о себе самом, так же как это знание есть столь же непосредственно наличное бытие.

Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно *метода* этого движения или науки. Но понятие этого метода заключается уже в том, что сказано, а изложение его в собственном смысле относится к логике или, вернее, есть сама логика. Ибо метод есть не что иное, как все сооружение в целом, воздвигнутое в его чистой существенности. Что же касается распространенного до сих пор мнения на этот счет, то мы должны признать, что система представлений о том, что такое философский метод, также принадлежит образованности, канувшей в прошлое. – Пусть это прозвучит несколько хвастливо или революционно, – такой тон, я знаю, мне чужд, – все же нельзя забывать, что научный аппарат (wissenschaftlicher Staat), которым снабжает математика, – определения, подразделения, аксиомы, ряды теорем, их доказательства, основоположения и следствия и выводы из них, – уже в самом [общепринятом] мнении по меньшей мере *устарел*. Хотя его непригодность и не усматривается отчетливо, все же им больше не пользуются или пользуются мало; и если его как таковой и не порицают, то все же его не любят. И мы должны питать пристрастие к тому, что обладает превосходными качествами, чтобы оно вошло в употребление и снискало любовь. Но не трудно усмотреть, что манера выставить положение, привести в его защиту доводы и точно так же доводами опровергнуть противоположное ему положение, не есть та форма, в которой может выступить истина. Истина есть движение истины в самой себе, а указанный метод есть познавание, внешнее по отношению к материалу. Поэтому он свойствен математике и должен быть оставлен за математикой, которая, как отмечено, имеет своим принципом отношение величин, лишенное понятия, а своим материалом – мертвое пространство и столь же мертвую [счетную] единицу[33]. При более вольном обращении, т.е. с бо̀льшим допущением произвола и случайности, этот метод мог бы оставаться в обыденной жизни – в собеседовании или в историческом поучении, призванном более к тому, чтобы удовлетворить любопытство, чем к тому, чтобы дать познание, подобно тому, приблизительно, как это имеет место и в предисловиях. В обыденной жизни содержание сознания состоит из сведений, разного рода опыта, чувственных конкретностей, а также мыслей, принципов,

вообще из того, что считается чем-то имеющимся налицо или некоторым устойчивым покоящимся бытием или сущностью. Сознание в своем движении, с одной стороны, следует всему этому, а с другой стороны, прерывает эту связь произвольным обращением с таким содержанием и своим отношением внешне определяет его и овладевает им. Оно сводит это содержание к чему-то достоверному, хотя бы это было только мгновенное ощущение; и убеждение удовлетворено, если оно достигло какого-нибудь известного ему устойчивого пункта (Ruhepunkt).

Но если необходимость в понятии изгоняет более вольный ход резонерства в беседе, как и более чопорный стиль научной высокопарности, то, как об этом уже упоминалось[34], это не значит, что место понятия должны заступить бессистемность предчувствия и вдохновения и произвол пророческой риторики, которая презирает не только названную научность, но и научность вообще[35].

Точно так же, – после того как кантовская, лишь инстинктивно найденная, еще мертвая, еще не постигнутая в понятии *тройственность* (Triplicität) была возведена в свое абсолютное значение, благодаря чему в то же время была установлена подлинная форма в своем подлинном содержании и выступило понятие науки, – нельзя считать чем-то научным то применение этой формы, благодаря которому, как мы это видим, она низводится до безжизненной схемы (Schema), до некоего, собственно говоря, призрака (Schemen), а научная организация – до таблицы[36]. Этот формализм, о котором выше[37] уже говорилось в общих чертах и манеру которого мы здесь рассмотрим более подробно, покоится на мнении, будто он постиг в понятии и выразил природу и жизнь того или другого образования, если он высказывал о нем в качестве предиката какое-нибудь определение схемы, – будь то "субъективность" или "объективность", или же "магнетизм", "электричество", и т.д. "сжатие" или "расширение", "восток" или "запад" и т.п.[38], – занятие, которое можно продолжать до бесконечности, потому что таким способом каждое определение или модус (Gestalt) могут быть в свою очередь применимы к другим в качестве формы или момента схемы и каждое может в благодарность оказать другим ту же услугу; – получается круг взаимности, в котором нельзя дознаться ни что такое само существо дела, ни что такое то или другое [определение]. При этом, с одной стороны, из обычного созерцания заимствуются чувственные определения, которые, конечно, должны *обозначать* нечто иное, нежели то, что говорят они; с другой же стороны, то, что имеет значение само по себе, – чистые определения мысли, как "субъект", "объект", "субстанция", "причина", "всеобщее" и т.д. – употребляется столь же неосмотрительно и некритически, как в обыденной жизни и как [определения]: "силы" и "слабости", "расширение" и "сжатие"[39]. В итоге такая метафизика столь же ненаучна, как и эти чувственные представления.

Вместо внутренней жизни и самодвижения ее наличного бытия такая простая определенность по поверхностной аналогии высказывается теперь о созерцании, т.е. в данном случае – о чувственном знании, и это

внешнее и пустое применение формулы называется *конструкцией*. – С таким формализмом[40] дело обстоит так же, как и со всяким. Каким тупицей должен быть тот, кто не усвоил бы в какие-нибудь четверть часа теории, [сводящейся к тому], что бывают астенические, стенические и косвенно астенические болезни и столько же способов их исцеления[41] и кто не мог бы в этот короткий срок – так как еще недавно такой подготовки было достаточно – превратиться из практика в теоретически подготовленного врача. Если натурфилософский формализм учит, например, что "рассудок есть электричество", или "животное есть азот", или же "*равно* югу или северу" и т.д., или "представляет их"[42], то – так ли обнаженно, как это здесь выражено, или состряпано с большей дозой терминологии – пусть перед такой способностью связывать воедино то, что кажется столь разнородным, и перед насилием, которое благодаря этому связыванию испытывается покоящимся чувственным и которое тем самым сообщает ему видимость некоего понятия, но обходит главное, т.е. не выражает самого понятия или значения чувственного представления, – пусть неискушенность перед всем этим повергается в немое изумление, пусть преклоняется перед глубокой гениальностью всего этого и пусть также тешится ясностью таких определений, поскольку они заменяют абстрактное понятие наглядностью и делают его более приятным, и пусть поздравит себя самое по поводу предчувствуемого душевного сродства с таким славным деянием. Лишь только уловка такой мудрости изучена, ее легко пускать в ход; ее повторение, когда она известна, так же несносно, как повторение уже разгаданного фокуса. Овладеть инструментом этого однообразного формализма не труднее, чем палитрой живописца, на которой всего лишь две краски – скажем, красная и зеленая, чтобы первой раскрашивать поверхность, когда потребовалась бы картина исторического содержания, и другой – когда нужен был бы пейзаж. – Трудно было бы решить, чего при этом больше – чувства удовольствия, с которым такой краской замазывается все, что есть на небесах, на земле и под землей[43], или внушенной себе мысли о превосходстве этого универсального средства; одно подкрепляет другое. Результат этого метода приклеивания ко всему небесному и земному, ко всем природным и духовным формам парных определений всеобщей схемы и раскладывания всего по полочкам есть не что иное, как ясное, как солнце, сообщение об организме вселенной[44], т.е. некая таблица, уподобляющаяся скелету с наклеенными ярлыками или ряду закрытых ящиков с прикрепленными к ним этикетками в бакалейной лавке, – таблица, столь же понятная, как этот скелет и эти ящики, – упустившая или утаившая живую суть дела так же, как в первом случае с костей удалены плоть и кровь, а во втором – такие же мертвые вещи именно и запрятаны в ящиках. – Как выше было отмечено[45], эта манера ко всему еще завершается одноцветной абсолютной живописью, когда она, стыдясь различий схемы, топит их, как принадлежность рефлексии, в пустоте абсолютного, дабы восстановлено было чистое тождество, бесформенная белизна. Названное однообразие схемы с ее без-

жизненными определениями и это абсолютное тождество, как и переход от одного к другому, есть одинаково мертвый рассудок, как в одном случае, так и в другом, и одинаково внешнее познавание.

Но превосходное не только не может уйти от судьбы – превратиться в нечто до такой степени лишенное жизни и духа и видеть, как с него содрана кожа и как в нее облекается безжизненное знание и его тщеславие. Скорее в самой этой судьбе надо еще признать силу влияния, которое оно оказывает, если не на души, то на умы равно как и развитие до всеобщности и определенности формы, в которой состоит его завершение и которая одна лишь делает возможным поверхностное применение этой всеобщности.

Наука должна организоваться только собственной жизнью понятия; в ней определенность, которая по схеме внешне наклеивается на наличное бытие, есть сама себя движущая душа наполненного содержания. Движение сущего состоит в том, что, с одной стороны, оно становится чем-то иным и тем самым – своим имманентным содержанием; с другой стороны, сущее возвращает в себя это развертывание или это свое наличное бытие, т.е. превращает себя само в некоторый *момент* и упрощается до определенности. В таком движении *негативность* есть различение и полагание *наличного бытия*. В этом возвращении в себя она есть становление уже *определенной простоты*. Именно этим способом содержание показывает, что его определенность не принята от другого и не пристегнута [к нему], но оно само сообщает ее себе и, исходя из себя, определяет себя в качестве момента и устанавливает себе место внутри целого. Рассудок, распределяющий все по таблицам, сохраняет для себя необходимость и понятие содержания – то, что составляет конкретное, [т.е.] действительность и живое движение сути дела, место которой он определяет, – или, вернее, он не удерживает этого для себя, но не знает этого; ибо если бы он обладал такой проницательностью, он, конечно, обнаружил бы ее. Он не знает даже потребности в ней; иначе он оставил бы свое схематизирование или, по крайней мере, считался бы с ним не более, чем с некоторым оглавлением; он дает только *оглавление* к содержанию, но не дает самого *содержания*. – Если определенность (даже такая, как, например, магнетизм) есть определенность сама по себе конкретная и действительная, то все же она низведена до чего-то мертвого, так как она – только предикат какого-нибудь другого наличного бытия, а не познана как имманентная жизнь этого наличного бытия или в том виде, в каком она находит в последнем свое привычное и только ей присущее самопорождение и проявление. Присовокупить это главное формальный рассудок предоставляет другим. – Вместо того чтобы вникнуть в имманентное содержание дела, этот рассудок всегда просматривает (übersieht) целое и стоит над единичным наличным бытием, о котором он говорит, т.е. он его вовсе не видит (sieht es gar nicht). Научное познавание, напротив, требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его. Углубляясь таким образом в свой

предмет, это познавание забывает об упомянутом просмотре (Übersicht), который есть только рефлексия знания из содержания в себя самое. Но погруженное в материю и следуя ее движению, оно возвращается в себя само, однако, не раньше, чем наполнение и содержание вернется в себя – упростит себя до определенности, низведет себя само до одной стороны некоторого наличного бытия и перейдет в свою более высокую истину. Благодаря этому простое просматривающее себя (sich übersehende) целое само всплывает из того богатства, в котором его рефлексия казалась утраченной.

Вообще благодаря тому, что, как сказано было выше[46], субстанция сама по себе есть субъект, всякое содержание есть его собственная рефлексия в себя. Устойчивость или субстанция наличного бытия есть равенство с самим собой; ибо его неравенство с собой было бы его растворением. Но равенство с самим собой есть чистая абстракция; последняя же есть *мышление*. Если я называю *качество*, я называю простую определенность; качеством одно наличное бытие отличается от другого, или благодаря качеству оно есть некоторое наличное бытие. Оно есть для себя самого, т.е. оно существует благодаря этой простоте, опираясь на себя. Но вследствие этого оно по существу и есть *мысль*. – Отсюда становится понятным, что бытие есть мышление; сюда относится понимание, которого сплошь и рядом недостает обычному не возвышающемуся до понятия разговору о тождестве мышления и бытия. – Благодаря тому, что устойчивость наличного бытия есть равенство с самим собой или чистая абстракция, оно есть абстрагирование себя от себя самого, т.е. оно само есть свое неравенство с собой и свое растворение – своя собственная внутренняя сущность и возвращение в себя, – свое становление. – В силу этой природы сущего и поскольку последнее обладает этой природой для знания, знание не есть деятельность, которая владеет содержанием как чем-то чуждым, не есть рефлексия в себя из содержания. Наука не есть тот упоминавшийся идеализм, который заменил *утверждающий* догматизм *догматизмом заверяющим* или *догматизмом достоверности себя самого*[47], когда знание видит, что содержание возвращается в свою собственную внутреннюю сущность, его деятельность, напротив, погружена в это содержание, ибо она есть имманентная самость содержания, и в то же время она возвращается в себя, ибо она есть чистое равенство с самим собой в инобытии. Таким образом эта деятельность есть та хитрость, которая, как будто воздерживаясь от деятельности, наблюдает за тем, как определенность и ее конкретная жизнь, именно тем, что эта жизнь предполагает заняться своим самосохранением и частными интересами, есть нечто обратное, есть действование, само себя прекращающее и само себя превращающее в момент целого.

Если выше[48] значение *рассудка* (Verstand) было показано со стороны самосознания субстанции, то из сказанного здесь выясняется его значение со стороны определения субстанции как обладающей бытием. – Наличное бытие есть качество, сама с собой равная определенность или

определенная простота, определенная мысль; это – смысл (Verstand) наличного бытия. Тем самым оно есть "нус" (νοῦς), в качестве которого Анаксагор впервые признал сущность[49]. После него природа наличного бытия понималась определеннее как "эйдос" или "идея" (εἶδος, ἰδέα), т.е. как *определенная всеобщность, вид*[50]. Выражение "вид", быть может, покажется слишком низменным и незначительным для идей – для прекрасного, святого, вечного[51], – получивших эпидемическое распространение в наше время. Но фактически идея выражает не больше и не меньше того, что выражает вид. Однако теперь мы нередко видим, как пренебрегают выражением, определенно обозначающим какое-нибудь понятие, и предпочитают другое выражение, которое, – хотя бы только потому, что оно заимствовано из чужого языка, – окутывает понятие туманом и тем самым звучит назидательнее. – Именно потому, что наличное бытие определено как *вид*, оно есть простая мысль; "нус", простота, есть субстанция. Благодаря своей простоте или равенству с самой собой она кажется прочной и сохраняющейся. Но это равенство с самим собой есть также негативность; это приводит к растворению названного прочного наличного бытия. На первый взгляд кажется, что определенность есть определенность только благодаря тому, что имеет отношение к чему-то *иному*, и ее движение кажется навязанным ей какой-то посторонней силой; но как раз то, что она имеет свое инобытие в себе самой и что она есть самодвижение содержится в названной *простоте* самого мышления; ибо эта простота есть сама себя движущая и различающая мысль и собственная внутренняя сущность, чистое *понятие*. Таким образом, следовательно, *рассудочность* есть некоторое становление, и в качестве этого становления она – *разумность*.

В этой природе того, *что́* есть: быть в своем *бытии* своим *понятием* – и состоит вообще *логическая необходимость*; она одна есть разумное и ритм органического целого; она в такой же мере есть *знание* содержания, в какой содержание есть понятие и сущность, – другими словами, она одна есть *спекулятивное*. – Конкретное образование, приводя само себя в движение, превращает себя в простую определенность; этим оно возводит себя в логическую форму и выступает в своей существенности; его конкретное наличное бытие есть только это движение и есть непосредственно логическое наличное бытие. Поэтому нет надобности извне навязывать конкретному содержанию формализм; это содержание само по себе есть переход в формализм, но последний перестает быть этим внешним формализмом, потому что форма есть свойственное ему становление само́го конкретного содержания.

Эта природа научного метода, – состоящая, с одной стороны, в том, что он неотделим от содержания, а с другой – в том, что его ритм определяется для него им самим, – получает в спекулятивной философии, как уже было упомянуто[52], свое изображение в собственном смысле. – Сказанное здесь хотя и выражает понятие, но может считаться лишь предвосхищенным заверением. Истина последнего не содержится в этом, частично повествовательном изложении и потому столь же мало опровергается про-

тивным заверением, что это не так, что, мол, дело обстоит так-то и так-то, – когда припоминаются и перечисляются привычные представления, как несомненные и известные истины, или же когда из хранилища (Schreine) внутреннего божественного созерцания преподносят новое и заверяют в нем. – Обычно первая реакция знания, когда оно сталкивается с чем-то ранее ему неизвестным, состоит в такого рода враждебном приеме, который оно оказывает, имея в виду спасти свободу и собственное воззрение, защитить собственный авторитет от чужого (ибо в этом облике предстает то, что сейчас впервые воспринято), – а также с целью скрыть тот ложный стыд, который будто бы заключается в том, что чему-то обучались; точно так же как при одобрительном приеме того, что неизвестно, подобная реакция выражается в таких речах и действиях, которые в другой сфере были ультрареволюционными[53].

[IV. Требования, предъявляемые к философскому изучению. – 1. Спекулятивное мышление.] – В силу этого при *изучении науки* дело идет о том, чтобы взять на себя напряжение понятия. Это напряжение требует внимания к понятию как таковому, к простым определениям, например, *в-себе-бытия, для-себя-бытия, равенства с самим собой* и т.д.; ибо они суть такие чистые самодвижения, которые можно было бы назвать *душами*, если бы их понятие не обозначало чего-то более высокого, чем они. Для привычки постоянно следовать представлениям прерывание их понятием столь же тягостно, как и для формального мышления, которое всячески рассуждает, не выходя за пределы недействительных мыслей. Такую привычку можно назвать материальным мышлением, случайным сознанием, которое только вязнет в материале и которому поэтому не легко в одно и то же время извлечь из материи в чистом виде свою самость и оставаться у себя. Другое же мышление, дискурсивное, есть, напротив, свобода от содержания и высокомерие по отношению к нему; от высокомерия требуется напряжение, чтобы отказаться от этой свободы, и вместо того, чтобы быть произвольно движущим принципом содержания, – потопить в нем эту свободу и, предоставив содержанию возможность двигаться согласно его собственной природе, т.е. при помощи самости как его собственной самости, рассматривать это движение. Освободиться от собственного вмешательства в имманентный ритм понятий, не вторгаться в него по произволу и с прежде приобретенной мудростью – такое воздержание само есть существенный момент внимания к понятию.

В резонерстве следует более четко выделить обе стороны, с которых ему противополагается мышление в понятиях. – Во-первых, резонерство относится негативно к постигнутому содержанию, умеет его опровергнуть и свести на нет. Усмотрение того, что дело обстоит не так, есть простая *негативность*; это есть то последнее, что само не может выступить за свои пределы и прийти к новому содержанию; для того, чтобы опять располагать каким-нибудь содержанием, оно должно откуда-нибудь раздобыть что-либо *иное*. Оно есть рефлексия в пустое "я", пустое тщеславие его знания. – Но это пустое тщеславие выражает

не только то, что данное содержание пусто, но также и то, что само это усмотрение пусто; ибо оно есть негативное, которое не замечает внутри себя положительного. Вследствие того, что эта рефлексия не приобщает к содержанию самое свою негативность, она вообще – не в самой сути дела, а всегда за ее пределами. Поэтому она воображает, будто, утверждая пустоту, она всегда проникает дальше, чем какое-нибудь богатое содержанием воззрение. Напротив того, как выше указано[54], в мышлении, обращающемся к понятиям, негативное принадлежит самому содержанию и есть *положительное* и как его *имманентное* движение и определение, и как их *целое*. Понимаемое как результат, это мышление есть возникающее из этого движения *определенное* негативное и тем самым – также и некоторое положительное содержание.

Но ввиду того, что у такого мышления есть содержание, – будь то в виде представлений или мыслей или в виде смешения тех и других, – у него имеется [еще] другая сторона, которая затрудняет ему оперировать понятиями. Удивительная природа ее тесно связана с вышеуказанной[55] сущностью самой идеи или, лучше сказать, выражает ее в том виде, в каком она предстает как движение, составляющее мыслящее постигание. – Дело в том, что как само дискурсивное мышление в своем негативном поведении, о чем только что была речь, есть самость, в которую возвращается содержание, так самость, напротив того, в своем положительном познавании есть представляемый *субъект*, к которому содержание относится как акциденция и предикат. Этот субъект составляет базис, к которому прикрепляется содержание и на котором то тут, то там совершается [его] движение. Иначе обстоит дело с мышлением в понятиях. Так как понятие есть собственная самость предмета, которая проявляется как *его становление*, то это мышление не есть покоящийся субъект, неподвижно несущий акциденции, а есть понятие, которое само приводит себя в движение и принимает в себя обратно свои определения. В этом движении пропадает сам упомянутый покоящийся субъект; он проникает в различия и в содержание и скорее составляет определенность, т.е. как различаемое содержание, так и движение его, а не противостоит неподвижно этой определенности. Твердая почва, которую резонерство располагает в покоящемся субъекте, таким образом, колеблется, и только само это движение становится предметом. Субъект, который наполняет свое содержание, больше уже не выходит за пределы последнего, и у него не может быть еще иных предикатов и акциденций. Наоборот, разбросанность содержания благодаря этому связана самостью; содержание не есть то всеобщее, которое, будучи свободно от субъекта, приходилось бы на долю многих. Содержание тем самым на деле уже не предикат субъекта, а субстанция, сущность и понятие того, о чем идет речь. Мышление в представлениях, поскольку оно по самой своей природе имеет дело с акциденциями или предикатами и с полным правом выходит за их пределы, потому что они только предикаты и акциденции, – это мышление задерживается в своем течении, так как то, что в предложении имеет форму предиката, есть

сама субстанция. Это мышление испытывает, так сказать, ответный удар. Начиная с субъекта, как если бы последний все еще служил основанием, оно видит (поскольку скорее предикат есть субстанция), что субъект перешел в предикат и тем самым снят; и поскольку, таким образом, то, что кажется предикатом, стало цельной и самостоятельной массой, мышление не может свободно блуждать, а задерживается этой тяжестью. – Обычно в основу положен прежде всего субъект как *предметная* устойчивая самость; отсюда продолжается необходимое движение к многообразию определений или предикатов; теперь на место названного субъекта вступает само знающее "я", которое связывает предикаты и есть удерживающий их субъект. Но так как тот первый субъект сам входит в определения и составляет их душу, то второй субъект, т.е. знающий, все еще находит его в предикате. Второй субъект хочет уже покончить с первым и, выйдя за его пределы, уйти назад в себя. И вместо того чтобы иметь возможность быть в движении предиката действующим началом в качестве рассуждения по поводу того, приписать ли первому субъекту тот или иной предикат, – вместо этого знающий субъект, напротив, еще имеет дело с самостью содержания и должен быть не для себя, а вместе с последним.

Со стороны формы сказанное можно выразить так: природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением, и в тождественном предложении, в которое превращается первое, содержится обратный толчок названному отношению. – Этот конфликт между формой предложения вообще и разрушающим ее единством понятия похож на тот конфликт, который имеет место в ритме между метром и акцентом. Ритм получается в результате колеблющегося среднего и соединения обоих. Точно так же в философском предложении тождество субъекта и предиката не должно уничтожать их различие, которое выражается формой предложения, а единство их должно получиться в виде некоей гармонии. Форма предложения есть явление определенного смысла или акцент, которым различается его наполнение. В том, однако, что предикат выражает субстанцию и что субъект сам относится ко всеобщему, и состоит *единство*, в котором замирает названный акцент.

Для пояснения сказанного возьмем, например, предложение: "*бог есть бытие*", в котором предикат – "бытие"; он имеет субстанциальное значение, в котором субъект расплывается. "Бытие" здесь должно быть не предикатом, а сущностью; благодаря этому бог, как будто, перестает быть тем, что он есть по месту, которое он занимает в предложении, т.е. устойчивым субъектом. – Мышление, вместо того чтобы идти дальше, переходя от субъекта к предикату, чувствует себя (поскольку субъект пропадает) скорее задержанным и отброшенным назад к мысли о субъекте, потому что оно не видит его; или: так как сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве *бытия*, в качестве *сущности*, исчерпывающей природу субъекта, то мышление находит субъект непосредственно также в предикате. И вот, вместо того чтобы в преди-

кате уйти в себя и занять свободную позицию резонерства, мышление все еще углублено в содержание, или, по крайней мере, стоит перед требованием углубиться в него. – Точно так же, когда говорят: *действительное* есть *всеобщее*, то действительное, будучи субъектом, пропадает в своем предикате. Всеобщее не только должно иметь значение предиката, так чтобы предложение высказывало, что действительное всеобще, но всеобщее должно выражать сущность действительного. – Мышление поэтому в такой же мере теряет под собою твердую предметную почву, которую оно имело в субъекте, в какой оно отбрасывается назад к *субъекту* в предикате, и в нем уходит назад не в себя, а в субъект содержания.

На этой непривычной задержке основаны по большей части жалобы на непонятность философских сочинений, если у индивида имеются налицо прочие условия образования для понимания их. В сказанном мы видим основание для вполне определенного упрека, который часто делается этим сочинениям, [а именно], что многое нужно перечитывать несколько раз, прежде чем его можно понять; – упрек, который должен содержать в себе нечто обидное и окончательное, так что если бы он был обоснован, он уже не допускал бы никакого возражения. – Из вышеизложенного ясно, в чем тут дело. Философское предложение, потому что оно – предложение, порождает мнение об обычном отношении субъекта и предиката и о привычном поведении знания. Это его поведение и мнение разрушаются философским содержанием предложения; мнение на опыте узнает, что имеется в виду не то, что́ оно имело в виду; и эта поправка его мнения вынуждает знание вернуться к предложению и теперь понять его иначе.

Затруднение, которого следовало бы избегать, заключается в смешении спекулятивного и дискурсивного способов, когда сказанное о субъекте в одном случае имеет значение его понятия, а в другом случае – только значение его предиката или акциденции. – Один способ мешает другому. И только то философское изложение достигло бы пластичности, которое строго исключило бы способ обычного отношения частей предложения.

Фактически и у неспекулятивного мышления есть свои права, которые законны, но в строении (in der Weise) спекулятивного предложения они не принимаются во внимание. Снятие формы предложения должно совершаться не только *непосредственно*, не через одно лишь содержание предложения. Это противоположное движение должно быть выражено, оно должно быть не только упомянутой внутренней задержкой, но это возвращение понятия в себя должно быть *изложено*. Это движение, которое составляет то, что в других случаях должно было выполнять доказательство, есть диалектическое движение самого предложения. Оно одно есть *действительное* спекулятивное, и только выражение этого движения есть спекулятивное изложение. В качестве предложения спекулятивное есть только *внутренняя* задержка и *неналичное* возвращение сущности в себя. Поэтому мы так часто видим, что философские изложения отсылают нас к этому *внутреннему* созерцанию и

благодаря этому избавляют себя от изложения диалектического движения предложения, чего мы требовали. – *Предложение* должно выражать, *что́* есть истинное, но истинное по существу есть субъект. В качестве субъекта оно есть только диалектическое движение, этот сам себя порождающий, двигающий вперед и возвращающийся в себя процесс. – Во всяком другом познавании эту сторону высказанной внутренней сущности составляет доказательство. Но после того как диалектика была отделена от доказательства[56], понятие философского доказывания было фактически утрачено.

Могут указать по этому поводу, что и диалектическое движение пользуется предложениями в качестве своих частей или элементов[57]; названное затруднение поэтому как будто всегда повторяется и есть затруднение, проистекающее из самой сути дела. – Это похоже на то, что бывает при обыкновенном доказательстве: основания, которыми оно пользуется, в свою очередь, сами нуждаются в обосновании, и так далее до бесконечности. Но эта форма обоснования и обусловливания свойственна тому способу доказательства, от которого отличается диалектическое движение, и, следовательно, она свойственна внешнему познанию. Что касается самого диалектического движения, то его стихия – чистое понятие; поэтому у него есть некоторое содержание, которое в самом себе есть от начала до конца субъект. Следовательно, нет такого содержания, которое было бы субъектом, лежащим в основе, и которому его значение приписывалось бы в качестве предиката; предложение непосредственно есть лишь пустая форма. – Кроме чувственно-созерцаемой или представляемой самости, как раз имя прежде всего обозначает чистый субъект, пустую, лишенную понятия единицу. На этом основании, может быть, было бы полезно избегать, например, имени "*Бог*", потому что это слово не есть в то же время непосредственно понятие, а есть собственное имя, незыблемый покой лежащего в основе субъекта; тогда как, напротив, [такие слова, как], например, "бытие" или "единое", "единичность", "субъект" и т.д., и сами непосредственно обозначают понятия. – Если о названном субъекте и высказываются спекулятивные истины, то все же их содержанию недостает имманентного понятия, потому что это содержание наличествует только в качестве покоящегося субъекта, и благодаря этому обстоятельству эти истины легко приобретают форму простой назидательности. – Таким образом, с этой стороны то препятствие, которое коренится в привычке брать спекулятивный предикат в форме предложения, а не как понятие и сущность, также может быть усугублено или уменьшено в зависимости от того, каково само философское изложение. Изложение, оставаясь верным проникновению в природу спекулятивного, должно сохранять диалектическую форму и включать только то, что постигается в понятии и что есть понятие.

[2. Гениальность и здравый человеческий смысл.] – Точно так же, как резонерством, изучение философии затрудняется и не относящимся к резонерству преклонением перед окон-

чательными истинами, к которым обладающий ими не считает нужным возвращаться, а кладет их в основу и думает, что может их провозглашать, а равно – судить и решать по ним. С этой стороны особенно необходимо, чтобы философствование снова стало серьезным занятием. Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что, – хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, – тем не менее каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно так же меркой для сапога в виде своей ноги. – Будто и впрямь овладение философией предполагает недостаток знаний и изучения и будто она кончается там, где последние начинаются. Философия часто считается формальным, бессодержательным знанием, и нет надлежащего понимания того, что все, что в каком-нибудь знании и в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию, может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией; что другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной.

Что касается философии в собственном смысле, то мы видим, что для длинного пути образования, для столь же богатого, сколь и глубокого движения, в котором дух достигает знания, полным эквивалентом и столь же хорошим суррогатом, каким, скажем, цикорий расхваливается в качестве суррогата кофе, – считается непосредственное откровение божественного и здравый человеческий смысл, который не обременял и не развивал себя ни приобретением другого знания, ни философствованием в собственном смысле. Печально то, что незнание и даже бесцеремонное и лишенное вкуса невежество, неспособное сосредоточить свои мысли на каком-либо абстрактном предложении, а тем более на связи между несколькими предложениями, выдает себя то за свободу и терпимость мышления, а то и за гениальность. Точно так же, как теперь в философии, одно время гениальность, как известно, свирепствовала в поэзии[58]. Но вместо поэзии, если в продукции этой гениальности был какой-нибудь смысл, она создавала тривиальную прозу или, когда выходила за ее пределы, – невразумительную риторику. Так и теперь естественное философствование, которое ставит себя выше понятия и за недостатком его считает себя созерцательным и поэтическим мышлением, выставляет напоказ произвольные комбинации воображения, которое только дезорганизуется мыслями, произведения – ни рыба, ни мясо, ни поэзия, ни философия.

Естественное же философствование, протекая по более спокойному руслу здравого человеческого смысла, потчует нас риторикой тривиальных истин. Когда ему ставят в упрек ничтожество этих истин, оно

возражает, что смысл и осуществление – у него в сердце, и точно так же должно быть у других, так как оно считает, что, говоря о невинном сердце и чистой совести и т.п., оно вообще изрекает окончательные истины, против которых прекословить невозможно и от которых требовать чего-либо большего нельзя. Но тогда следовало позаботиться о том, чтобы лучшее не оставалось в недрах, а было извлечено из этой глубины наружу. От этого труда – высказывать последние истины такого сорта – давно можно было бы избавить себя; ведь их с давних пор можно найти, например, в катехизисе, в народных поговорках и т.д. – Легко уловить неопределенность или двусмысленность этих истин, и нередко можно показать их сознанию в нем самом как прямо противоположные истины. Прилагая усилия выбраться из произведенной в нем путаницы, это сознание впадет в новую путаницу и, конечно, разразится заявлением, что, мол, как всем известно, дело обстоит именно *так*, а прочее есть *софистика*; это такое же избитое словечко здравого человеческого смысла, направленное против образованного разума, как и выражение: *мечтания*, каким невежество в философии раз и навсегда заклеймило последнюю в своих глазах. – Этот здравый смысл, взывая к чувству, этому своему внутреннему оракулу, прекращает разговор с теми, кто [с ним] не согласен; он вынужден объявить, что ему больше нечего сказать тому, кто не находит и не чувствует в себе того же; – другими словами, он попирает ногами корень человечности. Ибо в природе последней – настаивать на согласии с другими, и ее существование заключается лишь в осуществленной общности сознаний. Противочеловеческое, животное состояние не выходит за пределы чувств, и взаимное общение в нем возможно только посредством чувства.

Если бы требовалось назвать царский путь к науке[59], нельзя было бы указать пути более удобного, чем путь, заключающийся в том, чтобы положиться на здравый человеческий смысл и – дабы, впрочем, не отстать от времени и философии, – читать рецензии на философские произведения, да, пожалуй, предисловия и первые параграфы этих произведений. Ибо в предисловиях и первых параграфах даются общие принципы, на которых все строится, а в рецензиях – наряду с историческими сведениями также критика, которая, – именно потому, что она критика, – стоит даже выше критикуемого. Этот обыденный путь проходит в домашнем платье; но возвышенное чувство вечного, священного, бесконечного шествует в первосвященнических облачениях – по пути, который сам уже является скорее непосредственным бытием в самом центре[60], гениальностью глубоких оригинальных идей и словно молнией озаренных высоких мыслей. Но подобно тому как такая глубина еще не открывает родника сущности, так и эти ракеты еще не есть эмпирей. Истинные мысли и научное проникновение можно приобрести только в работе понятия. Оно одно может породить ту всеобщность знания, которая есть не обыкновенная неопределенность и скудость здравого человеческого смысла, а развитое и совершенное познание, и не необыкновенная всеобщность дарований разума, развращающихся

косностью и самомнением гения, а истина, достигшая свойственной ей формы, – словом, всеобщность, которая способна быть достоянием всякого разума, обладающего самосознанием.

[3. Писатель и публика]. – Так как то, благодаря чему существует наука, я усматриваю в самодвижении понятия, то, по-видимому, рассмотрение, показывающее, что приведенные и еще другие внешние стороны представлений нашего времени о природе и образе истины отклоняются от этого [моего взгляда], даже прямо противоположны ему, – такое рассмотрение не обещает благоприятного приема попытке изложить систему науки в данном определении. Но я не могу не принять в соображение, что если, например, иной раз самое лучшее в философии Платона видят в его мифах, не имеющих научной ценности, то бывали также времена, – а их называли даже временами восторженности, – когда аристотелевская философия ценилась за ее спекулятивную глубину, а "*Парменид*" Платона – величайшее, пожалуй, произведение искусства античной *диалектики* – считался истинным раскрытием и *положительным выражением божественной жизни*, и даже при большой тусклости того, что породил *экстаз*, этот плохо понятый экстаз на деле должен был быть не чем иным, как *чистым понятием*[61]. – Далее, я не могу не принять в соображение также того, что самое лучшее в философии нашего времени само усматривает свою ценность в научности[62], и хотя другие понимают это иначе, оно фактически приобретает значение только благодаря научности. Следовательно, я могу также надеяться, что эта попытка отстоять для науки понятие и изложить ее в этой свойственной ей стихии сумеет найти себе признание в силу внутренней истины самой сути дела. Мы должны проникнуться убеждением, что истинное по природе своей пробивает себе дорогу, когда пришло его время, и что оно появляется лишь тогда, когда это время пришло, а потому оно никогда не появляется слишком рано и не находит публики незрелой. Точно так же мы должны проникнуться убеждением, что индивиду нужен этот эффект, дабы проверить для себя на нем то, что́ еще остается его уединенным делом, и дабы убеждение, которое носит еще лишь частный характер, испытать как нечто всеобщее. Но тут часто приходится отличать публику от тех, кто берет на себя роль ее представителей и поверенных. Публика во многих отношениях ведет себя иначе, чем эти последние, можно сказать, даже противоположно им. Если публика по добросердечию скорее на себя возьмет вину в том, что философское произведение ей не нравится, то те, [которые выдают себя за ее представителей], будучи уверены в своей компетентности, сваливают всю вину на писателя. Влияние на публику сопровождается меньшей болтовней (stiller), чем действия этих мертвых, погребающих своих мертвецов[63]. Если в наше время общая проницательность, вообще говоря, более развита, если ее любопытство более чутко, а ее суждение определено быстрее, – так что "уже входят в двери те, кто тебя вынесут"[64] – то от этого часто надо отличать более медленное влияние, которое дает надлежащее направление как вниманию, навя-

занному импонирующими заверениями, так и презрительному порицанию, – и только спустя некоторое время одним дает современников (eine Mitwelt), а у других после этого не оказывается потомства (keine Nachwelt).

Так как, впрочем, в эпоху, когда всеобщность духа так окрепла, а единичность, как и должно быть, стала гораздо равнодушнее, всеобщность также придерживается полного своего объема и развитого богатства и требует его, а участие, которое в общем произведении духа выпадает на долю деятельности индивида, может быть только незначительным, то индивид, как того требует уже природа науки, должен тем более забыть о себе; и хотя он должен стать тем, чем может, и делать то, что может, все же от него следует требовать тем меньше, чем меньше он сам смеет ждать от себя и требовать для себя.

НАУКА ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАУКА ОБ ОПЫТЕ СОЗНАНИЯ

Введение

Естественно предполагать, что в философии, прежде чем приступить к самой сути дела, т.е. к действительному познаванию того, что поистине есть, необходимо заранее договориться относительно познавания, рассматриваемого как орудие, с помощью которого овладевают абсолютным, или как средство, при помощи которого его видят насквозь[65]. Эта предусмотрительность, по-видимому, оправдана, с одной стороны, тем, что бывают различные виды познания, и среди них один мог бы оказаться пригоднее другого для достижения этой конечной цели, стало быть, возможен и неправильный выбор между ними, – с другой стороны, она оправдана и тем, что, так как познавание есть способность определенного вида и масштаба, то при отсутствии более точного определения его природы и границ, вместо неба истины можно овладеть облаками заблуждения. Эта предусмотрительность может, пожалуй, даже превратиться в убеждение, что все начинание, имеющее своей целью посредством познавания сделать достоянием сознания то, что есть в себе, нелепо в понятии своем и что между познаванием и абсолютным проходит граница, просто разобщающая их. Ибо если познавание есть орудие для овладения абсолютной сущностью, то сразу же бросается в глаза, что применение орудия к какой-нибудь вещи не оставляет ее в том виде, в каком она есть для себя, а, напротив, формирует и изменяет ее. Или, если познавание не есть орудие нашей деятельности, а как бы пассивная среда, сквозь которую проникает к нам свет истины, то и в этом случае мы получаем истину не в том виде, в каком она есть в себе, а в том, в каком она есть благодаря этой среде и в этой среде. В обоих случаях мы пускаем в ход средство, которым непосредственно порождается то, что противоположно его цели; или нелепость заключается скорее в том, что мы вообще пользуемся каким-либо средством. Правда, может казаться, будто этот недостаток устраним, если мы узнаем способ действия *орудия*, ибо такое знание дает нам возможность вычесть в итоге то, что в представлении, которое мы получаем об абсолютном при помощи орудия, принадлежит этому последнему, и таким образом получить истинное в чистом виде. Но эта поправка на деле лишь вернула бы нас к исходному положению. Ведь если мы отнимем

от сформированной вещи то, что сделало с ней орудие, то эта вещь – в данном случае абсолютное – предстанет перед нами опять в том же самом виде, в каком она была и до этой, стало быть, ненужной, работы. Допустим, что орудие нужно вообще только для того, чтобы притянуть к себе с его помощью абсолютное, не внося в него при этом никаких изменений, – на манер того, как птичку притягивают палочкой, обмазанной клеем. В таком случае, если бы абсолютное само по себе еще не попало к нам в руки и не желало бы попасть, оно уж конечно посмеялось бы над этой хитростью. Ибо именно хитростью было бы в этом случае познавание, так как оно постоянно старалось бы сделать вид, что занято чем-то иным, нежели выявлением непосредственного, – а стало быть, не требующего стараний – отношения. Если же рассмотрение познавания, которое мы представляем себе как *среду*, ознакомит нас с законом преломления в ней лучей, то когда мы в итоге вычтем преломление, это также ни к чему не приведет; ибо познавание есть не преломление луча, а сам луч, посредством которого мы приходим в соприкосновение с истиной, и после вычета познавания для нас обозначилось бы только чистое направление или пустое место.

Но если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке, которая, не впадая в подобного рода мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию, и почему бы не испытать опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение. Фактически это опасение предполагает в качестве истины нечто, и весьма немалое, и опирается в своей мнительности и выводах на то, что само нуждается в предварительной проверке на истинность. А именно, оно предполагает *представления о познавании* как о некотором *орудии* и *среде*, и к тому же *отличие нас самих от этого познавания*. Главное же, оно предполагает, будто абсолютное находится *по одну сторону*, а *познавание – по другую* для себя и отдельно от абсолютного и тем не менее – в качестве чего-то реального. Иными словами, оно предполагает тем самым, что познавание, обретясь вне абсолютного и, следовательно, также вне истины, тем не менее истинно; – предположение, при наличии которого то, что называется страхом перед заблуждением, следовало бы признать скорее страхом перед истиной.

Этот вывод вытекает из того, что только абсолютное истинно или что только истинное абсолютно. Его можно отвергнуть, если уяснить, что такое познавание, которое, хотя и не познает абсолютного, как того хочет наука, тем не менее также истинно, и что познавание вообще, хотя бы оно и было неспособно постигнуть абсолютное, тем не менее может быть способно к усвоению другой истины. Но в конце концов мы убеждаемся, что такие разговоры вокруг да около сводятся к смутному различению абсолютно истинного от прочего истинного и что абсолютное, познавание и т.д. суть слова, которые предполагают значение, до которого еще нужно добраться.

Вместо того чтобы возиться с такого рода пустыми представления-

ми и фразами о познавании как орудии для овладения абсолютным, или как о среде, сквозь которую мы видим истину, и т.д., – с отношениями, к которым сводятся, пожалуй, все эти представления о познавании, отделенном от абсолютного, и об абсолютном, отделенном от познавания, – вместо того чтобы возиться с отговорками, которые научное бессилие черпает из предположения таких отношений для избавления себя от труда в науке и в то же время для того, чтобы придать себе вид серьезного и усердного труда, – вместо того чтобы мучиться с ответом на все это, можно было бы названные представления просто отбросить как представления случайные и произвольные и можно было бы даже рассматривать как обман связанное с этим употребление таких слов, как абсолютное, познавание, равно как объективное и субъективное и бесчисленное множество других, значение которых, как предполагают, общеизвестно. Ибо ссылка на то, что, с одной стороны, их значение общеизвестно, а с другой стороны, что, мол, даже располагают их понятием, по-видимому, скорее лишь предлог уйти от главного, т.е. от того, чтобы дать это понятие. С бóльшим правом, напротив, можно было бы избавить себя от труда вообще обращать внимание на подобные представления и фразы, с помощью которых хотят отгородиться от самой науки; ибо они составляют лишь пустую иллюзию (eine leere Erscheinung) знания, которая рассеивается, как только выступает на сцену наука. Но наука, тем самым, что выступает на сцену, сама есть некоторое явление (Erscheinung); ее выступление еще не есть *она сама* во всей полноте и развитии ее истины. При этом безразлично, представлять ли себе, что *она* есть явление потому, что выступает *рядом с другим* [знанием], или назвать другое неистинное знание ее проявлением (ihr Erscheinen). Но наука должна освободиться от этой видимости (Schein); и достигнуть этого она может только тем, что обратится против этой видимости. Ибо наука не может просто отвергнуть неподлинное знание под тем лишь предлогом, что оно представляет обыденный взгляд на вещи, и уверять, что она сама есть знание совсем иного порядка, а обыденное знание для нее ничего не значит; не может она также ссылаться на предчувствие в нем самом некоторого лучшего знания. Таким *уверением* она объявила бы, что сила ее – в ее *бытии*. Но неистинное знание точно так же ссылается на то, что *оно* есть, и *уверяет*, что для него наука – ничто. Но *одно* голое уверение имеет совершенно такой же вес, как и *другое*. Еще менее может наука ссылаться на предчувствие лучшего, которое будто бы имеется в неподлинном познавании и в нем самом составляет намеки на науку; ибо, с одной стороны, она опять-таки ссылалась бы на некоторое бытие, а с другой стороны, на самое себя как на способ своего существования в неподлинном познавании, т.е. скорее на дурной способ своего бытия, и на свое проявление, чем на то, каковы она в себе и для себя. Исходя из этого, здесь и следует предпринять изложение являющегося знания.

Поскольку же предмет этого изложения – только являющееся знание, то кажется, будто само это изложение не есть свободная наука, раз-

вивающаяся в свойственной ей форме; но с этой точки зрения его можно рассматривать как тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как тот путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что́ она есть в себе самой.

Естественное сознание окажется лишь понятием знания или нереальным знанием. Но так как оно, напротив, непосредственно считает реальным знанием себя, то этот путь имеет для него негативное значение, и то, что̀ составляет реализацию понятия, для него, напротив, имеет значение потери себя самого; ибо оно теряет на этом пути свою истину. Вот почему на этот путь можно смотреть как на путь *сомнения* (Zweifel) или, точнее, как на путь отчаяния (Verzweiflung); на нем совершается как раз не то, что̀ принято понимать под сомнением, т.е. расшатывание той или иной предполагаемой истины, за которым вновь следует соответствующее исчезновение сомнения и возвращение к первой истине, так что в конце существо дела принимается таким, как прежде. А этот путь есть сознательное проникновение в неистинность являющегося знания, для которого самое реальное – это то, что поистине есть скорее лишь нереализованное понятие. Этот доводящий себя до конца скептицизм не есть поэтому и то, благодаря чему, быть может, серьезное рвение к истине и науке мнит себя подготовленным и вооруженным для овладения ими, – т.е. благодаря *намерению* не полагаться в науке на авторитет чужих мыслей, а все самолично проверить и следовать только собственному убеждению, или, еще лучше, все самолично произвести и считать истинным только собственные действия. – Последовательность формообразований, которые сознание проходит на этом пути, есть, напротив, подробная история *образования* самого сознания до уровня науки. Указанное намерение представляет образование в простом виде намерения непосредственно исполненным и совершившимся: но этот путь по сравнению с этой неистинностью есть действительное осуществление. Следовать собственному убеждению, конечно, лучше, чем полагаться на авторитет; но превращение мнения, основанного на авторитете, в мнение, основанное на собственном убеждении, не обязательно приводит к изменению содержания его и к замене заблуждения истиной. Придерживаются ли системы мнений и предрассудков потому, что полагаются на авторитет других, или потому, что исходят из собственного убеждения, – разница здесь лишь в тщеславии, присущем последнему способу. Скептицизм, направленный на весь объем являющегося сознания, напротив того, только делает дух способным к исследованию того, что̀ такое истина, заставляя отчаиваться в так называемых естественных представлениях, мыслях и мнениях (безразлично, называют ли их собственными или чужими), которыми еще наполнено и обременено сознание, *прямо* приступающее к исследованию, но благодаря этому фактически неспособное к тому, что оно собирается предпринять.

Полнота форм нереального сознания получается в силу самой необходимости дальнейшего движения и взаимной связи. Чтобы это было

понятно, достаточно в общем заранее заметить, что изображение неподлинного сознания в его неистинности не есть только *негативное* движение. Такое одностороннее воззрение на него, вообще говоря, имеется у естественного сознания; и знание, которое возводит эту односторонность в свою сущность, есть один из видов незавершенного сознания, сам вовлекающийся в движение этого пути и в нем представляющийся нам. А именно, этот вид есть скептицизм, который видит в результате только *чистое "ничто"* и абстрагируется от того, что это ничто определенно есть "ничто" *того, из чего оно получается как результат*. Но только "ничто", понимаемое как "ничто" того, из чего оно возникает, на деле есть подлинный результат; оно само, следовательно, есть некоторый *определенный* результат, и у него есть некоторое *содержание*. Скептицизм, который кончает абстракцией "ничто", или пустоты, не может от последней двинуться дальше, а должен ожидать, не представится ли ему нечто новое и что́ именно, чтобы он мог его ввергнуть в ту же бездну пустоты. Напротив, когда результат понимается, как он поистине есть, [т.е.] как *определенная* негация, то тем самым сразу возникла некоторая новая форма (Form), а в негации совершен переход, посредством которого само собой получается поступательное движение через полный ряд форм (Gestalten).

Но столь же необходимо, как и последовательность поступательного движения, знанию ставится *цель*; она – там, где знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя, где оно находит само себя и где понятие соответствует предмету, а предмет – понятию. Поступательное движение к этой цели посему также безостановочно, и ни на какой более ранней стадии нельзя найти удовлетворения. То, что остается в рамках естественной жизни, не в состоянии посредством самого себя выйти за пределы своего непосредственного наличного бытия; но оно изгоняется за эти пределы чем-то иным, и это исторжение (Hinausgerissenwerden) есть его смерть. Но сознание для себя самого есть *понятие* себя, и благодаря этому оно непосредственно есть выход за пределы ограниченного и, поскольку это ограниченное принадлежит ему, то и за пределы самого себя; пределами единичного для него в то же время установлено потустороннее, хотя бы только – как в пространственном созерцании – *рядом* с ограниченным. Сознание, следовательно, само себя насильно заставляет испортить себе ограниченное удовлетворение. Чувствуя это насилие, страх перед истиной может, конечно, и отступить и стремиться сохранить то, чему угрожает опасность быть утраченным. Но этот страх не может найти покоя: если он захочет пребывать в безмысленной косности, то безмыслие будет отравлено мыслью, и косность нарушится ее беспокойством; если же он утвердится как чувствительность, которая уверяет, что все *в своем роде прекрасно*, то это уверение точно так же пострадает от насилия со стороны разума, который потому и не найдет нечто прекрасным, что оно "своего рода". Или же боязнь истины укроется от себя и от других за иллюзией, будто как раз само горячее рвение к истине делает для нее столь затруд-

нительным, больше того, невозможным найти какую-нибудь иную истину, кроме единственной истины тщеславия – быть всегда умнее любой собственной или чужой мысли; это тщеславие (Eitelkeit), которое умеет (versteht) ославить как тщетную (zu vereiteln) любую истину, умеет от нее вернуться в себя и услаждается этим своим умением (Verstand), которое всегда знает, как растворить всякую мысль и найти вместо всякого содержания лишь свое тощее "я", – это тщеславие есть удовлетворение, которое должно быть предоставлено себе самому; ибо оно избегает всеобщего и ищет только для-себя-бытия.

Подобно тому как мы только что предварительно и в общих чертах говорили о способе и необходимости поступательного движения, быть может, полезно кое-что заметить еще относительно *метода выполнения*. Это изложение, представленное как *отношение науки* к являющемуся знанию и как *исследование* и *проверка реальности познавания*, не может, по-видимому, обойтись без какой-либо предпосылки, которая полагается в основу в качестве *критерия*. Ибо проверка состоит в приложении некоторого принятого критерия, а в получающемся равенстве или неравенстве с ним того, что проверяется, состоит решение вопроса, правильно ли оно или неправильно; и критерий вообще, а так же и наука, если бы она была критерием, при этом принимается за *сущность* или за *в-себе*[-бытие]. Но здесь, где наука впервые выступает на сцену, ни у нее самой, ни у чего бы то ни было, нет основания считаться сущностью или в-себе [-бытием], а без этого проверка, по-видимому, не может иметь места.

Это противоречие и его устранение обнаружится определеннее, если мы припомним прежде всего абстрактные определения знания и истины в том виде, в каком они выступают в сознании. А именно, сознание *отличает* от себя нечто, с чем оно в то же время *соотносится*; или, как выражаются, оно есть нечто *для сознания*; и определенная сторона этого *соотношения* или *бытия* "нечто" (von Etwas) *для некоторого сознания* есть *знание*. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем *в-себе-бытие*. То, что соотнесено с знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как *обладающее бытием* также и вне этого соотношения; эта сторона этого "в-себе" называется *истиной*. Как собственно обстоит дело с этими определениями, мы здесь рассматривать не будем, ибо поскольку наш предмет – являющееся знание, то и его определения принимаются прежде всего так, как они непосредственно даны, и из того, как они были постигнуты, явствует, что они даны.

Если же мы исследуем истину знания, то мы, по-видимому, исследуем, что́ есть оно *в себе*. Но в этом исследовании оно есть *наш* предмет, оно есть *для нас*; и то, что оказалось бы его "в-себе", было бы, таким образом, скорее его бытием *для нас*. То, что мы утверждали бы в качестве его сущности, было бы скорее не его истиной, а только нашим знанием о нем. Сущность или критерий исходили бы от нас, и то, что следовало бы сравнивать с этим критерием и о чем, в итоге этого сравнения, должно было бы воспоследовать решение, не обязательно должно было бы признать его.

Но природа предмета, который мы исследуем, избавляет [нас] от этого разделения или этой видимости разделения и предпосылки. Сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различение, которое только что было сделано, исходит из него. В сознании одно есть *для некоторого* иного, или: ему вообще присуща определенность момента знания; в то же время это иное дано не только для него, но также и вне этого отношения, или *в себе*; это момент истины. Следовательно, в том, что̀ сознание внутри себя признает в качестве *в-себе*[-бытия] или в качестве *истинного*, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания. Если мы назовем *знание понятием*, а сущность или *истинное* – сущим или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем *сущность* или в-себе[-бытие] *предмета понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* понятие как *предмет*, то есть так, как он есть *для некоторого иного*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое – одно и то же. Главное, однако, в том, – и это надо помнить на протяжении всего исследования, – что оба эти момента, *понятие и предмет, бытие для иного* и *бытие в себе самом*, входят в само исследуемое нами знание и, следовательно, нам нет необходимости прибегать к критерию и применять при исследовании *наши* выдумки и мысли; отбрасывая их, мы достигаем того, что рассматриваем суть дела так, как она есть *в себе самой* и *для себя* самой.

Но какое-либо добавление с нашей стороны излишне не только в том отношении, что понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся в самом сознании, но мы избавляемся также от труда сравнивать то и другое и *осуществлять* проверку в собственном смысле слова, так что и в этом отношении нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя. Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что́ для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть *для одного и того же* [сознания], то оно само есть их сравнение; *для одного и того же* [сознания] выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует. Правда, предмет кажется одному и тому же [сознанию] лишь таким, каким оно его знает; кажется, будто оно не может узнать, каков он есть *не для одного и того же* [сознания], *а в себе*, и, следовательно, будто оно не может проверить на нем и свое знание. Однако именно в том, что сознание вообще знает о предмете, уже имеется налицо различие, состоящее в том, что *для него* (*ihm*) нечто есть *в-себе* [-бытие], а некоторый другой момент есть знание или бытие предмета *для* (für) сознания. На этом различении, которое имеется налицо, основывается проверка. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фак-

тически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию. Тем самым для сознания выясняется, что то, что́ прежде было дано ему как *в-себе* [-бытие], не есть в себе или что оно было в себе только *для него*. Так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия.

Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – *поскольку для него возникает* из этого *новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*. В этом отношении в только что упомянутом процессе следует еще резче подчеркнуть один момент, выявляющий нечто новое о научной стороне дальнейшего изложения. Сознание знает *нечто*, этот предмет есть сущность или *в-себе*[-бытие]; но он и для сознания *в-себе*[-бытие]; тем самым выступает двусмысленность этого истинного. Мы видим, что у сознания теперь два предмета: один – первое "в себе", второй – *бытие этого "в себе" для сознания*. Второй предмет кажется прежде всего только рефлексией сознания в самого себя, процессом представления – не некоторого предмета, а только знания сознания о том первом предмете. Однако, как уже было указано, для сознания при этом изменяется первый предмет: он перестает быть в-себе[-бытием] и становится для него таким, который составляет *в-себе*[-бытие] только для него; но тем самым это есть тогда *бытие этого "в себе" для сознания*, истинное, а это значит, что оно есть *сущность* или *предмет* сознания. Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него.

В этом изображении процесса опыта есть момент, благодаря которому оно как будто не согласуется с тем, что принято понимать под опытом. А именно, переход от первого предмета и знания его к другому предмету, к *которому* относится утверждение, что опыт совершен, был истолкован таким образом, что, мол, знание о первом предмете, или то, что́ есть первое "в-себе" для сознания, само должно стать вторым предметом. Вопреки этому, обыкновенно кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия *на каком-либо другом* предмете, на который мы, можно сказать наталкиваемся случайно и внешним образом, так что вообще нам остается только чистое *постижение* того, что́ есть в себе и для себя. Но, согласно приведенному воззрению, новый предмет возник благодаря *обращению* (Umkehrung) самого *сознания*. Это рассмотрение дела есть наше добавление, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса и которое не имеется для рассматриваемого нами сознания. Но фактически здесь такое же положение вещей,

о каком уже была речь выше по поводу отношения этого изложения к скептицизму, а именно: к какому бы результату ни привело неподлинное знание, он не должен быть сведен к пустому ничто, а его необходимо понимать как ничто *того, чего он – результат*, в коем содержится то, что истинно в предшествующем знании. Здесь это предстает в следующем виде: так как то, что сперва казалось предметом низведено для сознания до знания о нем, а то, что́ *в себе, становится* некоторым *бытием этого "в себе" для сознания*, то это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это-то обстоятельство и направляет всю последовательность форм существования сознания в ее необходимости. Только сама эта необходимость или *возникновение* нового предмета, который предстает перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движении сознания входит момент *в-себе-бытия* или *для-нас-бытия*, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; *содержание* же того, что перед нами возникает, имеется *для сознания*, и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении: *для сознания* это возникшее есть только в качестве предмета, *для нас* – вместе с тем и в качестве движения и становления.

В силу этой необходимости этот путь к науке сам уже есть *наука*, и тем самым по своему содержанию – наука об *опыте сознания*.

Опыт, который сознание совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа, так что моменты этой истины проявляются в этой специфической определенности не как абстрактные, чистые моменты, а так, как они суть для сознания, или же так, как само сознание выступает в своем соотношении с ними, благодаря чему моменты целого суть *формообразования сознания*. Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т.е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом – с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу само́го абсолютного знания.

I. ЧУВСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ИЛИ "ЭТО" И МНЕНИЕ

Знание, прежде всего или непосредственно составляющее наш предмет, может быть только непосредственным знанием, *знанием непосредственного* или *сущего*. Мы должны поступать точно так же *непосредственно* или *воспринимающе*, следовательно, в нем, как оно представляется нам, ничего не изменять и постигать без помощи понятия.

Конкретное содержание *чувственной достоверности* придает ей непосредственно видимость *богатейшего* познания, больше того, видимость познания бесконечного богатства, для которого однаково не найти предела как тогда, когда в пространстве и во времени, где оно простирается, мы *выходим* наружу, так и тогда, когда мы берем какую-нибудь долю этого изобилия и путем деления *входим внутрь ее*. Кроме того, чувственная достоверность имеет видимость *самой подлинной* достоверности; ибо она еще ничего не упустила из предмета, а имеет его перед собой во всей его полноте. Но на деле эта *достоверность* сама выдает себя за *истину* самую абстрактную и самую бедную. О том, что́ она знает, она говорит только: оно *есть*; и ее истина заключается единственно в *бытии* вещи (Sache). Со своей стороны, сознание в этой достоверности имеется только как чистое "*я*"; или: *я* есмь тут только как чистый "*этот*", а предмет равным образом – только как чистое "*это*". Я, "*этот*", *достоверно* знаю *эту* вещь не потому, что я как сознание при этом развивался и многосторонне приводил в движение мысль. И не потому, что *вещь*, которую я достоверно знаю, в силу множества различаемых свойств, сама по себе есть богатое отношение или многообразное отношение к другим. Ни то, ни другое не имеет никакого дела с истиной чувственной достоверности; ни "я", ни вещь здесь не имеют значения многообразного опосредствования – "я" не имеет значения многообразного процесса представляения или мышления, и вещь не имеет значения многообразных свойств, – вещь *есть*; и она *есть* только потому, что она *есть*; она *есть*, – это то, что существенно для чувственного знания, и это чистое *бытие* или эта простая непосредственность составляет *истину* вещи. Точно так же достоверность как *отношение* есть *непосредственное* чистое отношение: сознание есть "я" и больше ничего, чистый "этот"; единичный знает чистое "это", или *единичное*.

Но в *чистом бытии*, которое составляет сущность этой достоверности и о котором она говорит как о своей истине, выступает в качестве примера (spielt boiher), если мы присмотримся, еще многое другое.

Действительная чувственная достоверность есть не только эта чистая непосредственность, но она есть и *пример* (Beispiel) ее. Среди бесчисленных различий, встречающихся при этом, мы везде находим главное различие, состоящее именно в том, что в чувственной достоверности сразу выделяются из чистого бытия оба названные "*эти*": "*этот*" *как "я", и "это"* как *предмет*. Если *мы* вдумаемся в это различие, то окажется, что *я* и предмет чувственно достоверны не только *непосредственно*, но в то же время и *опосредствованно*: "я" обладаю достоверностью *через* нечто иное, а именно через вещь; а эта последняя достоверна точно так же *через* нечто иное, а именно через "я".

[1. Предмет этой достоверности.] – Это различие сущности и примера, непосредственности и опосредствования проводим не только мы, но находим его в самóй чувственной достоверности, и его надо принять в той форме, в какой оно есть в чувственной достоверности, а не так, как мы его только что определяли. Одно в ней устанавливается как простое непосредственное сущее, или как сущность, это – *предмет*, а другое – как несущественное и опосредствованное, которое в ней есть не *в себе*, а через нечто иное, это – "я", *некоторое знание*, знающее предмет только потому, что *он* есть, и могущее быть, а также и не быть. Но предмет *есть* истинное и сущность; он *есть*, безразлично к тому, знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет предмета.

Таким образом, предмет следует рассматривать [выясняя вопрос], действительно ли он есть и в самой чувственной достоверности в качестве такой сущности, за которую она его выдает; соответствует ли понятие о нем, что он есть сущность, тому, как он в этой достоверности наличествует. Для этого нам не нужно рефлектировать и размышлять о том, чем он мог бы быть поистине, а нужно только ему рассматривать так, каков он в чувственной достоверности.

Следовательно, *ей* самой надо задать вопрос: *что такое "это"*? Если мы возьмем его в двойном виде его бытия, как *"теперь"* и как *"здесь"*, то диалектика, которая ему присуща, получит столь же понятную форму, как и само "это". На вопрос: *что такое "теперь"*? мы, таким образом, ответим, например: *"теперь" – это ночь*. Чтобы проверить истину этой чувственной достоверности, достаточно простого опыта. Мы запишем эту истину; от того, что мы ее запишем, истина не может проиграть, как не может она проиграть от того, что мы ее сохраняем. Если мы опять взглянем на записанную истину *теперь, в этот полдень*, мы должны будем сказать, что она выдохлась.

"Теперь", которое есть ночь, *сохраняется*, это значит, что оно трактуется как то, за что оно выдается, – как нечто *сущее*; но оно оказывается, напротив, не сущим. Само "теперь", конечно, остается, но как такое "теперь", которое не есть ночь. Точно так же оно сохраняется в отношении дня, который есть теперь как такое "теперь", которое есть также и не день, т.е. как нечто *негативное* вообще. Это сохраняющееся "теперь" есть поэтому не непосредственное "теперь", а опосредство-

ванное, ибо оно определено как некоторое остающееся и сохраняющееся "теперь" *благодаря тому*, что иное, – т.е. день и ночь, *не есть*. При этом оно все еще так же просто, как и раньше, "теперь", и в этой простоте равнодушно к тому, что еще при нем выступает в качестве примера (bei ihm herspielt); сколь мало ночь и день составляют его бытие, столь же мало и оно есть день и ночь; оно нисколько не затронуто этим своим инобытием. Такую простоту, которая есть благодаря негации, не есть ни "это", ни "то", некоторое *"не-это"* и равным образом равнодушна к тому, есть ли оно "это" или "то", мы называем некоторым *всеобщим*; на деле, следовательно, всеобщее есть то, что истинно в чувственной достоверности.

Мы и о чувственном *высказываемся* как о чем-то всеобщем; то, что́ мы говорим, есть *"это"*, т.е. *всеобщее "это"*; или *"оно есть"*, значит, – *бытие вообще*. Конечно, мы при этом *не представляем себе* всеобщее "это" или бытие вообще, но *высказываемся* о всеобщем; или: мы попросту не говорим, каким мы *подразумеваем*, *"мним"* (meinen) его в этой чувственной достоверности. Но язык, как мы видим, правдивее: в нем мы сами непосредственно опровергаем свое *мнение* (Meinung); и раз всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только *это истинное*, то совершенно невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы *подразумеваем*.

То же самое относится к другой форме "этого" – к *"здесь"*. *"Здесь"* – это, например, *дерево*. Я поворачиваюсь, и эта истина исчезла и превратилась в противоположную: *"здесь" – это не дерево*, а, скажем, *дом*. Само "здесь" не исчезает; но *оно есть* постоянно в исчезновении дома, дерева, и т.д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, *"это"* опять-таки оказывается *опосредствованной простотой* или *всеобщностью*.

Так как чувственная достоверность показывает в себе самой всеобщее как истину своего предмета, то для нее, стало быть, остается в качестве ее сущности *чистое бытие*, но не как то, что непосредственно, а как нечто такое, для чего существенны негация и опосредствование; следовательно, не как то, что мы *подразумеваем* (meinen) под *бытием*, а *бытие* вместе *с определением*, что оно есть абстракция или чисто всеобщее; и только *наше мнение* (Meinung), для которого то, что истинно в чувственной достоверности, не есть всеобщее, противостоит еще этому пустому или безразличному "теперь" и "здесь".

Если мы сравним отношение, в котором сначала выступили *знание* и *предмет*, с тем отношением, в какое они вступают в этом результате, то оно оказывается обратным. Предмет, который должен был составлять то, что существенно, теперь составляет то, что несущественно в чувственной достоверности; ибо всеобщее, которым он стал, уже не такое, каким предмет должен был по существу быть для чувственной достоверности, – теперь чувственная достоверность наличествует в противоположном, а именно в знании, которое прежде составляло то, что несущественно. Ее

истина – в предмете как предмете, принадлежащем *мне* (in meinem Gegenstande), или в *мнении* (Meinen): предмет есть, потому что *я* о нем знаю. Чувственная достоверность, таким образом, хотя и изгнана из предмета, но этим еще не устранена (aufgehoben), а только оттеснена в "я"; посмотрим, что показывает нам опыт об этой ее реальности.

[2. Субъект чувственной достоверности.] – Итак, сила ее истины заключается теперь в "я", в непосредственности моего *ви́дения, слышания* и т.д.; исчезновение единичного "теперь" и "здесь", которое мы подразумеваем, задерживается (abgehalten) тем, что я удерживаю (fest halte) их. "*Теперь*" – это *день*, потому что я его вижу; "*здесь*" – это *дерево*, по той же причине. Но в этом отношении чувственная достоверность испытывает на себе ту же диалектику, что и в прежнем. *Я, "этот"*, вижу дерево и *утверждаю, что дерево* это "*здесь*"; но *другой "я"* видит дом и утверждает, что "здесь" – это не дерево, а дом. Обе истины удостоверяются одним и тем же, а именно непосредственностью ви́дения, а также уверенностью и заверениями обеих истин относительно их знания; но одна истина исчезает в другой.

То, что́ здесь не исчезает, есть "*я*" в качестве *всеобщего*, чье ви́дение есть ви́дение не дерева и не этого дома, а простое ви́дение, которое, будучи опосредствовано негацией этого дома и т.д., тем самым столь же просто и равнодушно к тому, что еще может служить примером, – к дому, дереву. "Я" есть только всеобщее "я", так же как *"теперь", "здесь"* или "*это*" вообще; я подразумеваю, конечно, некоторого *единичного "я"*, но подобно тому, как я не могу выразить словами, что́ я подразумеваю под "теперь", "здесь", точно так же я не могу выразить словами, что́ я подразумеваю под "я". Говоря, *"это", "здесь", "теперь"* или некоторое "*единичное*"; я говорю: *все "эти", все "здесь", "теперь", "единичные"*; точно так же говоря "я", "этот *единичный я*", я говорю вообще: *все "я"*; каждый есть то, что я говорю: *"я", "этот единичный я"*. Если науке в качестве пробного камня, на котором она не могла бы просто удержаться, предъявляется требование – так называемую "*эту вещь*", или *какого-нибудь "этого человека"* дедуцировать, конструировать, априори найти, – или как бы это ни называлось, – то было бы справедливо, чтобы это требование *выразило словами*, какую "*эту* вещь" или какого *"этого я"* оно подразумевает; но выразить словами это невозможно[66].

[3. Опыт чувственной достоверности.] – Итак, чувственная достоверность на опыте узнает, что ее сущность – ни в предмете, ни в "я" и что непосредственность не есть непосредственность ни того, ни другого; ибо то, что я подразумеваю, есть и в том и в другом скорее нечто несущественное, а предмет и "я" суть те всеобщности, в которых не остаются или не имеются подразумеваемые мною "теперь", "здесь" и "я". Это приводит нас к тому, что устанавливаем как сущность чувственной достоверности ее самое, взятую в целом, – уже не один лишь какой-нибудь момент ее, как было в тех двух случаях, где ее реальностью должен был быть сперва предмет, противоположный "я",

а потом – "я". Следовательно, только сама чувственная достоверность *в целом* придерживается себя как *непосредственности*, и тем самым исключает из себя всякое противоположение, которое имело место в предшествующем.

Таким образом, этой чистой непосредственности нет больше никакого дела до инобытия "здесь" как дерева, переходящего в некоторое "здесь", которое есть не дерево, нет больше дела до инобытия "теперь" как дня, переходящего в некоторое "теперь", которое есть ночь, или до какого-нибудь другого "я", для которого нечто другое есть предмет. Истина чистой непосредственности сохраняется как остающееся равным себе самому отношение, которое не проводит никакого различия между "я" и предметом в смысле существенности и несущественности и в которое поэтому вообще не может проникнуть никакое различие. Я, "*этот*", утверждаю, следовательно, что "*здесь*" – это *дерево*, и не поворачиваюсь так, чтобы "*здесь*" стало для меня *не-деревом*; я не обращаю также внимания на то, что какой-нибудь *другой* "*я*" видит "*здесь*" как *не-дерево* или что я сам в другой раз принимаю "здесь" за не-дерево и "теперь" – за "не-день"; я есмь чистое созерцание: я про себя остаюсь при том [мнении], что "теперь" – это день, или что "здесь" – это дерево, а также не сравниваю самих "здесь" и "теперь" друг с другом, но держусь *одного* непосредственного отношения: "теперь" – это день.

Итак, раз эта достоверность более не желает подойти к нам, когда мы обращаем ее внимание на "теперь", которое есть ночь, или на "я", для которого оно есть ночь, то мы подойдем к ней и заставим ее показать нам то "теперь", которое утверждается. Мы должны заставить *показать* нам это "теперь"; ибо истина этого непосредственного отношения есть истина *этого* "я", который ограничивается одним "*теперь*" и одним "*здесь*". Если бы мы занялись этой истиной *позже* или находились бы *дальше* от нее, то она не имела бы никакого значения; ибо мы сняли бы непосредственность, которая существенна для нее. Поэтому мы должны занять место в том же пункте времени или пространства и заставить показать нам ее, т.е. превратить себя в то же самое "*это я*", которое обладает достоверным знанием. Итак, посмотрим, каково непосредственное, на которое нам указывают.

Показывают "*теперь*", *это* "*теперь*". "*Теперь*" – оно уже перестало быть, когда его показывают; "*теперь*", которое *есть*, есть некоторое иное, не то, которое было показано, и мы видим, что "теперь" есть именно это "теперь", так как его бытие состоит в том, чтобы больше уже не быть. "Теперь", как нам его показывают, есть бывшее "теперь", и это – его истина; истины бытия у него нет. Следовательно, все же истинно то, что оно было. Но то, что *было* (was gewesen ist), на деле *не* есть *сущность* (kein Wesen); *оно не есть*, а ведь дело шло о бытии.

Итак, в этом указывании мы видим только движение и следующий ход его: 1. Я указываю на "*теперь*", оно утверждается как то, что истинно; но я указываю на него как на то, *что было*, или как на нечто снятое; я снимаю первую истину и 2. Утверждаю "теперь" как вторую ис-

тину, что оно *было*, что оно снято. 3. Но бывшее *не есть*; я снимаю то, что оно было или что оно снято, т.е. вторую истину, подвергаю этим негации негацию "теперь" (des Jetzt) и возвращаюсь, таким образом, к первому утверждению: что "*теперь*" есть. "Теперь" и указывание на "теперь", следовательно, таковы, что ни "теперь", ни указывание на "теперь" не есть нечто непосредственное простое, а есть некоторое движение, которому присущи различные моменты; устанавливают "это", но устанавливают скорее *нечто иное*, или: "*это*" снимается, а это *инобытие* или снятие первого *в свою очередь* само *снимается* и, таким образом, возвращается к первому. Но это рефлектированное в себя первое не есть совершенно то же самое, чем оно было вначале, т.е. *непосредственное*, а скорее оно есть именно нечто *рефлектированное в себя*, или нечто *простое*, которое остается в инобытии тем, что оно есть: некоторым "теперь", которое есть абсолютное множество "теперь"; и это есть подлинное "теперь", "теперь" как простой день, в котором содержится много "теперь", часов; такое "теперь" – час – точно так же составляет много минут, а это "теперь" – равным образом многие "теперь", и т.д. – *Указывание*, следовательно, само есть движение, которое выражает то, что́ есть "*теперь*" поистине, т.е. некоторый результат или *множество "теперь"* в совокупности; и *указывать* означает узнавать на опыте, что "теперь" есть *всеобщее*.

Указанное "здесь", на котором я задерживаюсь, есть точно так же одно из этих "здесь", которое на деле есть *не это* "здесь", а некоторое "впереди" и "сзади", некоторое "вверху" и "внизу", некоторое "вправо" и "влево". "Вверху" само есть точно так же это многообразное инобытие "вверху", "внизу" и т.д. "Здесь", на которое следовало указать, исчезает в других "здесь", но и эти точно так же исчезают; указанное, задержанное и остающееся есть *негативное "это"*, которое есть только негативно, так как [разные] "здесь" принимаются такими, как они должны приниматься, но в нем они снимаются; оно есть простой комплекс многих "здесь". "Здесь", которое подразумевается, было бы точкой; но ее *нет*; а когда на нее указывают как на сущую, оказывается, что указывание есть не непосредственное знание, а движение – от подразумеваемого "здесь" через многие "здесь" к всеобщему "здесь", которое есть столь же простое множество "здесь", как день – простое множество "теперь".

Из этого видно, что диалектика чувственной достоверности есть не что иное, как простая история движения этой достоверности или ее опыта, и что чувственная достоверность сама есть не что иное, как только эта история. Поэтому само естественное сознание постоянно движется в направлении к этому же результату и узнает на опыте о том, что́ составляет истину чувственной достоверности, но только так же вновь и вновь забывает об этом и начинает движение сызнова. Поэтому вызывает удивление, когда этому опыту противопоставляется в качестве общего опыта, а также в качестве философского утверждения и даже как результат скептицизма – положение: реальность или бытие внешних вещей как "*этих*" или чувственных обладает для сознания абсолютной истиной[67]. Такое ут-

верждение в то же время не знает, чтó оно говорит, не знает, что оно высказывает обратное тому, чтó оно хочет сказать. Истина чувственного "*этого*" есть, мол, для сознания общий опыт: но скорее противоположное этому есть общий опыт; всякое сознание само вновь снимает такую истину, как, например, "*здесь*" – *это дерево* или "*теперь*" – *это полдень* и говорит противоположное: "здесь" – это *не* дерево, *а* дом; и то, чтó в этом утверждении, снимающем первое, опять-таки есть такое же утверждение чувственного "этого", сознание равным образом тотчас же снимает, и во всякой чувственной достоверности поистине будет на опыте узнавать только то, чтó мы видели, т.е. "*это*" как некоторое *всеобщее*, – противоположное тому, чтó, по уверению вышеназванного положения, есть общий опыт. – При этой ссылке на общий опыт позволительно, забегая вперед, принять в соображение практическую сторону. С этой точки зрения можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов, обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и сперва изучить тайну вкушения хлеба и пития вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как ее осуществляют. Даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей.

Но и те, кто выставляет такое положение, сами говорят, согласно вышеприведенным замечаниям, прямо противоположное тому, что они подразумевают, – явление, которое, пожалуй, более всего способно навести на размышления о природе чувственной достоверности. Они говорят о наличном бытии *внешних* предметов, которые еще точнее можно определить как *действительные*, абсолютно *единичные*, всецело *личные, индивидуальные* вещи, из коих каждая не имеет уже абсолютно равной себе; это наличное бытие, по их мнению, обладает абсолютной достоверностью и истиной. Они подразумевают *этот* клочок бумаги, на котором я *это* пишу или, лучше сказать, написал; но они не выражают в словах того, что они подразумевают. Если они действительно хотели *выразить в словах* этот клочок бумаги, который они подразумевают, а они хотели *выразить в словах*, то это невозможно, потому что чувственное "это", которое подразумевается, *недостижимо* для языка, принадлежащего сознанию, [т.е.] в-себе-всеобщему. При действительном осуществлении попытки выразить в словах этот клочок бумаги он от этого истлел бы; те, кто начал бы описание его, не могли бы закончить это описание, а должны были бы предоставить это другим, которые в конце концов сами признали бы, что говорят о вещи, которой нет. Следовательно, они подразумевают, конечно, *этот* клочок бумаги, ко-

торый здесь – совершенно иной, чем вышеупомянутый; но они говорят: "действительные *вещи, внешние* или *чувственные предметы, абсолютно единичные* сущности" и т.д. Это значит, они высказывают о них только *общее*; поэтому то, что называется неизреченным, есть не что иное, как неистинное, неразумное, только мнимое (das Gemeinte). – Если о чем-нибудь ничего больше не высказывается, кроме того, что оно есть *некоторая действительная вещь*, некоторый *внешний предмет*, то его высказывают только как самое всеобщее, и тем самым выражено скорее его *равенство* со всем, нежели отличие от другого. Если я говорю: "*единичная вещь*", то я равным образом говорю о ней скорее как о совершенно *всеобщем*, ибо "все" суть единичная вещь; и равным образом "*эта* вещь" есть все, что угодно. Если я ее точнее обозначаю как "*этот клочок бумаги*", то *всякая и каждая* бумага есть *некоторый "этот"* клочок бумаги, и я во всех случаях высказал только всеобщее. Если же я захочу прийти на помощь речи, которая по своей божественной природе способна непосредственно претворять мнение в нечто обратное, превращать в нечто иное, и таким образом даже *не давать* ему *слова*, – если я захочу прийти ей на помощь тем, что *укажу* на этот клочок бумаги, то я узнаю на опыте, что такое на деле истина чувственной достоверности; я указываю на него как на некоторое "*здесь*", которое есть "*здесь*" других "здесь", или само по себе есть *простая совокупность* многих "*здесь*", т.е. нечто всеобщее. Я его, таким оразом, принимаю (ich nehme auf) как оно есть поистине (in Wahrheit), и вместо того, чтобы знать нечто непосредственное, *я воспринимаю* (ich nehme wahr)*.

* Игра слов основана на произвольной этимологии. Происхождение слова wâr и wahrnehmen – разное; wahr – истинный (ср. "вера", верный"), wahr в глаголе wahrnehmen – от ср.-в.-нем. warn – "обращать внимание"; wahrnehmen = war nehmen – принимать во внимание, подмечать, наблюдать. – *Примеч. пер.*

II. ВОСПРИЯТИЕ, ИЛИ ВЕЩЬ И ИЛЛЮЗИЯ

Непосредственная достоверность не принимает для себя истинного (nimmt sich nicht das Wahre), ибо ее истина – это всеобщее; она же хочет принять (nehmen) "*это*". Восприятие (Wahrnehmung), напротив, принимает как всеобщее то, что́ для него есть сущее. Так же, как всеобщность есть вообще принцип восприятия, точно так же всеобщи его моменты, непосредственно в нем различающиеся: "я" есть всеобщее "я", и предмет есть всеобщий предмет. Этот принцип *возник* для нас, и наше принимание восприятия не есть уже поэтому являющееся принимание, как в чувственной достоверности, а необходимое. В возникновении принципа в то же время осуществили свое становление оба момента, которые *выпадают* только в своем явлении, а именно: один момент – движение указывания, другой момент – то же движение, но как [нечто] простое; первый – процесс *восприятия*, второй – *предмет*. Предмет по существу есть то же, что и движение; движение есть развертывание и различение моментов, предмет – нахождение их в совокупности. Для нас или в себе всеобщее как принцип есть *сущность* восприятия, а по отношению к этой абстракции обе различенные стороны – воспринимающее и воспринимаемое – составляют *несущественное*. Но на деле, так как и то и другое сами суть всеобщее или сущность, то оба они существенны; а так как они относятся друг к другу как противоположные, то в этом соотношении только одно может быть существенным, и различие существенного и несущественного следует распределить между ними. Одно, определенное как [нечто] простое, предмет, есть сущность, безразлично, воспринимается он или нет; процесс же восприятия как движение есть то непостоянное, которое может быть или не быть, а также то, что несущественно.

Нам нужно теперь точнее определить этот предмет и вкратце развить это определение из полученного результата; о более подробном развитии здесь речь не идет. Так как его принцип, всеобщее, в своей простоте есть *опосредствованный* принцип, то предмет должен выразить это как ему присущую природу; в силу этого он проявляет себя как *вещь, обладающая множеством свойств*. Богатство чувственного знания принадлежит восприятию, а не непосредственной достоверности, в которой оно выступало только в качестве примеров; ибо только восприятие заключает в своей сущности *негацию*, различие или многообразие.

[1. Простое понятие вещи.] – Итак, "это" установлено как "*не это*" или как *снятое* и, следовательно, не как ничто, а как определенное ничто или *ничто некоторого содержания*, а именно "этого". Таким образом, само чувственное еще имеется налицо, но не так, как оно должно было бы быть в непосредственной достоверности, [т.е.] в качестве подразумеваемого единичного, а в качестве все-

общего или в качестве того, что определяется как *свойство*. Снятие проявляет свое подлинное двойное значение, которое мы видели в негативном: оно есть процесс негации и в то же время *сохранение*; ничто, как *ничто "этого"*, сохраняет непосредственность, оно даже чувственно, но есть непосредственность всеобщая. – Но бытие есть некоторое всеобщее в силу того, что имеет в себе опосредствование или негативное; так как оно *выражает* это в своей непосредственности, оно есть *различенное*, *определенное* свойство. Тем самым в то же время установлено *много* таких свойств, из коих каждое есть негативное свойство других. Так как они выражены в *простоте* всеобщего, то эти *определенности*, – которые, собственно говоря, суть свойства только благодаря определению, добавленному позже, – соотносятся *с самими собою, безразличны* друг к другу, каждая для себя, независимо от других. Но сама всеобщность, простая, себе самой равная, опять-таки различается и независима от этих своих определенностей; она есть чистое соотнесение себя с собою или *среда*, в которой суть все эти определенности, следовательно, в ней как в некотором *простом* единстве *проникают* друг друга, не приходя, однако, в *соприкосновение*, ибо именно благодаря участию в этой всеобщности они равнодушны для себя. – Эта абстрактная всеобщая среда, которую можно назвать *вещностью* вообще или *чистой сущностью*, есть не что иное, как *"здесь"* и *"теперь"* в том виде, в какое они оказались, т.е. как *простая совокупность* многих ["здесь" и "теперь"], но эти многие в самой *своей определенности* суть *просто всеобщие*. Эта соль есть однократно-простое (einfach) "здесь" и в то же время она многократна (vielfach): она – белая, а *также* острого вкуса, а *также* кубической формы, и *также* определенного веса и т.д. Все эти многочисленные свойства суть в некотором простом "*здесь*", где они, следовательно, проникают друг друга; ни у одного из них нет иного "здесь", нежели у других, но каждое из них – везде, в том же "здесь", где и другие; и в то же время, хотя они и не разъединены различными "здесь", они не воздействуют друг на друга в этом взаимном проникновении: белое не воздействует на кубическое и не изменяет его, то и другое не воздействует на остроту вкуса и т.д.; так как каждое свойство само есть простое *соотнесение себя с собою*, оно оставляет другие свойства в покое и соотносится с ними только посредством безразличного "*также*". Это "также", следовательно, есть само чистое всеобщее или среда, *вещность*, которая таким образом совокупляет эти свойства.

В полученном отношении впервые подмечен и развит лишь характер положительной всеобщности; но предстает еще одна сторона, которую также необходимо принять во внимание. А именно: если бы эти многие определенные свойства были безусловно безразличны [друг к другу] и если бы они соотносились исключительно только с самими собою, они не были бы *определенными* свойствами, ибо они таковы лишь постольку, поскольку они *различаются* и *соотносятся с другими* свой-

ствами как с противоположными. Но со стороны этого противоположения они не могут быть совокупно в простом единстве их среды, которое для них столь же существенно, как и негация; различение их, поскольку оно не равнодушное различение, а исключающее, подвергающее иное негации, оказывается, следовательно, вне этой простой среды; и поэтому последняя есть не только некоторое "*также*", [т.е.] безразличное единство, но и "*одно*", [т.е.] единство *исключающее*. – "Одно" есть *момент негации*, который просто соотносится с собою и исключает иное и благодаря которому *вещность* определена как *вещь* (Sache). В свойствах негация дана (ist) как *определенность*, составляющая непосредственно одно с той непосредственностью бытия, которая благодаря этому единству с негацией есть всеобщность; но как "*одно*" она освобождена от этого единства с противоположным и сама есть в себе и для себя.

В совокупности этих моментов вещь как истина восприятия (als das Wahre der Wahrnehmung) завершена, насколько необходимо развить это здесь. Она есть: α) безразличная пассивная всеобщность, "*также*" (das Auch) многих свойств или, лучше сказать, *материй*, β) она есть негация в такой же мере, как она просто есть; или: она есть "*одно*", исключение противоположных свойств, и γ) она есть сами многочисленные *свойства*, соотношение двух первых моментов; негация, как она соотносится с безразличной стихией и в ней распространяется в виде множества различий; точка единичности, излучающаяся в множественность в среде устойчивого существования. Со стороны принадлежности этих различий равнодушной среде они сами всеобщи, соотносятся только с собою и не оказывают воздействия друг на друга; со стороны же их принадлежности негативному единству они оказываются в то же время исключающими, но необходимо обладают их противоположным соотношением в свойствах, удаленных из *их* "*также*". Чувственная всеобщность или *непосредственное* единство бытия и негативного есть лишь постольку *свойство*, поскольку из него развиваются "одно" и чистая всеобщность, поскольку они отличаются друг от друга и поскольку это единство бытия и негативного смыкает их друг с другом; лишь это соотношение их с чистыми существенными моментами завершает *вещь*.

[2. Противоречивое восприятие вещи.] – Такова вещь восприятия; и сознание определено как то, что воспринимает, поскольку эта вещь есть его предмет; оно должно *только принять* (nehmen) его и относиться как чистое постижение; то, что для него благодаря этому получается, есть истинное (das Wahre); Если бы при этом принимании само сознание как-нибудь действовало, оно такой прибавкой или вычетом изменяло бы истину. Так как предмет есть истинное и всеобщее, самому себе равное, создание же есть для себя изменчивое и несущественное, то с ним может случиться, что оно неправильно постигнет предмет и впадет в иллюзию. Воспринимающее обладает сознанием возможности иллюзии; ибо во всеобщности, которая есть принцип, само *инобытие* непосредственно для него, но как *ничтожное*, снятое. Поэтому его критерий истины состоит в *равенстве* с *самим собой*,

а его поведение – в том, чтобы постигать как равное с самим собой. Так как для него в то же время существует (ist) разное, то оно есть некоторое соотнесение разных моментов его постижения; но если в этом сравнении обнаруживается неравенство, то это не есть неистинность предмета (ибо он есть то, что равно себе самому), а есть неистинность процесса восприятия.

Посмотрим теперь, какой опыт совершает сознание в своем действительном процессе восприятия. *Для нас* этот опыт уже содержится в только что данном развитии предмета и отношения к нему сознания; и он будет только развитием имеющихся тут противоречий. – Предмет, который я воспринимаю (den ich aufnehme), предстает как *чистая единица*; *я* также замечаю (werde ich... gewahr) в нем свойство, которое *всеобще*, а благодаря этому выходит за пределы единичности. Первое бытие предметной сущности как некоторой единицы не было, следовательно, его истинным бытием; так как *предмет* есть истинное, то неистинность относится ко мне, а постижение было неправильным. В силу *всеобщности* свойства я должен предметную сущность принимать скорее как некоторую *общность* (Gemeinschaft) вообще. Я воспринимаю, дальше, свойство как *определенное, противоположное* другому и исключающее его. Следовательно, на деле я неправильно постигал предметную сущность, когда я определял ее как некоторую *общность* с другими или как непрерывность, и я должен, напротив, в силу *определенности* свойства разделить непрерывность и установить сущность как исключающее "одно". В обособленном "одном" я нахожу так много таких свойств, которые не воздействуют друг на друга, а равнодушны друг к другу; следовательно, я неправильно воспринимал предмет, когда я постигал его как нечто *исключающее*; как прежде он был только непрерывностью вообще, так теперь он – всеобщая *совокупная* (gemeinschaftliches) *среда*, в которой из множества свойств как чувственных *всеобщностей* каждое есть для себя и, будучи *определенным*, исключает другие. Но простое и истинное, которое я воспринимаю, не есть поэтому и всеобщая (allgemeines) среда, а есть *единичное свойство* для себя, которое, однако, в таком виде не есть ни свойство, ни определенное бытие; ибо оно теперь не находится ни в "одном", ни в соотношении с другими. Но свойство оно есть только в "одном", и определено оно только в соотношении с другими. В качестве этого чистого соотнесения себя с самим собою оно остается только *чувственным бытием* вообще, так как у него нет более характера негативности; и сознание, для которого теперь есть чувственное бытие, есть только *мнение*, т.е. оно целиком покинуло область воспринимания и ушло обратно в себя. Однако чувственное бытие и мнение само переходит в воспринимание; я отброшен назад к началу, и меня опять захватывает движение по тому же кругу, которое снимает себя и в каждом моменте и как целое.

Итак, сознание необходимо проходит опять по этому кругу, но вместе с тем проходит иначе, чем в первый раз. А именно, оно на опыте узнало относительно процесса восприятия, что результат и истинное в

нем есть его растворение или рефлексия из истинного в себя самого. Тем самым определилось для сознания, каково по существу его воспринимание, а именно, оно есть простое чистое постижение, а *в своем постижении* сознание вместе с тем *рефлектируется в себя* из истинного. Это возвращение сознания в самого себя, непосредственно *вмешивающееся* в чистое постижение, – ибо оно оказалось существенным для процесса восприятия, – изменяет истинное. Сознание в то же время признает эту сторону как свою и принимает ее на себя, благодаря чему, следовательно, оно получит истинный предмет чистым. – Таким образом, теперь, как это было в чувственной достоверности, в процессе восприятия имеется сторона, показывающая, что сознание оттесняется обратно в себя, но прежде всего не в том смысле, в каком это было при чувственной достоверности, [т.е.] как если бы *истина* воспринимания относилась к сознанию, а напротив – оно признает, что *неистинность*, которая при этом получается, относится к нему. Но благодаря этому признанию оно в то же время способно снять эту неистинность; оно различает свое постижение истинного от неистинности своего воспринимания, исправляет неистинность, и поскольку оно само предпринимает (vornimmt) это исправление, истина как истина (Wahrheit) воспринимания (Wahrnehmen), без сомнения, относится *к сознанию*. Поведение сознания, которое мы должны теперь рассмотреть, следовательно, таково, что оно уже не просто воспринимает, а сознает также свою рефлексию в себя и отделяет ее от самого́ простого постижения.

Итак, прежде всего я замечаю (ich werde gewahr) вещь как "одно" и должен удержать ее в этом истинном (wahren) определении; если в движении воспринимания встречается что-нибудь противоречащее этому, то это следует признать моей рефлексией. В восприятии обнаруживаются также разнообразные свойства, которые кажутся свойствами вещи; однако вещь есть "одно", и относительно этого разнообразия, благодаря которому она перестает быть "одним", мы сознаем, что оно исходит от нас. Следовательно, на деле эта вещь – белая только в *наших* глазах, а *также* острая – на *наш* вкус, а *также* кубическая – на *наше* осязание и т.д. Все разнообразие этих сторон мы берем не из вещи, а из себя; они, таким образом, распадаются для нас соответственно нашему глазу, совершенно отличному от языка, и т.д. Мы тем самым представляем собой *всеобщую среду*, в которой такие моменты обособляются и суть для себя. Благодаря тому, следовательно, что определенность – быть всеобщей средой – мы рассматриваем как нашу рефлексию, мы сохраняем равенство вещи с самой собой и ее истину, состоящие в том, что вещь есть "одно".

Но эти *разнообразные стороны*, которые сознание принимает на себя, *определенны* – каждая для себя рассматривается так, как она находится во всеобщей среде; белое есть только в противоположении черному и т.д., и вещь есть "одно" именно в силу того, что она противополагает себя другим [вещам]. Но она исключает из себя другие не постольку, поскольку она есть "одно", – ибо быть "одним" означает все-

общее соотнесение себя с собою, и благодаря тому, что она есть "одно", она, напротив, равна всем, – а исключает их в силу *определенности*. Следовательно, вещи сами суть *в себе и для себя определенные* вещи; они обладают свойствами, которыми они отличаются от других вещей. Так как *свойство* есть *собственное* свойство вещи или определенность, присущая ей самой, то она обладает *не одним* свойством. Ибо, во-первых, вещь есть истинная вещь, она есть *в себе самой*; а то, что в ней есть, есть в ней в качестве ее собственной сущности, а не в силу других вещей; следовательно, определенные свойства суть, во-вторых, не только в силу других вещей и для других вещей, а суть в ней самой; но они определенные свойства в *ней* только благодаря тому, что их несколько и они друг от друга отличаются; и в-третьих, так как они суть, таким образом, в вещности, то они суть в себе и для себя и равнодушны друг к другу. Следовательно, поистине сама вещь – белая, а *также* кубическая, а *также* острая и т.д., или: вещь есть "*также*" (das Auch), или *всеобщая среда*, в которой множество свойств существует одно вне другого, не касаясь и не снимая друг друга; и вещь, принимаемая таким образом, принимается как истинное (als das Wahre genommen)*.

При этом процессе восприятия сознание вместе с тем сознает, что оно *также* рефлектируется в себя само и что в процессе восприятия выступает момент, противоположный этому "*также*". Но этот момент есть *единство* вещи с самой собою, которое исключает из себя различие. Оно есть поэтому то единство, которое сознание должно принять на себя; ибо сама вещь есть устойчивое существование *многих разных и независимых свойств*. Таким образом, о вещи говорится, что *она есть* белая, *а также* кубическая, *а также* острая и т.д. Но *поскольку* она – белая, она – не кубическая, а *поскольку* она – кубическая, а также белая, она – не острая, и т.д. Сведе́ние этих свойств в "одно" принадлежит только сознанию, которое поэтому не должно допускать, чтобы они совпадали в "одно" в вещи. С этой целью оно привносит [это] "поскольку", с помощью которого оно удерживает их одно вне другого, а вещь сохраняет как "также". *Бытие "одним"* принимается сознанием на себя лишь в том строгом и собственном смысле, что то, что называлось свойством, представляется в качестве *свободной материи*. Вещь, таким образом, возведена в подлинное "*также*", так как она становится собранием материй и вместо того, чтобы быть "одним", превращается в некоторую лишь охватывающую поверхность.

Если мы оглянемся на то, что́ сознание прежде принимало на себя и что́ принимает теперь, и что́ оно прежде приписывало вещи и что́ приписывает теперь, то оказывается, что оно попеременно делает как себя само, так и вещь, и тем и другим: чистым "*одним*", лишенным множественности, и некоторым "*также*", разложенным на самостоятельные материи. Сознание, следовательно, посредством этого сравнения находит, что не только *его* воспринимание как принимание истинного (sein

* Игра слов: wahrgenommen – воспринимается. – *Примеч. пер.*

Nehmen des Wahren) содержит в себе *разнообразие постигания и ухода обратно в себя*, но что больше того, само истинное, вещь, обнаруживается этим двойным способом. Таким образом, налицо опыт, говорящий о том, что вещь *проявляет* себя *для* постигающего *сознания* определенным способом, но что *в то же время* из того способа, каким она предстает сознанию, она *рефлектируется в себя*, или: в самой себе она заключает некоторую противоположную истину.

[3. Движение к безусловной всеобщности и к царству рассудка.] – Итак, и из этого второго образа действия в воспринимании, – т.е. принимать вещь как истинное с самим собой равное, а себя – за неравное, за то, что уходит из равенства в себя, – сознание само уходит, и предмет есть для него теперь это движение в целом, прежде распределявшееся между предметом и сознанием. Вещь есть "*одно*", рефлектированное в себя, она есть *для себя*; но она есть также *для чего-то другого*; и притом она есть *иное* для себя, *когда* она – для другой вещи. Поэтому вещь есть для себя и *также* для чего-то другого – *двойное* разное бытие. Но она есть *также* "*одно*"; но бытие "одним" противоречит этому ее разнообразию; поэтому сознанию следовало бы опять принять на себя это сведéние в "одно" и держать его отдельно от вещи. Оно, следовательно, должно было бы сказать, что вещь, *поскольку* она есть для себя, не есть для другого. Но самой вещи также свойственно бытие "*одним*", как узнало сознание на опыте; вещь по существу рефлектирована в себя. Следовательно, "*также*", или равнодушное различие, относится, конечно, в такой же мере к вещи, как и *бытие* "*одним*"; но так как оба различны, то – не к одной и той же вещи, а к *разным* вещам: противоречие, которое вообще имеется в предметной сущности, распределяется между двумя предметами. Следовательно, вещь есть, конечно, в себе и для себя, она равна себе самой, но это единство с самой собою нарушается другими вещами; таким образом сохраняется единство вещи и в то же время сохраняется инобытие вне ее, равно как и вне сознания.

Хотя теперь противоречие предметной сущности распределено между разными вещами, все же поэтому в самóй обособленной единичной вещи появляется различие. – *Разные вещи* установлены, следовательно, *для себя*; и столкновение оказывается в них столь взаимным, что каждая различается не от себя самой, а только от другой. Но тем самым каждая *сама* определена *как нечто различенное*, и имеет в себе существенное различие от других [вещей]; но вместе с тем не в том смысле, будто это есть противоположение в ней самой, а она для себя есть *простая определенность*, которая составляет ее *существенный*, отличающий ее от других [вещей] характер. Правда, так как в ней имеется разнообразие, оно на деле необходимо в ней как *действительное* различие многообразных свойств. Однако, так как определенность составляет *сущность* вещи, благодаря чему она отличается от других [вещей] и есть для себя, то эти прочие многообразные свойства суть *несущественное*. Таким образом, у вещи в ее единстве имеется, правда *двойное* "*по-*

скольку", но *неравной ценности*. Благодаря этому эта противоположность не превращается в действительное противоположение самой вещи, а поскольку вещь благодаря своему *абсолютному различию* приходит к противоположению, последнее имеется у нее по отношению к некоторой другой вещи вне ее. Хотя прочее многообразие также необходимо содержится в вещи, так что оно не может в ней отсутствовать, но оно для нее *несущественно*.

Эта определенность, которая составляет существенный характер вещи и отличает ее от всех других [вещей], теперь определена в том смысле, что вещь благодаря этому противоположна другим [вещам], но в этой противоположности должна сохраняться для себя. Однако вещь, или для себя сущее "одно", лишь постольку такова, поскольку она не соотносится с другими [вещами] как противоположная им; ибо в этом соотношении, напротив, установлена связь с другой [вещью], а связь с другой [вещью] есть прекращение для-себя-бытия. Именно благодаря *абсолютному характеру* и своему противоположению она *находится в отношении к другим* [вещам] и по существу есть только это нахождение в отношении; но отношение есть негация ее самостоятельности, и вещь, напротив, погибает из-за своего существенного свойства.

Необходимость для сознания опыта, говорящего, что вещь погибает именно из-за определенности, которая составляет ее сущность и ее для-себя-бытие, можно вкратце, согласно простому понятию, рассматривать следующим образом. Вещь установлена как *для-себя-бытие* или как абсолютная негация всякого инобытия, значит, как абсолютная, только к себе относящаяся негация; но относящаяся к себе негация есть снятие *себя самой*, т.е. вещь имеет свою сущность в некотором ином.

Фактически определение предмета, каким он оказался, ничего другого и не содержит; он должен обладать некоторым существенным свойством, составляющим его простое для-себя-бытие, но при этой простоте в нем самом должно быть также разнообразие, которое хотя и *необходимо*, но не должно составлять *существенную* определенность. Но это есть различение, которое заключается еще только в словах; *несущественное*, которое, однако, должно быть в то же время *необходимым*, само себя снимает, или: оно есть то, что только что было названо негацией самого себя.

Тем самым отпадает последнее "*поскольку*", отделявшее для-себя-бытие от бытия для другого; предмет (Gegenstand) *в одном и том же аспекте* есть скорее *противоположное* (Gegenteil) *себе самому: он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя*. Он есть *для себя*, рефлектирован в себя, есть "одно"; но это бытие *для себя*, рефлектированность в себя, бытие "одним" установлено в некотором единстве с противоположным ему – с *бытием для чего-то иного*, и потому установлено только как снятое; или: это *для-себя-бытие* столь же *несущественно*, как и то, что единственно должно было быть несущественным, т.е. отношение к другому.

Предмет благодаря этому в своих чистых определенностях или в определенностях, которые должны были составлять его существенность, снят точно так же, как он в своем чувственном бытии превратился в нечто снятое. Из чувственного бытия он становится чем-то всеобщим; но это всеобщее, так как оно *проистекает из чувственного*, по существу *обусловлено* последним и потому вообще не есть подлинно себе самой равная всеобщность, а такая, которая испытывает *воздействие некоторой противоположности* и которая поэтому разделяется на крайности: на единичность и всеобщность, на "одно" свойств и на "*также*" свободных материй. Эти чистые определенности выражают, по-видимому, самое *существенность*, но они суть только *для-себя-бытие*, которое обременено *бытием для чего-то иного*; но так как то и другое находятся по существу *в некотором единстве*, то теперь имеется налицо безусловная абсолютная всеобщность, и сознание здесь впервые действительно вступает в царство рассудка.

Итак, чувственная единичность, правда, исчезает в диалектическом движении непосредственной достоверности и становится всеобщностью, но только *чувственной всеобщностью*. Мнение исчезло, и воспринимание берет предмет таким, каков *он в себе* или в качестве всеобщего вообще; единичность поэтому выступает в нем как истинная единичность, как *в-себе-бытие* "*одного*" или как *рефлектированность в само себя*. Но это есть еще некоторое *обусловленное* для-себя-бытие, *рядом с которым* встречается некоторое другое для-себя-бытие – всеобщность, противоположная единичности и ею обусловленная; но обе эти противоречащие крайности находятся не только *рядом друг с другом*, но и в одном единстве; или, другими словами, то, что обще и той и другой, [т.е.] *для-себя-бытие*, вообще обременено противоположностью, а это значит, что оно в то же время и не есть *для-себя-бытие*. Софистика воспринимания пытается спасти эти моменты от их противоречия и удержать их путем различения *аспектов*, с помощью "*также*" и "*поскольку*", точно так же, как она пытается, наконец, овладеть истинным, различая *несущественное* и некоторую ему противоположную *сущность*. Однако все эти уловки, вместо того чтобы не допустить иллюзии в процессе постижения, скорее сами оказываются ничтожными, и истинное, которое должно быть обретено благодаря этой логике воспринимания, оказывается противоположностью в одном и том же аспекте, и тем самым имеет своей сущностью всеобщность, лишенную различения и определения.

Эти пустые абстракции *единичности* и противоположной ей *всеобщности*, точно так же как [абстракции] *сущности*, связанной с несущественным, [абстракция] чего-то *несущественного*, которое, однако, в то же время необходимо, суть силы, игра которых есть воспринимающий рассудок, часто называемый здравым человеческим смыслом; он, который считает себя подлинным реальным сознанием, является в процессе восприятия только игрой *этих абстракций*; вообще он всегда беднее всего там, где он мнит быть богаче всего. Вовлеченный в круг

этих ничтожных сущностей, он бросается в объятия от одной к другой и, сопротивляясь истине тем, что он старается отстаивать и утверждать с помощью своей софистики попеременно то одно, то прямо противоположное, он мнит о философии, будто она имеет дело только с *мысленными вещами*. Она и действительно имеет с ними дело и признает их за чистые сущности, за абсолютные стихии и силы; но тем самым она вместе с тем познает их *в их определенности* и потому владеет ими, тогда как упомянутый воспринимающий рассудок (der wahrnehmende Verstand) принимает их за истинное (für das Wahre nimmt) и от одного заблуждения отсылается ими к другому. Сам он не доходит до сознания, что в нем распоряжаются такие простые существенности, а он мнит, будто всегда имеет дело с совершенно добротным материалом и содержанием, точно так же, как чувственная достоверность не знает, что пустая абстракция чистого бытия есть ее сущность; но на деле именно придерживаясь этих существенностей, рассудок проходит сквозь весь материал и все содержание; они – его опора и власть и только они составляют то, что́ чувственное *как сущность* есть для сознания, то, что́ определяет его отношения к нему и в чем протекает движение воспринимания и его истины. Этот процесс, [т.е.] постоянно сменяющееся определение истинного и снятие этого определения, составляет, собственно говоря, повседневную и постоянную жизнь и деятельность сознания, воспринимающего и мнящего, что оно движется в истине. В этом процессе оно неудержимо движется к результату, состоящему в одинаковом снятии всех этих существенных существенностей или определений, но в каждый отдельный момент оно сознает в качестве истинного только данную *одну определенность*, а затем – снова противоположную. Оно все же догадывается об их несущественности; чтобы спасти их от угрожающей опасности, он обращается к софистике и теперь утверждает как истинное то, что оно само только что утверждало как неистинное. Тому, к чему природа этих неистинных сущностей, собственно говоря, хочет побудить этот рассудок: мысли об упомянутой *всеобщности* и *единичности*, о "*также*" и "*одном*", об упомянутой *существенности*, которая *необходимо* связана с некоторой *несущественностью*, и о чем-то *несущественном*, которое все же необходимо, – *связать* и тем самым снять такие *мысли* об этих не-сущностях – этому он противится, опираясь на "*поскольку*" и разные "*аспекты*" или принимая одну мысль на себя, чтобы сохранить другую отдельно и как истинную мысль. Но природа этих абстракций связывает их в себе и для себя; здравый смысл – добыча этих абстракций, которые вовлекают его в свой круговорот. Желая сообщить им истину тем, что он либо принимает их неистинность на себя, либо же называет также и иллюзию видимостью недостоверных вещей и отделяет существенное от чего-то необходимого для них, но долженствующего быть несущественным, и отстаивает первое как их истину против второго, – всем этим он им не сохраняет их истины, а себе сообщает неистинность.

III. СИЛА И РАССУДОК, ЯВЛЕНИЕ И СВЕРХЧУВСТВЕННЫЙ МИР

В диалектике чувственной достоверности для сознания исчезли слышание, ви́дение и т.д., и как воспринимание оно пришло к мыслям, которые, однако, оно впервые связывает в безусловно всеобщем. Это безусловное само в свою очередь было бы не чем иным, как односторонней *крайностью для-себя-бытия*, если бы оно воспринималось как спокойная простая сущность, ибо в таком случае ему противостояла бы не-сущность; но соотнесенное с этой последней, оно само было бы несущественно, и сознание не вышло бы из иллюзии воспринимания; однако это безусловное оказалось таким, которое из этого обусловленного для-себя-бытия ушло обратно в себя. – Это безусловное всеобщее, которое уже теперь есть истинный предмет сознания, еще остается *предметом* его; оно еще не овладело своим *понятием* как *понятием*. Между тем и другим надо проводить существенное различие; для сознания предмет ушел из отношения к другому обратно в себя и поэтому стал *в себе* понятием; но сознание для себя самого еще не есть понятие, и потому в указанном рефлектированном предмете оно не узнает себя. *Для нас* этот предмет обнаружился через движение сознания в том смысле, что сознание вплетено в его становление, и рефлексия на ту и другую сторону – одна и та же, т.е. она только одна. Но так как сознание в этом движении имело своим содержанием только предметную сущность, а не сознание как таковое, то результат для него надо усмотреть в значении предметного, и сознание – еще отступающим назад от того, что получилось в становлении, и поэтому последнее как предметное есть для него сущность.

Тем самым рассудок, правда, снял свою собственную неистинность и неистинность предмета; и то, что обнаружилось ему благодаря этому, есть понятие истинного как *в себе* сущего истинного, которое еще не есть понятие, или лишено *для-себя-бытия* сознания, и которое рассудок, не узнавая себя в этом, предоставляет ему самому. Это истинное приводит в движение свою сущность для себя самого, так что сознание не принимает участия в его свободной реализации, а только наблюдает за ней и просто постигает ее. Следовательно, сперва *мы* должны еще занять его место и быть понятием, которое развивает то, что содержится в результате; в этом развитом предмете, который предстает сознанию как нечто сущее, сознание впервые становится для себя сознанием, постигающим в понятиях.

Результатом было безусловно-всеобщее, прежде всего в том негативном и абстрактном смысле, что сознание подвергало свои односто-

ронние понятия негации и абстрагированию, т.е. отказывалось от них. Но результат заключает в себя то положительное значение, что в нем непосредственно, как одна и та же сущность, установлено единство *для-себя-бытия* и *бытия для чего-то иного*, или абсолютная противоположность. Сперва кажется, что это касается только формы моментов в их взаимном отношении; но для-себя-бытие и для-иного-бытие есть точно так же само *содержание*, потому что противоположность в своей истине не может иметь иной природы кроме той, которая оказалась в результате и состоит именно в том, что содержание, считавшееся в восприятии истинным, на деле принадлежит только форме и растворяется в ее единство. Это содержание вместе с тем всеобще; не может быть другого содержания, которое в силу своего особого свойства могло бы избежать ухода обратно в эту безусловную всеобщность. Такое содержание было бы некоторым определенным способом быть для себя и относиться к другому. Однако *бытие для себя* и *отношение вообще к другому* составляют *природу* и *сущность* этого содержания, истина коих в том, чтобы быть безусловно-всеобщим, а результат – просто всеобщ.

Но так как это безусловно-всеобщее есть предмет для сознания, то в нем выступает различие формы и содержания; и в виде содержания эти моменты выглядят так, как они впервые предстали: с одной стороны, всеобщая среда многих существующих материй, а с другой стороны, рефлектированное в себя "одно", в котором их самостоятельность уничтожена. Первая есть растворение самостоятельности вещи или пассивность, которая есть бытие для иного, второе же есть для-себя-бытие. Посмотрим, как эти моменты проявляются в безусловной всеобщности, которая составляет их сущность. Прежде всего выясняется, что благодаря тому, что они суть только в этой всеобщности, они вообще более не отделены друг от друга, а по существу суть стороны, снимающие себя в себе самих, и установлен только переход их друг в друга.

[1. С и л а и и г р а с и л.] – Итак, один момент является как односторонне выступившая сущность, как всеобщая среда или устойчивое существование самостоятельных материй. Но *самостоятельность* этих материй есть не что иное, как эта среда; или: это *всеобщее* от начала до конца есть *множественность* таких разных всеобщих. Но [сказать, что] всеобщее само по себе состоит в нераздельном единстве с этой множественностью, значит: каждая такая материя находится там, где и другие; они взаимно проникают друг в друга, не приходя в соприкосновение, потому что, наоборот, многократно различенное точно так же самостоятельно. Этим в то же время установлена также их чистая пористость или их снятость[68]. Эта снятость или сведéние этого разнообразия к *чистому для-себя-бытию* есть в свою очередь не что иное, как сама среда, а эта последняя есть *самостоятельность* различий. Другими словами, самостоятельно установленные [материи] переходят непосредственно в свое единство, а их единство непосредственно переходит в развертывание, и это последнее в свою очередь – назад, в сведéние. Но это движение и есть то, что называется *силой*: один момент ее, а именно сила как распространение само-

стоятельных материй в их бытии, есть ее *внешнее проявление*; она же как исчезаемость (Verschwundensein) их есть сила, *оттесненная* из своего внешнего проявления *обратно* в себя, или *сила в собственном смысле*. Но, во-первых, оттесненная обратно в себя сила *должна* внешне проявляться; и, во-вторых, во внешнем проявлении она точно так же есть *внутри себя* самой сущая сила, как в этом бытии внутри себя самой она есть внешнее проявление. – Так как мы таким образом оба момента сохраняем в их непосредственном единстве, то собственно рассудок, которому принадлежит понятие силы, есть *то понятие*, которое несет различенные моменты как различенные; ибо *в ней самой* они не должны быть различенными: различие, следовательно, имеется только в мысли. – Другими словами, выше было установлено всего лишь понятие силы, а не реальность ее. Но на самом деле сила есть безусловно-всеобщее, которое в себе самом есть то же, что и *для иного*, или которое имеет в себе различие, ибо различие есть не что иное, как *бытие для иного*. Следовательно, сила, чтобы быть тем, что она есть поистине, должна быть полностью освобождена от мысли и установлена как субстанция этих различий, – это значит, *во-первых*, она должна быть установлена как вся эта сила, остающаяся по существу *в себе и для себя*, и, во-вторых, должны быть установлены ее различия как *субстанциальные* или как для себя устойчиво существующие моменты. Сила как таковая или как оттесненная обратно в себя есть, следовательно, для себя в качестве некоторого *исключающего* "одного", для которого развертывание материй есть некоторая *другая устойчиво существующая сущность*; и таким образом установлены две различенные самостоятельные стороны. Но сила есть также целое, другими словами, она остается тем, что она есть по своему мнению, т.е. эти *различия* остаются чистыми формами, поверхностными *исчезающими моментами*. *Различий* между *оттесненной обратно* в себя силой в собственном смысле и *развертыванием* самостоятельных материй в то же время вовсе не было бы, если бы они не имели *устойчивого существования*; другими словами, силы не было бы, если бы она не *существовала* этим противоположным образом; но "она существует этим противоположным образом" – это значит не что иное, как то, что оба момента сами в то же время *самостоятельны*. – Следовательно, мы должны рассмотреть именно это движение обоих моментов, заключающееся в том, что они постоянно делают себя самостоятельными и вновь себя снимают. – В общем ясно, что это движение есть не что иное, как движение воспринимания, в котором обе стороны, воспринимающее и воспринимаемое, в одно и то же время, во-первых, как *постигание* истинного, составляют одно и неразличимы, но при этом, во-вторых, каждая сторона *рефлектирована* в себя, или есть для себя. Здесь обе эти стороны суть моменты силы; они точно так же находятся в некотором единстве, как это единство, являющееся средним термином по отношению к сущим для себя крайним терминам, в свою очередь всегда распадается именно на эти крайности, которые лишь благодаря этому и существуют. – Движение, которое прежде проявлялось как самоуничтожение противоречащих понятий, обладает здесь, следова-

тельно, *предметной* формой и есть движение силы, результатом которого оказывается безусловно-всеобщее как *непредметное* или как "*внутреннее*" вещей.

Сила, определенная таким образом, будучи представлена как *таковая* или как *рефлектированная в себя*, составляет одну сторону своего понятия, но в качестве субстанциализированной крайности, и притом крайности, установленной под определенностью "одного". Этим *устойчивое существование* развернутых материй из нее исключено и есть нечто иное, нежели она. Так как необходимо, чтобы *она сама* была этим *устойчивым существованием*, т.е. чтобы она *внешне проявлялась*, то ее внешнее проявление представляется таким образом, что к ней *примыкает* упомянутое *иное* и возбуждает ее. Но на деле, так как она *необходимо* проявляется внешне, ей самой присуще то, что было установлено в качестве другой сущности. Нужно отказаться [от утверждения], что она была установлена как *некоторое* "*одно*", а ее сущность, состоящая в том, чтобы внешне проявляться, – как некоторое другое, к ней извне примыкающее; напротив, она сама есть эта всеобщая среда устойчивого существования моментов как материй; иными словами, *она внешне проявилась* и она скорее есть то, что должно было быть другим "возбуждающим". Следовательно, она существует теперь как среда развернутых материй. Но так же по существу она имеет форму снятости устойчиво существующих материй, или: она по существу есть "*одно*"; тем самым *это бытие* "*одним*" теперь, когда *сила* установлена как среда материй, есть *нечто другое*, нежели она, и она имеет эту свою сущность вне себя. Но так как она необходимо должна быть тем, чем она *еще не* установлена, то *примыкает это другое* и возбуждает ее к рефлектированию в самое время, т.е. снимает ее внешнее проявление. Но на деле *она сама* есть эта рефлектированность в себя или эта снятость внешнего проявления[69]; бытие "одним" исчезает в том виде, в *каком* оно явилось, а именно как *нечто другое; она сама – это* "*одно*", она – сила, оттесненная обратно в себя.

То, что выступает в качестве иного и что возбуждает силу как к внешнему проявлению, так и к возвращению в себя самое, есть, как непосредственно ясно, *само сила*; ибо иное оказывается в такой же мере всеобщей средой, как и "одним", таким образом, что каждая из этих *форм* выступает в то же время лишь как исчезающий момент. Стало быть, сила благодаря тому, что иное есть для нее, а она – для иного, вообще не вышла еще из своего понятия. Но вместе с тем налицо имеются две силы; понятие обеих, правда, одно и то же, но из своего единства оно перешло в двойственность. Вместо того чтобы всецело оставаться по существу только моментом, противоположность как будто ушла из-под власти единства вследствие раздвоения на совершенно *самостоятельные силы*. Присмотримся ближе к тому, что́ это за самостоятельность. Прежде всего вторая сила выступает как возбуждающее [начало], и притом, по своему содержанию, как всеобщая среда – по отношению к той силе, которая определена как возбуждаемая; но возбуждающая сила, будучи по существу сме-

ной обоих этих моментов и сама будучи силой, на деле равным образом есть всеобщая среда *лишь* тогда, когда *она к этому возбуждается*, и точно так же она есть только негативное единство, – или то, что возбуждает к уходу силы обратно, – благодаря *тому, что она возбуждается*. Таким образом, и то различие, которое имелось между обеими силами и которое состояло в том, что одна должна была быть *возбуждающим* [началом], а другая – *возбуждаемым*, – также превращается в тот же взаимный обмен определенностями.

Игра обеих сил состоит, таким образом, в том, что они определены противоположным образом и существуют в этом определении друг для друга, а также в том, что происходит абсолютный, непосредственный обмен определениями, – переход, благодаря которому только и существуют эти определения, в коих силы выступают как будто *самостоятельно*. То, что возбуждает, установлено, например, как всеобщая среда и, напротив того, возбуждаемое – как оттесненная обратно сила; но первое есть сама всеобщая среда лишь благодаря тому, что другое есть обратно оттесненная сила; или, вернее, последняя для первого есть возбуждающее, и лишь она его делает средой. Первое обладает своей определенностью только благодаря другому и есть возбуждающее лишь постольку, поскольку оно возбуждается другим к тому, чтобы быть возбуждающим; оно так же непосредственно и теряет эту данную ему определенность, ибо последняя переходит к другому или, лучше сказать, уже перешла к нему; чуждое, возбуждающее силу [начало] выступает как всеобщая среда, но только благодаря тому, что к этому возбудила его сила; а это значит, что она так *устанавливает* его и скорее *сама есть по существу* всеобщая среда; она так устанавливает возбуждающее [начало] потому, что это другое определение *для нее* существенно, т.е. потому что *она сама, вернее, есть это определение*.

Дабы еще более проникнуть в понятие этого движения, мы можем обратить внимание еще на то, что сами различия выступают в двойном различии: *во-первых*, как различия *содержания*, когда одна крайность есть рефлектированная в себя сила, а другая есть среда материй; *во-вторых*, как различия *формы*, когда одна крайность есть то, что возбуждает, а другая – то, что возбуждается, первое – активно, второе – пассивно. Со стороны различия содержания они различны вообще или для нас; со стороны же различия формы они самостоятельны, в своем соотношении отделяясь друг от друга и противополагаясь друг другу. Для сознания, таким образом, в восприятии движения силы выясняется, что крайности, рассматриваемые с обеих этих сторон, не представляют собой чего-либо *в себе*, но эти стороны, в которых должна была устойчиво существовать их различенная сущность, суть только исчезающие моменты, непосредственный переход каждой стороны в противоположную. Но для нас, как указано выше, выяснилось еще и то, что различия как *различия содержания и формы* сами по себе исчезли, и по своему существу *деятельное, возбуждающее* или *для-себя-сущее* было со стороны формы тем же, что́ со стороны содержания проявлялось как от-

тесненная обратно в себя сила; пассивное, *возбуждаемое* или сущее для иного было со стороны формы тем же, что́ со стороны содержания проявлялось как всеобщая среда многих материй.

Из этого видно, что понятие силы благодаря удвоению в две силы становится *действительным*, и видно, как оно становится таковым. Эти две силы существуют как для себя сущие сущности; но их существование есть такое движение друг по отношению к другу, что их *бытие* есть скорее чистая *установленность* через *нечто иное*, т.е., что их бытие скорее имеет чистое значение *исчезания*. Они существуют не как крайние термины, которые удержали бы для себя что-нибудь прочное и только пересылали бы какое-нибудь внешнее свойство друг другу в средний термин и в точку их соприкосновения; то, что́ они суть, они суть только в этом среднем термине и в этом соприкосновении. Здесь непосредственно имеется как оттесненность обратно в себя, т.е. *для-себя-бытие* силы, так и внешнее проявление, как возбуждение, так и возбуждаемость; эти моменты, таким образом, не распределены между двумя самостоятельными крайними терминами, которые только враждебно противостояли бы друг другу, а их сущность попросту в том, что каждый момент есть только благодаря другому, и то, что́ есть таким образом каждая сила благодаря другому моменту, тем она непосредственно уже не является, так как она оказывается таковой благодаря другому моменту. На деле, следовательно, у этих сил нет собственных субстанций, которые были бы их носителями и сохраняли их. *Понятие* силы сохраняется, напротив, как *сущность* в самой ее *действительности; сила как действительная* сила состоит просто лишь во *внешнем проявлении*, которое в то же время есть не что иное, как снятие себя самого. Эта *действительная* сила, представляемая свободной от своего внешнего проявления и сущей для себя, есть сила, оттесненная обратно в себя; но эта определенность на деле, как оказалось, сама есть только момент *внешнего проявления*. Истина силы остается, следовательно, только *мыслью* о ней; и моменты ее действительности вместе с ее субстанциями и с ее движением, будучи лишены опоры, сваливаются в некоторое неразличимое единство, которое не есть оттесненная обратно в себя сила (ибо последняя сама есть только такой момент), а есть *ее понятие как понятие*. Реализация силы, следовательно, есть в то же время потеря реальности; она стала здесь, напротив, чем-то совершенно иным, а именно той *всеобщностью*, которую рассудок сперва или непосредственно признает ее сущностью и которая оказывается также ее сущностью в ее долженствующей быть реальности, [т.е.] в действительных субстанциях.

[2. В н у т р е н н е е.] – Поскольку мы рассматриваем *первое* всеобщее как *понятие* рассудка, где сила еще не есть для себя, постольку теперь *второе* всеобщее есть ее *сущность*, как она проявляется *в себе* и *для себя*. Или, наоборот, если мы рассматриваем первое всеобщее как то *непосредственное*, которое должно было быть *действительным* предметом для сознания, то это второе всеобщее определено как *нега-*

тивное чувственно-предметной силы; оно есть сила как она есть в своей истинной сущности лишь в качестве *предмета рассудка*; первое всеобщее было бы оттесненной обратно в себя силой или силой в качестве субстанции; а это второе всеобщее есть "*внутреннее*" вещей как "*внутреннее*", которое тождественно с понятием как понятием.

[(α) *Сверхчувственный мир.* (αα). *Внутреннее, явление, рассудок.*] – Эта подлинная сущность вещей определилась теперь таким образом, что она не есть непосредственно для сознания, а что это последнее имеет опосредствованное отношение к "внутреннему" и в качестве рассудка *проникает взором сквозь этот средний термин игры сил к истинной скрытой основе* (Hintergrund) *вещей*. Средний термин, смыкающий оба крайние, рассудок и "внутреннее", есть развитое *бытие* силы, которое для самого рассудка теперь уже есть *исчезание*. Оно называется потому *явлением* (Erscheinung), ибо видимостью (Shein) мы называем то *бытие*, которое непосредственно в себе самом есть *небытие*. Но оно – не только видимость, но и явление, некоторое *целое* видимости. Именно это *целое* как целое, или *всеобщее*, и составляет "*внутреннее*", *игру сил как рефлексию* его в себя самого. В нем для сознания предметно установлены сущности восприятия так, как они суть в себе, т.е. как моменты, которые, не имея покоя и бытия, превращаются непосредственно в противоположное, – "одно" непосредственно превращается во всеобщее, существенное – непосредственно в несущественное и обратно. Эта игра сил есть поэтому развившееся негативное; но истина его есть положительное, т.е. *всеобщее, в-себе-сущий* предмет. – *Бытие* его *для* сознания опосредствовано движением *явления*, в котором *бытие восприятия* и чувственно-предметное вообще имеют только негативное значение, сознание, следовательно, отсюда рефлектируется в себя как в истинное, но в качестве сознания снова возводит это истинное в предметное "*внутреннее*" и различает эту рефлексию вещей от своей рефлексии в себя самого, так же, как и опосредствующее движение есть для него еще некоторое предметное движение. Посему это "внутреннее" есть для сознания некоторый крайний термин по отношению к нему; но оно для него потому истинное, что сознание в нем как в [бытии] в себе обладает вместе с тем достоверностью себя самого или моментом своего для-себя-бытия; но этого основания оно еще не сознает, ибо *для-себя-бытие*, которое само по себе должно содержать "внутреннее", было бы не чем иным, как негативным движением; но это последнее для сознания остается еще *предметным* исчезающим явлением, оно еще не есть его *собственное* для-себя-бытие; "внутреннее" поэтому для него, конечно, понятие, но оно еще не знает природы понятия.

В этом *внутреннем истинном* как *абсолютно-всеобщем*, которое очищено от *противоположности* всеобщего и единичного и которое возникло *для рассудка*, только теперь раскрывается (schliesst sich auf) за пределами *чувственного* мира как *мира являющегося* мир *сверхчувственный* как мир *истинный*, за пределами исчезающего *посюсторонне-*

го – сохраняющееся *потустороннее*, – некоторое в-себе[-бытие], которое есть первое и поэтому само несовершенное явление разума или лишь чистая стихия, в которой истина имеет свою *сущность*.

Таким образом, *наш предмет* отныне – умозаключение (der Schluss), у которого крайние термины – "внутреннее" вещей и рассудок, а средний термин – явление; но движение этого умозаключения дает дальнейшее определение того, что́ рассудок усматривает сквозь средний термин во "внутреннем", и опыт, который рассудок совершает об этом отношении сомкнутости (Zusammengeschlossensein).

[(ββ) *Сверхчувственное как явление.*] – "Внутреннее" пока еще для сознания *чистое потустороннее*, потому что сознание еще не находит себя самого во "внутреннем"; последнее – *пусто*, потому что оно есть только "ничто" явления, а положительно оно есть простое всеобщее. Этот модус бытия "внутреннего" прямо согласуется с утверждением, что "внутреннее" вещей непознаваемо[70]; но основание нужно было бы формулировать иначе. Об этом "внутреннем", как оно здесь непосредственно есть, не имеется, конечно, никакого знания, но не потому, что разум будто бы слишком близорук или ограничен[71], или как бы это ни называлось (об этом здесь еще ничего не известно, ибо столь глубоко мы еще не проникли), а в силу простой природы самой сути дела, т.е. потому, что в *пустоте* ничего не познается, или, подходя к этому с другой стороны, потому что "внутреннее" определено именно как *потустороннее* для сознания. – Результат, конечно, тот же, окажется ли слепой среди богатства сверхчувственного мира (если в нем имеется таковое, будет ли то специфическое содержание его или само сознание будет этим содержанием), или зрячий – в чистой тьме, или, если угодно, в чистом свете, если только сверхчувственный мир таков; зрячий увидит в его чистом свете столь же мало, как и в его чистой тьме, и не больше того, что увидел бы слепой в изобилии разложенного перед ним богатства. Если бы с "внутренним" и с тем, что́ связано с ним через посредство явления, дело обстояло только так, что оставалось бы только придерживаться явления, т.е. принимать за истинное нечто, о чем мы знаем, что оно неистинно; или: дабы все же в "пустом" (которое хотя и возникло лишь как пустота от предметных вещей, но в *качестве пустоты в себе* должна быть принята за пустоту всех духовных отношений[72] и различий сознания как сознания) – словом, дабы в этой *столь полной пустоте*, которая называется также *святостью*, все же что-нибудь да было, оставалось бы только заполнить ее мечтаниями, *призраками* (Erscheinungen), которые сознание порождает себе самому; "внутреннее" вынуждено было бы примириться с тем, что с ним так дурно обходятся, ибо оно ничего лучшего и не заслуживало бы, так как даже мечтания все же лучше его пустоты.

Но "внутреннее" или сверхчувственное потустороннее *возникло*, оно *происходит* из явления, и явление есть его опосредствование; другими словами, *явление есть его сущность* и на деле его осуществление. Сверхчувственное есть чувственное и воспринимаемое, установленное

так, как оно есть *поистине*; *истина* же *чувственного* и воспринимаемого состоит в том, что они суть *явление*. Сверхчувственное, следовательно, есть *явление* как *явление*. – Если при этом мыслится, будто сверхчувственное есть, *следовательно*, чувственный мир, или мир, как он дан (ist) *непосредственной чувственной достоверности и восприятию*, то это – превратное понимание; ибо явление, напротив, *не* есть мир чувственного знания и воспринимания как мир сущий, а мир, который установлен как мир *снятый* или поистине как *внутренний*. Обычно говорят, что сверхчувственное *не* есть явление; но при этом под явлением понимают не явление, а скорее *чувственный* мир как самое реальную действительность[73].

[(γγ) *Закон как истина явления.*] – Рассудок, составляющий наш предмет, находится именно в том положении, что "внутреннее" обнаружилось ему лишь как всеобщее, еще не наполненное *в-себе*[-бытие]; негативное значение игры сил состоит именно только в том, что она не есть в себе, а положительное – только в том, что она есть *опосредствующее*, но вне рассудка. Но его соотношение с "внутренним" через опосредствование есть его движение, благодаря которому "внутреннее" наполнится [содержанием] для него. – *Непосредственно* для него дана игра сил; *но истинное* для него есть простое "внутреннее"; движение силы поэтому точно так же лишь в качестве *простого* вообще есть истинное. Но, как мы видели, эта игра сил такова, что сила, *возбуждаемая* какой-нибудь другой силой, точно так же есть *возбуждающая* сила для этой другой, которая сама лишь благодаря этому становится возбуждающей. Здесь налицо точно так же лишь непосредственная смена, или абсолютный обмен *определенности*, составляющей единственное *содержание* того, что выступает: всеобщая среда или негативное единство. В самом своем определенном выступлении оно тотчас же перестает быть тем, в качестве чего оно выступает; своим определенным выступлением оно возбуждает другую сторону, которая благодаря этому *внешне проявляется*, т.е. эта другая сторона теперь непосредственно есть то, чем должна была быть первая. Обе эти стороны – *отношение* возбуждения и *отношение* определенного противоположного содержания – *каждое для себя* есть абсолютное превращение и смена (Verkehrung und Verwechslung). Но оба эти отношения сами опять-таки составляют одно и то же; и различные *формы* – быть возбуждаемым или возбуждающим – есть то же, что различие *содержания*; возбуждаемое как таковое есть именно пассивная среда; возбуждающее есть, напротив, деятельная среда, негативное единство или "одно". Тем самым вообще исчезает всякое различие по отношению друг к другу *особенных сил*, которые должны были бы иметься в этом движении; ибо они покоились единственно на указанных различиях; и различие сил точно так же смыкается с обоими названными различиями лишь в одно различие. Следовательно, в этой абсолютной смене нет ни силы, ни возбуждения и возбуждаемости, ни определенности, состоящей в том, чтобы быть устойчивой средой и рефлектированным в себя единством, равным обра-

зом нет ничего отдельно для себя, ни разных противоположностей, а есть только *различие как всеобщее* различие или как такое, в которое сводились эти многие противоположности. Это *различие как всеобщее* различие есть поэтому *простое в игре самой силы* и истинное в игре; оно есть *закон силы*.

Простым различием абсолютно меняющееся явление становится благодаря своему отношению с простотой "внутреннего" или рассудка. "Внутреннее" есть прежде всего только в себе всеобщее; но это в себе простое *всеобщее* есть по существу столь же абсолютно *всеобщее различие*, ибо оно есть результат самой смены, или: смена есть его сущность; но смена, будучи установлена во "внутреннем", такова, какова она есть поистине, тем самым она принимается в него как столь же абсолютно всеобщее, успокоившееся, остающееся равным себе различие. Иными словами, негация есть существенный момент всеобщего, и, следовательно, негация или опосредствование внутри всеобщего есть *всеобщее различие*. Это различие выражено в *законе*, как в *постоянном* образе изменчивого явления. Таким образом, *сверхчувственный* мир есть *покоящееся царство законов*, хотя и находящееся по ту сторону воспринимаемого мира (ибо в последнем закон проявляется только благодаря постоянному изменению), но в нем точно так же *наличествующее* и составляющее его непосредственное спокойное отображение.

[(β) *Закон как различие и одноименность.* – (αα) *Определенные законы и общий закон.*] – Это царство законов хотя и есть истина рассудка, имеющая своим *содержанием* различие, которое есть в законе, но в то же время оно – лишь *первая истина* рассудка и не заполняет явления. Закон в нем налицо, но он не составляет полного наличия явления; при всегда иных обстоятельствах он имеет всегда иную действительность. Поэтому явлению остается *для себя* одна сторона, которая не находится во "внутреннем"; другими словами, явление поистине еще не установлено как *явление*, как *снятое* для-себя-бытие. Этот недостаток закона должен точно так же сказаться в нем самом. А недостает ему, видимо, того, что в нем самом имеется, правда, различие, но как различие всеобщее, неопределенное. Поскольку же он есть не закон (*das Gesetz*) вообще, а некоторый закон (*ein* Gesetz), у него есть определенность; и, следовательно, имеется неопределенно *много* законов. Однако эта множественность скорее сама есть недостаток; а именно, она противоречит принципу рассудка, для которого как для сознания простого "внутреннего" всеобщее в себе *единство* есть то, что истинно. Поэтому он, напротив, должен свести эти многие законы *к одному* закону (*ein* Gesetz), как, например, закон, согласно которому падает камень, и закон, согласно которому движутся небесные тела, понимаются как *один* закон[74]. Но с этим совмещением (Ineinanderfallen) законы утрачивают свою определенность; закон становится все более поверхностным, и на деле поэтому обнаруживается не единство *данных определенных* законов, а некоторый закон, упускающий их определенность; подобно тому, как один закон, который объединяет в себе законы падения тел на земле и небесного движения на деле не выражает их обоих.

Объединение всех законов [в закон] о *всеобщем притяжении* не выражает никакого содержания, кроме именно *голого понятия самого закона*, которое в нем установлено как *сущее*. Всеобщее притяжение говорит только о том, что *все* обладает *некоторым постоянным различием* по отношению к *другому* [различию]. Рассудок мнит при этом, будто он нашел всеобщий закон, выражающий всеобщую действительность *как таковую*; но на деле он нашел только *понятие самого закона*, однако так, что он в то же время этим говорит: *вся* действительность *в себе самой* закономерна. Выражение "*всеобщее притяжение*"[75] поэтому имеет постольку огромную важность, поскольку оно направлено против безмысленного процесса *представления*, которому все предстает в виде случайности и для которого определенность имеет форму чувственной самостоятельности.

Таким образом, определенным законам противостоит всеобщее притяжение или чистое понятие закона. Поскольку это чистое понятие рассматривается как сущность или как истинное "внутреннее", *определенность* самого́ определенного закона принадлежит еще явлению или, вернее, чувственному бытию. Однако чистое *понятие* закона выходит не только за пределы закона, который, сам будучи *определенным* законом, противостоит *другим определенным* законам, но и *за пределы закона* как такового. Определенность, о которой шла речь, сама есть, собственно говоря, только исчезающий момент, который здесь уже не может выступать в качестве существенности, ибо налицо имеется только закон как истинное; но *понятие* закона обращено против самого *закона*. А именно: в законе само различие постигнуто *непосредственно* и принято во всеобщее, но тем самым [принято] и *устойчивое существование* моментов (соотношение которых выражает закон) как равнодушных и в-себе-сущих существенностей. Но эти части различия в законе сами суть в то же время определенные стороны; чистое понятие закона как всеобщее притяжение в своем истинном значении должно быть понято таким образом, что *различия*, имеющиеся в законе как таковом, в этом понятии как в *абсолютно простом* сами, в свою очередь, *возвращаются во "внутреннее" как простое единство*; последнее есть внутренняя *необходимость* закона.

[(ββ) *Закон и сила.*] – Вследствие этого закон наличествует двояким образом – один раз как закон, в котором различия выражены как самостоятельные моменты; другой раз – в форме *простого* возвращения в себя, каковая форма опять может быть названа *силой*, но не в том смысле, что она есть оттесненная обратно сила, а в том смысле, что она есть сила вообще или есть в качестве понятия силы, в качестве абстракции, которая сама втягивает в себя различия того, что притягивает и что притягивается. Так, например, *простое* электричество есть *сила*; но выражение различия относится к *закону*; это различие есть положительное и отрицательное электричество. При движении падения *сила* есть "простое", *тяжесть*, закон который гласит, что величины различенных моментов движения, истекшего *времени* и пройденного *пространства* относятся друг к другу как корень и квадрат. Само электричество

не есть различие в себе, т.е. в его сущности не заключается двойная сущность положительного и отрицательного электричества[76]; поэтому принято говорить, что *его* закон – *быть* таким именно образом, а также, конечно, что *его свойство* – внешне проявляться именно так. Правда, это свойство есть существенное и единственное свойство этой силы, иными словами, оно для нее *необходимо*. Но необходимость здесь – пустое слово; сила *должна* так удваиваться именно *потому, что должна*. Конечно, если установлено *положительное* электричество, то и *отрицательное в себе* необходимо; ибо "*положительное*" есть лишь как отношение к "*отрицательному*", иначе говоря, "положительное" есть *в себе самом* различие от себя самого, точно так же и "отрицательное". Но то обстоятельство, что электричество как таковое разделяется указанным образом, не составляет необходимости в себе; электричество как *простая сила* равнодушно к своему закону, гласящему: *быть* электричеством положительным и отрицательным; и если электричество как простую силу мы назовем его понятием, а указанный закон – его бытием, то его понятие равнодушно к его бытию; электричество только *имеет это* свойство; это именно и значит, что для него это не есть необходимость *в себе*. – Это равнодушие получает другой вид, когда говорится, что быть положительным и отрицательным относится к *дефиниции* электричества, или что в этом попросту состоит *его понятие и сущность*[77]. В таком случае его бытие означало бы *его существование* вообще; но в этой дефиниции не содержится *необходимости его существования*; оно есть или потому, что его *находят*, – это значит, что оно вовсе не необходимо; или же оно есть благодаря другим силам, – это значит, что его необходимость внешняя. Но тем самым, что необходимость усматривается в определенности *бытия посредством другого*, мы опять приходим к *множественности* определенных законов, с которой мы только что расстались, чтобы рассмотреть *закон* как закон; только с этим последним следует сравнивать его *понятие* как понятие, или его необходимость, которая, однако, во всех этих формах оказалась всего лишь пустым словом.

Еще и другим образом выступает это равнодушие закона и силы, или понятия и бытия. В законе движения, например, необходимо, чтобы движение *разделялось* на время и пространство, или затем также на расстояние и скорость. Будучи только отношением названных моментов, движение, [т.е.] всеобщее, здесь, конечно, раздельно *в себе самом*; но эти части, время и пространство или расстояние и скорость не выражают собою это происхождение на "одного"; они равнодушны друг к другу; пространство представляется возможным (sein zu können) без времени, время – без пространства, а расстояние – по крайней мере без скорости, – точно так же и их величины равнодушны друг к другу, поскольку они не относятся как "*положительное*" и "*отрицательное*", следовательно, соотносятся друг с другом не в силу *своей сущности*. Таким образом, необходимость *разделения* (Teilung) здесь, конечно, налицо, но не необходимость *долей* (Teile) как таковых друг для друга. А по-

тому и та первая необходимость сама есть лишь обманчиво-ложная необходимость; а именно, само движение представлено не как *простая* или чистая сущность, а *уже* разделенным; время и пространство суть его *самостоятельные* части или сущности *в самих себе,* или расстояние и скорость суть модусы бытия или процесса представления, из коих один, конечно, может быть без другого, и движение поэтому есть только их *поверхностное* соотношение, а не их сущность. Представленное в качестве простой сущности, или в качестве силы, движение есть, конечно, *тяжесть*, которая, однако, не содержит в себе этих различий вообще.

[(γγ) *Объяснение.*] – Итак, различие в обоих случаях не есть *различие в себе самом*; или: всеобщее, сила, равнодушно к *разделению,* которое имеется в законе, или различия, части закона, равнодушны друг к другу. Но рассудок *имеет* понятие *этого различия в себе,* именно в том, что закон, с одной стороны, есть "внутреннее", *в-себе*-сущее, но в то же время он – *нечто различенное в нем*; то, что это различие, таким образом, есть *внутреннее* различие, видно из того, что закон есть *простая* сила, или есть в качестве *понятия его,* следовательно, *есть различие понятия.* Но это внутреннее различие пока лишь исходит от *рассудка* и еще не *установлено в самой сути дела.* Следовательно, рассудок провозглашает лишь *собственную* необходимость, – различие, которое он, следовательно, проводит, только выражая в то же время, что это различие не есть *различие самой сути дела.* Эта необходимость, заключающаяся только в слове, есть тем самым перечисление моментов, составляющих круг этой необходимости; они, правда, различаются, но в то же время их различие, не будучи различием самой сути дела, находит свое выражение и потому тотчас само опять снимается; это движение называется *объяснением.* Итак, провозглашается некоторый *закон*; от него различается его в-себе-всеобщее или основание как *сила*; но об этом различии говорится, что оно не есть различие, а, напротив, с основанием дело обстоит совершенно так же, как с законом. Единичное явление молнии, например, понимается как всеобщее, и это всеобщее провозглашается *законом* электричества: объяснение тогда концентрирует (fast... zusammen) *закон в силу* как сущность закона. Эта сила тогда *такова,* что, когда она внешне проявляется, выступают противоположные электричества, которые вновь исчезают друг в друге, – это значит, *что сила – такого же характера, что и закон*; утверждают, что оба вовсе не различаются. Различия составляют чистое всеобщее внешнее проявление или закон и чистую силу; но у обоих *одно и то же* содержание, *один и тот же* характер; различие как различие содержания, т.е. *сути дела,* следовательно, опять-таки отнимается.

В этом тавтологическом движении рассудок, как оказывается, упорно держится за покоящееся единство своего предмета, и движение относится только к нему самому, а не к предмету; оно есть объяснение, которое не только ничего не объясняет, но отличается такой ясностью, что, собираясь сказать что-нибудь отличное от уже сказанного, оно скорее ничего не высказывает, а лишь повторяет то же самое. В самой

же сути дела благодаря этому движению не возникает ничего нового, оно принимается в соображение только как движение рассудка. Но в этом движении мы познаем именно то, что недоставало закону, а именно самою абсолютную смену; ибо это *движение,* если к нему присмотреться ближе, прямо противоположно себе самому. А именно, оно устанавливает *некоторое различие,* которое не только для нас *не* является *различием,* но которое оно само снимает как различие. Это та же смена, которая проявлялась как игра сил; в ней было различие возбуждающего и возбуждаемого, силы, внешне проявляющейся и оттесненной обратно внутрь себя; но то были различия, которые в действительности не были никакими различиями, и потому также непосредственно опять снимали себя. Налицо не только простое единство – в том смысле, что нельзя было бы установить никакого различия, но это *движение* состоит в том, что *некоторое различие, конечно, проводится,* но так как это различие не есть различие, то оно *опять-таки снимается.* – Итак, вместе с объяснением перемена и смена, которые прежде были вне "внутреннего" и были только в явлении, проникли в само сверхчувственное; но наше сознание из "внутреннего" как предмета перешло на другую сторону – в *рассудок* и в нем находит смену.

[(γ) *Закон чистого различия, мир наизнанку.*] – Эта смена, таким образом, не есть еще смена самой сути дела; она проявляется скорее как *чистая смена* именно благодаря тому, что *содержание* моментов смены остается тем же. Но так как *понятие* как понятие рассудка есть то же, что "*внутреннее*" вещей, то *эта смена* становится для рассудка *законом* "*внутреннего*". *Закон самого явления,* как *узнает,* следовательно, рассудок *на опыте,* состоит в том, что возникают различия, которые не есть различия; другими словами, что *одноименное отталкивается* от себя; и точно так же, что различия суть только такие различия, которые в действительности не есть различия и снимают себя; иначе говоря, что *неодноименное притягивается.* – Получается некоторый *второй закон,* содержание коего противоположно тому, что прежде было названо законом, т.е. постоянному остающемуся себе равным различию; ибо этот новый закон выражает, напротив, то, что *одинаковое становится неодинаковым, а неодинаковое – одинаковым.* Понятие ждет от безмыслия, что оно сведет вместе оба закона и осознает их противоположение. – Второй закон есть, конечно, также закон или внутреннее себе самому равное бытие, но равенство себе самому есть скорее равенство неравенства, постоянство непостоянства. – В игре сил этот закон обнаружился именно как этот абсолютный переход, или чистая смена; *одноименное,* сила, *разлагается* на противоположность, которая сперва кажется некоторым самостоятельным различием, но, как оказывается на деле, *не есть различие*; ибо отталкивается от самого себя именно *одноименное,* а то, что оттолкнулось, поэтому по существу притягивается, ибо оно есть *то же самое*; так как сделанное различие не есть различие, оно, следовательно, опять снимает себя. Тем самым оно проявляется как различие *самой сути дела* или как абсолютное различие, и это

различие *сути дела* есть, следовательно, не что иное, как то одноименное, которое оттолкнулось от себя, и поэтому устанавливает лишь противоположность, которая не есть противоположность.

Благодаря этому принципу первое сверхчувственное, покоящееся царство законов, непосредственное отображение воспринимаемого мира обращается в свою противоположность; закон был вообще тем, что *остается себе самому равным,* точно так же, как и его различия; но теперь установлено, что и то и другое скорее составляют противоположность самому себе; *равное* себе, напротив, отталкивается от себя, а себе неравное, напротив, устанавливается как равное себе. На деле только при этом определении различие есть *внутреннее* различие, или различие *в себе самом,* так как равное не равно себе, а неравное – равно себе. – *Этот второй сверхчувственный мир* есть таким образом мир *наизнанку,* а именно (поскольку одна сторона уже имеется в первом сверхчувственном мире) *перевернутый мир* этого *первого* мира. Тем самым "внутреннее" как явление завершено. Ибо первый сверхчувственный мир был лишь *непосредственным* возведением воспринимаемого мира во всеобщую стихию; он имел свой необходимый противообраз в воспринимаемом мире, еще удерживавшем *для себя принцип смены и изменения*; первому царству законов недоставало этого принципа, но оно получает его в качестве мира наизнанку.

Согласно закону этого мира наизнанку, *одноименное* в первом мире есть, следовательно, *неравное* с собою самим, а *неравное* в нем точно так же *неравно с собою самим,* или становится *равным* с собою. На определенных моментах это сказывается в том, что то, что́ в законе первого мира сладко, то в этом "в себе наизнанку" (verkehrten Ansich) – кисло; что́ в первом черно, то во втором – бело. То, что́ в законе первого, в магните – северный полюс, то в его другом, сверхчувственном "в-себе" (т.е. в земле) – южный полюс; а то, что́ там – южный полюс, здесь – северный полюс. Точно так же то, что́ в первом законе электричества есть кислородный полюс – анод, то в его другой, сверхчувственной сущности становится водородным полюсом – катодом; и наоборот, то, что́ там – катод, здесь становится анодом. Если мы обратимся к другой сфере, то, согласно *непосредственному закону,* месть врагу есть высшее удовлетворение оскорбленной личности. Но *этот закон,* предписывающий, чтобы я выказывал себя как сущность по отношению к тому, кто обходится со мною не как с самодовлеющей сущностью, и, напротив, снял его как сущность, – этот закон превращается благодаря принципу другого мира в *противоположный* закон: восстановление меня как сущности путем снятия чужой сущности превращается в самоуничтожение. Если же это перевертывание, которое проявляется в *наказывании* преступления, возводится в *закон,* то и оно в свою очередь есть только закон одного мира, которому *противостоит* сверхчувственный мир *наизнанку,* где в почете то, что в первом презирается, а к тому, что в нем в почете, относятся с презрением. Наказание, которое, по *закону первого* мира, позорит и уничтожает человека, превращается

в соответствующем ему *перевернутом мире* в помилование, сохраняющее человеку жизнь и доставляющее ему почет.

При поверхностном взгляде этот мир наизнанку составляет контраст первому в том смысле, что этот первый мир находится вне его и отталкивается им как некоторая *действительность* наизнанку, что *один* мир есть *явление*, а *другой* – в-себе[-бытие], *один* есть мир как он есть *для чего-то иного, другой*, напротив, как он есть *для себя*. Так что, пользуясь прежними примерами, то, что́ на вкус сладко, *собственно* или *внутренне*, в вещи *кисло*, или то, что́ в действительном магните явления есть северный полюс, *во внутреннем или существенном бытии* было бы южным полюсом; то, что́ в являющемся электричестве проявляется как анод, в электричестве не-являющемся было бы катодом. Или: поступок, который в *явлении* есть преступление, должен бы быть во "*внутреннем*", собственно говоря, хорошим поступком (дурной поступок с хорошим намерением); наказание было бы наказанием только *в явлении*, но *в себе* или в каком-нибудь другом мире оно было бы благодеянием для преступника. Однако таких противоположностей внутреннего и внешнего, явления и сверхчувственного как двоякого рода действительности здесь уже не имеется. Отталкиваемые различия не распределяются снова между двумя такими субстанциями, которые были бы их носителями и сообщали бы каждому из них отдельно устойчивое существование, благодаря чему рассудок, выйдя из "внутреннего", оказался бы снова на прежнем месте. Одна сторона или субстанция опять была бы миром восприятия, в котором один из двух законов проявлял бы свою сущность, и против этого мира стоял бы мир внутренний, *совершенно такой же чувственный мир*, как и первый, но в *представлении*; на него нельзя было бы указать, как на чувственный мир, его нельзя было бы видеть, слышать, попробовать на вкус, и тем не менее он представлялся бы как такой чувственный мир. Но на деле, если *одно установленное* есть нечто воспринимаемое, и его *в-себе*-[*бытие*], в качестве его изнанки, есть точно так же нечто *чувственно представляемое*, то кислое есть то, чем было бы *в-себе*[-бытие] сладкой вещи, некоторая столь же действительная вещь, как и эта последняя, т.е. некоторая *кислая вещь*; черное, которое было бы в-себе[-бытие] белого, есть действительное черное; северный полюс, который есть в-себе[-бытие] южного полюса, есть северный полюс, *находящийся в том же магните*; анод, который есть в-себе-[-бытие] катода, есть *имеющийся налицо* анод того же столба. Но *действительное преступление* имеет *свою изнанку* и *свое в-себе*[-бытие] как *возможность* в *намерении* как таковом, а не в добром намерении; ибо истина намерения есть только сам поступок. По содержанию же своему преступление имеет свою рефлексию в себя или свою изнанку – в *действительном* наказании; последнее есть примирение закона с действительностью, противоположной ему в преступлении. Наконец, *действительное* наказание имеет свою действительность *наизнанку* в самом себе в том смысле, что оно есть такое претворение закона в действительность, благодаря которому деятельность,

осуществляемая законом в виде наказания, *снимает себя самое,* закон из деятельного опять становится *покоящимся* и сохраняющим значение закона, и движение индивидуальности против него, как и его движение против индивидуальности, прекращено.

[3. Б е с к о н е ч н о с т ь.] – Итак, из представления о перевертывании, составляющем сущность одной стороны сверхчувственного мира, надо удалить чувственное представление об укреплении различий в некоей разнообразной стихии устойчивого существования и только воспроизвести и постичь это абсолютное понятие различия как внутреннего различия, [т.е.] отталкивания одноименного как одноименного от себя самого, и одинаковость неодинакового как неодинакового. Надо *мыслить* чистую смену, или *противоположение внутри себя самого,* [т.е.] *противоречие.* Ибо в различии, которое есть некоторое внутреннее различие, противоположное не есть только *одно из двух*; иначе оно было бы чем-то *сущим,* а не *противоположным*; – оно есть противоположное некоторому противоположному, или: "иное" само непосредственно имеется в нем. Конечно, *сюда* я помещаю "противоположное", а туда – "иное", по отношению к которому то составляет противоположность; следовательно, помещаю *противоположное* на одну сторону, в себе и для себя без "иного". Но именно поэтому, так как здесь я имею *противоположное в себе и для себя,* оно – противоположное самому себе, т.е. оно на деле непосредственно имеет в самом себе "иное". – Таким образом сверхчувственный мир, который есть мир наизнанку, в то же время взял верх над другими миром, и последний имеет его в самом себе; он для себя есть мир наизнанку, т.е. обратный себе самому; он есть сам этот мир и ему противоположный мир в одном единстве. Только таким образом сверхчувственный мир есть различие как различие *внутреннее,* или различие *в себе самом,* или есть в качестве *бесконечности.*

Итак, мы видим, что благодаря бесконечности закон достиг необходимости в самом себе и принял все моменты явления во "внутреннее". "Простое" в законе есть бесконечность – это, как оказалось, означает: α) оно есть некоторое *себе самому равное,* которое, однако, есть *различие* в себе; или оно есть одноименное, которое отталкивается от самого себя или раздваивается. То, что́ называлось *простой* силой, *удваивает* само себя и благодаря своей бесконечности есть закон. β) Раздвоенное, которое составляет представленные в *законе* части, проявляется как то, что имеет устойчивое существование; и если эти части рассматривать, не обращаясь к понятию внутреннего различия, то пространство и время, или расстояние и скорость, выступающие как моменты тяжести, столь же равнодушны друг к другу и не необходимы друг для друга, как и для самой тяжести, как равным образом равнодушна и эта простая тяжесть по отношению к ним, или простое электричество – по отношению к положительному и отрицательному. γ) Но благодаря понятию внутреннего различия это неодинаковое и равнодушное, пространство и время и т.д. есть *различие,* которое не есть *различие,* или только различие *одноименного,* и его сущность есть единство; они одушевлены друг по отноше-

нию к другу как положительное и отрицательное и их бытие, напротив, состоит в том, что они полагают себя как небытие и снимают себя в единстве. Оба различенных имеют устойчивое существование, они суть *в себе,* они суть *в себе как противоположное,* т.е. противоположное самим себе, они имеют свое "иное" в себе и суть лишь одно единство.

Эту простую бесконечность или абсолютное понятие можно назвать простой сущностью жизни, душой мира, общей кровью, которая, будучи вездесуща, не замутняется и не прерывается никаким различием, напротив, сама составляет все различия, как и их снятость, следовательно, пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойным. Она *равна себе самой, ибо* различия тавтологичны; это различия, которые не есть различия. Эта себе самой равная сущность соотносится поэтому только с самой собою. *С самой собою*: таким образом эта сущность есть "иное", с чем устанавливается соотношение, а это *соотнесение с самим собою* есть скорее *раздваивание,* или: именно упомянутое равенство себе самому есть внутреннее различие. Эти *раздвоенные* [стороны] суть, следовательно, *в себе самих* и *для себя самих,* каждая есть противное *некоторому "иному"*, так что уже тут "*иное*" провозглашено одновременно с противным. Или оно не есть противное некоторому "*иному*", а есть только *чистое противное*; таким образом, оно, следовательно, в самом себе есть противное себе. Или оно вообще не есть противное, а есть только для себя, есть чистая себе самой равная сущность, которая не имеет в себе никакого различия, – и поэтому нам нет надобности задаваться вопросом, а тем более принимать за философию мучительные поиски ответа на него, или даже считать, что философия не может ответить: *как из* этой чистой сущности появляется различие или инобытие[78], ибо раздвоение уже совершилось, различие исключено из равного себе самому и поставлено рядом с ним; то, чем должно было бы быть *равное себе самому,* есть уже, следовательно, скорее одна из раздвоенных [сторон], чем абсолютная сущность. *Равное себе самому раздваивается,* – это значит поэтому точно так же, что оно снимает себя как уже раздвоенное, оно снимает себя как инобытие. *Единство,* о котором принято говорить, что различие не могло бы из него появиться, на деле само есть лишь один момент раздвоения; оно есть абстракция простоты, которая противостоит различию. Но так как оно есть абстракция, только одна из противоположных [сторон], то, как уже сказано, оно есть раздваивание, ибо если единство есть некоторое *негативное,* некоторое *противоположное*, то оно установлено именно как то, что имеет в себе противоположение. Различия *раздвоения* и *становления себе самому равным* составляют поэтому точно так же лишь *это движение снятия себя*; ведь так как равное себе самому, которое только должно раздваиваться или стать противным себе, есть абстракция или *само уже* есть некоторое раздвоенное, то его раздваивание тем самым есть снятие того, что́ есть оно, и, следовательно, снятие его раздвоенности. *Становление равным себе самому* точно так же есть некоторое раздваивание; то, что́ становится *равным*

самому себе, тем самым противостоит раздвоению; это значит, оно само ставит себя на одной стороне, или, вернее, оно *становится* некоторым *раздвоенным*.

[Краткий обзор и заключение.] – Бесконечность, или этот абсолютный непокой чистого самодвижения, заключающегося в том, что то, что́ определено каким-либо образом, например, как бытие, есть скорее то, что́ противоположно этой определенности, – хотя и была уже душой всего предыдущего, но свободно она сама выступила только во "*внутреннем*". Явление или игра сил уже проявляют ее самою, но впервые свободно она выступает как *объяснение*; и так как, наконец, бесконечность *в том виде, как она есть*, есть предмет для *сознания*, то сознание есть *самосознание. Объяснение*, исходящее от рассудка, прежде всего дает только описание того, что́ такое самосознание. Рассудок снимает имеющиеся в законе различия, уже полностью обнаружившиеся, но еще равнодушные [друг к другу], и устанавливает их в одном единстве – в силе. Но это становление равным есть столь же непосредственно некоторое раздваивание, ибо рассудок снимает различия и устанавливает "одно" силы (das Eins der Kraft) только благодаря тому, что он проводит некоторое новое различие между законом и силой, которое, однако, вместе с тем не есть различие; и к тому, что это различие точно так же не есть различие, он сам приходит, вновь снимая это различие и допуская, что сила – того же характера, что и закон. – Но это движение или эта необходимость в таком виде есть еще необходимость и движение рассудка, или оно *как таковое не есть предмет рассудка*, а предметы для него в этом движении суть положительное и отрицательное электричество, расстояние, скорость, сила притяжения и тысяча других вещей, составляющих содержание моментов движения. В объяснении именно потому так много самоудовлетворения, что сознание при этом, если можно так выразиться, в непосредственном разговоре с самим собой, наслаждается только собою, и хотя при этом кажется, будто оно занято чем-то другим, но на деле оно занимается только самим собою.

Хотя в противоположном законе как изнанке первого закона, или во внутреннем различии бесконечность сама становится *предметом* рассудка, но последний опять не достигает ее как таковой, поскольку он опять разделяет различие в себе – самоотталкивание одноименного и взаимное притягивание неодинакового – на два мира, или на две субстанциальные стихии; *движение*, в том виде, как оно дано в опыте, есть здесь для рассудка случайное событие, а одноименное и неодинаковое – *предикаты*, сущность которых есть некоторый обладающий бытием субстрат. То, что́ для рассудка есть предмет в чувственной оболочке, есть для нас в его существенной форме, как чистое понятие. Это постигание различия, как оно есть *поистине*, или постигание *бесконечности* как таковой есть *для нас* или *в себе*. Разъяснение ее понятия – это дело науки; но сознание в том виде, в каком оно *непосредственно* обладает понятием, снова выступает как собственная форма или новое фор-

мообразование сознания, не узнающее в предшествующем своей сущности, а принимающее ее за нечто совершенно другое. – Так как для сознания это понятие бесконечности есть предмет, то, следовательно, оно есть сознание различия как некоторого различия, *непосредственно* столь же снятого; оно есть *для себя самого,* оно есть *различение неразличенного,* или *самосознание. Я различаю себя от себя самого,* и *в этом непосредственно для меня дано то, что это различенное не различено.* Я, одноименное, отталкиваю себя от себя самого; но это различенное, установленное как неодинаковое, будучи различено, непосредственно не есть различие для меня. Сознание некоторого "иного" предмета вообще само, правда, необходимо есть *самосознание,* рефлектированность в себя, сознание себя самого в своем инобытии. *Необходимое продвижение* от прежних формообразований сознания, для которых их истинное было некоторой вещью, некоторым "иным", нежели они сами, выражает именно то, что не только сознание о вещи возможно лишь для самосознания, но что только это последнее есть истина этих форм. Но эта истина имеется только для нас, а еще не для сознания. Самосознание возникло сначала *для себя,* а еще не *как единство* с сознанием вообще.

Мы видим, что во "внутреннем" явления рассудок поистине узнает на опыте не что иное, как само явление, но не так, как оно есть в виде игры сил, а узнает эту игру в ее абсолютно-всеобщих моменах и в их движении и, таким образом, узнает на деле только *себя самого.* Поднявшись за пределы восприятия, сознание выступает сомкнутым со сверхчувственным через посредство явления как среднего термина, сквозь который оно устремляет взор в этот задний план. Оба крайних термина, один – чистого "внутреннего", другой – "внутреннего", проникающего взором в это чистое "внутреннее", теперь совпали, и подобно тому, как они исчезли в качестве крайних терминов, исчез и средний термин в качестве чего-то иного, нежели они. Итак, эта завеса скрывавшая "внутреннее", сдернута, и налицо лицезрение "внутреннего" во "внутреннем" – лицезрение *неразличенного* одноименного, которое отталкивает себя само и устанавливает себя в качестве *различенного* "внутреннего", но для которого столь же непосредственно есть *неразличенность* обоих, – [налицо] *самосознание.* Выясняется, что за так называемой завесой, которая должна скрывать "внутреннее", нечего видеть, если *мы* сами не зайдем за нее, как для того, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть. Но вместе с тем оказывается, что так просто, без всяких затруднений, за нее нельзя зайти; ибо знание того, в чем истина *представления* явления и его "внутреннего", само только результат хлопотливого движения, благодаря которому исчезают способы сознания: мнение, воспринимание и рассудок; и точно так же окажется, что познавание того, *что́ знает сознание, зная себя само,* нуждается в определении еще дальнейших обстоятельств, разъяснение которых будет дано дальше.

IV. ИСТИНА ДОСТОВЕРНОСТИ СЕБЯ САМОГО

В рассмотренных до сих пор способах достоверности истинное для сознания есть нечто иное, нежели само сознание. Но понятие этого истинного исчезает в опыте о нем; напротив, оказывается, что предмет в том виде, в котором он был непосредственно *в себе* – сущее чувственной достоверности, конкретная вещь восприятия, сила рассудка – не есть поистине, а это "в себе" оказывается способом, каким предмет есть только для некоторого "иного"; понятие о нем снимается в действительном предмете, или: первое непосредственное представление [снимается] в опыте; и достоверность была потеряна в истине. Но теперь возникло то, что не имело места в этих прежних отношениях, а именно достоверность, которая равна своей истине, ибо для достоверности предмет ее есть она сама, а для сознания истинное есть само сознание. Правда, тут есть и некоторое инобытие; сознание именно различает, но оно различает такое инобытие, которое для него в то же время есть нечто такое, что не различено. Если мы назовем *понятием* движение знания, а *предметом* – знание как покоящееся единство или "я", то мы увидим, что не только для нас, но для самого знания предмет соответствует понятию. – Или иначе, если *понятием* называется то, что́ есть предмет *в себе*, а предметом – то, что́ есть он как *предмет* или что́ есть он *для некоторого* "иного", то ясно, что в-себе-бытие и для-некоторого-иного-бытие есть одно и то же; ибо в-себе[-бытие] есть сознание; но оно точно так же есть и то, *для чего* есть некоторое "иное" (в-себе[-бытие]); и для сознания в-себе[-бытие] предмета и бытие его для некоторого "иного" есть одно и то же; "я" есть содержание соотношения и само соотношение; оно есть оно само по отношению к некоторому "иному" и вместе с тем оно выходит за пределы этого "иного", которое для него точно так же есть только оно само.

[1. Самосознание в себе.] – Итак, с самосознанием мы вступаем теперь в родное ему царство истины. Посмотрим, в каком виде прежде всего выступает форма самосознания. Если мы рассмотрим эту новую форму знания – знание о себе самом, по отношению к предшественнику – к знанию о некотором "ином", то это последнее знание, правда, исчезло, но его моменты в то же время так же сохранились; и потеря состоит в том, что они здесь такие, какие они суть *в себе*. *Бытие* мнения, *единичность* и противоположная ей *всеобщность* восприятия, так же как *пустое внутреннее* рассудка, суть теперь не в качестве сущностей, а в качестве моментов самосознания, т.е. абстракций или различий, которые в то же время *для* самого сознания ничтожны или суть не

различия, а полностью исчезающие сущности. Таким образом, утерян, по-видимому, только сам главный момент, т.е. *простое самостоятельное существование* для сознания. Но на деле самосознание есть рефлексия из бытия чувственного и воспринимаемого мира и по существу есть возвращение из *инобытия*. Как самосознание оно есть движение; но так как оно различает от себя *только себя само* как себя само, то для него различие *непосредственно снято* как некоторое инобытие; различие не *есть*, и *самосознание* есть только лишенная движения тавтология: я есмь я[79]; так как различие для него не имеет также формы *бытия*, то оно не есть самосознание. Оно, следовательно, есть для себя инобытие в качестве *некоторого бытия* или в качестве *различенного момента*; но оно есть для себя также единство себя самого с этим различием как *второй различенный* момент. Обладая названным первым моментом, самосознание выступает как *сознание*, и для него сохранен весь простор чувственного мира, но в то же время – лишь в соотнесении со вторым моментом – с единством самосознания с самим собою; и это единство есть для самосознания вместе с тем некоторая устойчивость, которая, однако, есть только *явление* или различие, не имеющее *в себе* бытия. Но эта противоположность его явления и его истины имеет своей сущностью только истину, а именно единство самосознания с самим собой; это единство должно стать для самосознания существенным; это значит, что самосознание есть вообще *вожделение*. Сознание как самосознание имеет отныне двойной предмет: один – непосредственный, предмет чувственной достоверности и воспринимания, который, однако, *для самосознания* отличается *характером негативного*, и второй – именно *само себя*, который есть истинная сущность и прежде всего имеется налицо только лишь в противоположности первому. Самосознание выступает здесь как движение, в котором эта противоположность снимается и становится для него равенством его самого с собой.

[2. Ж и з н ь.] – Но предмет, который для самосознания есть негативное, с своей стороны *для нас* или *в себе* точно так же ушел обратно в себя, как и сознание, с другой стороны. Благодаря этой рефлексии в себя он стал *жизнью*. То, что́ самосознание различает от себя *как сущее*, содержит в себе также, поскольку оно установлено как сущее, не только способ чувственной достоверности и восприятия, но оно есть рефлектированное в себя бытие, и предмет непосредственного вожделения есть нечто *живое*. Ибо в-себе[-бытие] или *всеобщий* результат отношения рассудка к "внутреннему" вещей есть различение того, что не подлежит различению, или единство различенного. Но это единство есть, как мы видели, в такой же мере его отталкивание от себя самого; и это понятие *раздваивается* на противоположность самосознания и жизни: первое есть единство, *для которого* имеется бесконечное единство различий; а вторая *есть* только само это единство, так что оно не есть в то же время *для себя самого*. Следовательно, сколь самостоятельно сознание, столь же самостоятелен *в себе* его предмет. Самосознание, которое просто есть *для себя* и непосредственно характеризует свой предмет как негативное или которое прежде

всего есть *вожделение*, благодаря этому скорее познáет на опыте самостоятельность предмета.

Определение жизни, как оно вытекает из понятия или общего результата, с которым мы вступаем в эту сферу, достаточно для того, чтобы характеризовать жизнь без дальнейшего развития ее природы из этого понятия; ее круг замыкается в следующих моментах. *Сущность* есть бесконечность как *снятость* всех различий, чистое движение вокруг оси, покой самой бесконечности как абсолютно непокойной бесконечности, сама *самостоятельность*, в которой растворены различия движения, простая сущность времени, которая в этом равенстве самой себе имеет чистую форму пространства. Но *различия* суть в этой *простой общей* среде так же в качестве *различий*, ибо эта всеобщая текучесть обладает своей негативной природой, только будучи *снятием* их; но она не может снять то, что различено, если последнее не обладает устойчивым существованием. Именно эта текучесть как равная самой себе самостоятельность сама есть *устойчивое существование* или *субстанция* различий, в которой они, следовательно, суть в качестве различенных членов и *для-себя-сущих* частей. *Бытие* уже не имеет значения *абстракции бытия*, и их чистая существенность не имеет значения *абстракции всеобщности*; их бытие есть именно указанная простая текучая субстанция чистого движения внутри самого себя. Но *различие* этих членов *между собой как* различие не состоит вообще ни в какой иной *определенности*, кроме как в определенности моментов бесконечности или самогó чистого движения.

Самостоятельные члены суть *для себя*; но это *для-себя-бытие* есть скорее столь же *непосредственно* их рефлексия в единство, как это единство есть раздвоение на самостоятельные образования (Gestalten). Единство раздвоено, потому что оно есть абсолютно негативное или бесконечное единство; и так как *оно* есть *устойчивое существование*, то и различие обладает самостоятельностью лишь *в нем*. Эта самостоятельность образования предстает как нечто *определенное, для "иного"*, ибо она есть нечто раздвоенное; и поскольку *снятие* раздвоения совершается благодаря некоторому "иному". Но в такой же мере снятие присуще и самому образованию, ибо именно указанная текучесть есть субстанция самостоятельных образований; но эта субстанция бесконечна; образование поэтому в своем устойчивом существовании само есть раздвоение или снятие своего для-себя-бытия.

Если мы более тщательно различим содержащиеся здесь моменты, то увидим, что в качестве *первого* момента мы имеем *устойчивое существование самостоятельных* образований или подавление того, чтó есть различение в себе, которое в том именно и состоит, чтобы не быть в себе и не иметь устойчивого существования. *Второй же* момент состоит в *подчинении* указанного устойчивого существования бесконечности различия. В первом моменте имеется устойчиво существующее образование: как *для-себя-сущая* или как бесконечная в своей определенности субстанция оно восстает против *всеобщей* субстанции, отвер-

гает эту текучесть и непрерывную с ней связь и утверждает себя не растворенным в этом всеобщем, а, напротив, сохраняющимся благодаря обособлению от этой своей неорганической природы и поглощению ее. Жизнь в общей текучей среде, *спокойное* развертывание формообразования именно благодаря этому становится движением этой природы или жизнью как *процессом*. Простая всеобщая текучесть есть *в-себе* [-бытие], а различие образований – "*иное*". Но эта текучесть сама становится благодаря этому различию "*иным*"; ибо теперь она есть *для различия*, которое само есть в себе и для себя и потому есть бесконечное движение, коим поглощается указанная покоящаяся среда, – жизнь *как живое*. – Но это *перевертывание* (Verkehrung) есть поэтому опять-таки *перевернутость* (Verkehrtheit) *в себе самой*; то, что поглощается, есть сущность: индивидуальность, сохраняющаяся за счет всеобщего и сообщающая себе чувство своего единства с самой собой, именно этим снимает *свою противоположность "иному", благодаря коей она есть для себя*; *единство* с самой собой, которое она себе сообщает, есть как раз *текучесть* различий или *всеобщее растворение*. Но и обратно, снятие индивидуального существования есть точно так же и порождение его. Ибо так как *сущность* индивидуальной формы – всеобщая жизнь – и для-себя-сущее есть в себе простая субстанция, то она, устанавливая внутри себя "*иное*", снимает эту свою *простоту* или свою сущность, т.е. она раздваивает эту простоту, и это раздваивание текучести, лишенной различия, и есть утверждение индивидуальности. Простая субстанция жизни есть, следовательно, раздвоение ее самой на формообразования и в то же время растворение этих устойчивых различий; а растворение раздвоения есть в такой же мере раздваивание или некоторое членение. Таким образом, обе стороны всего движения, которые были различены, а именно образование форм, спокойно развертывавшихся одна из другой в общей среде самостоятельности, и процесс жизни совмещаются; последний в такой же мере есть образование формы, как он есть и снятие ее; а первое, образование формы, в такой же мере есть некоторое снятие, как оно есть и расчленение. Текучая стихия сама есть только *абстракция* сущности, или: она *действительна* только как форма; а то обстоятельство, что она расчленяется, есть в свою очередь раздваивание расчлененного или процесс растворения его. Весь этот круговорот составляет жизнь, – не то, что провозглашается прежде всего – непосредственная непрерывность и непроницаемость ее сущности, не устойчиво существующее формообразование и для-себя-сущее дискретное, не чистый процесс его и не простое сочетание этих моментов, а развивающееся и свое развитие растворяющее и в этом движении просто сохраняющееся целое.

[3. "Я" и в о ж д е л е н и е.] – Когда мы исходим из первого непосредственного единства, пройдя через моменты формообразования и процесса к единству этих обоих моментов и тем самым снова возвращаясь к первой простой субстанции, [мы видим, что] это *рефлектированное единство* уже не такое, как первое. По сравнению с первым *непо-*

средственным единством или единством, провозглашенным как *бытие*, это второе единство есть *всеобщее* единство, которое имеет внутри себя все эти моменты как снятые. Это единство есть *простой род*, который в движении самой жизни не *существует для себя в качестве* этого *простого*, а в этом *результате* жизнь указывает на некоторое "иное", нежели она, а именно на сознание, для которого она есть в качестве этого единства или в качестве рода.

Но эта иная жизнь, для которой *род* есть как таковой и которая для себя самой есть род, [т.е.] *самосознание*, есть для себя прежде всего лишь в качестве этой простой сущности и имеет предметом себя как *чистое "я"*; в опыте самосознания, который теперь подлежит рассмотрению, этот абстрактный предмет обогатится для него и получит то раскрытие, которое мы видели в жизни.

Только будучи *негативной сущностью* оформленных самостоятельных моментов, простое "я" есть тот род или то простое всеобщее, для которого различия не есть различия; и самосознание поэтому достоверно знает себя само только благодаря снятию того другого, которое проявляется для него как самостоятельная жизнь; оно есть *вожделение*. Удостоверившись в ничтожности этого другого, оно устанавливает *для себя* эту ничтожность как его истину, уничтожает самостоятельный предмет и сообщает себе этим достоверность для себя самого в качестве *истинной* достоверности как таковой, которая для него самого возникла *предметным образом*.

Но в этом удовлетворении оно узнает на опыте самостоятельность своего предмета. Вожделение и достигнутая в его удовлетворении достоверность себя самого обусловлены предметом, ибо она есть благодаря снятию этого другого; чтобы это снятие могло состояться, должно быть это другое. Самосознание, следовательно, не в состоянии снять предмет своим негативным отношением; поэтому, напротив, оно вновь его порождает, точно так же, как и вожделение. На деле сущность вожделения есть нечто иное, нежели самосознание; и благодаря этому опыту эта истина обнаружилась ему самому. Но в то же время оно точно так же абсолютно есть для себя и притом только благодаря снятию предмета, и в этом оно должно найти себе удовлетворение, ибо это – истина. В силу самостоятельности предмета оно может достигнуть удовлетворения лишь тогда, когда сам предмет в себе осуществляет негацию; и он должен осуществить в себе эту негацию самого себя, ибо он *в себе* есть негативное и должен быть для другого тем, что́ он есть. Так как он есть негация в себе самом и потому в то же время самостоятелен, он есть сознание. В жизни, которая есть предмет вожделения, *негация* либо присуща *некоторому "иному"*, а именно вожделению, либо она есть в качестве *определенности* по отношению к другому безразличному образованию, либо в качестве *неорганической общей природы* жизни. Но эта общая самостоятельная природа, которой негация присуща как абсолютная, есть род как таковой или как *самосознание. Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании.*

Понятие самосознания завершено только в следующих трех моментах: a) чистое неразличенное "я" есть его первый непосредственный предмет. b) Но сама эта непосредственность есть абсолютное опосредствование, она есть лишь в качестве снятия самостоятельного предмета, или: она есть вожделение. Удовлетворение вожделения есть, правда, рефлексия самосознания в себя самого или достоверность, ставшая истиной. c) Но истина достоверности, напротив, есть удвоенная рефлексия, удвоение самосознания. Самосознание есть предмет для сознания, который в себе самом устанавливает свое инобытие или различие как ничтожное различие и который в этом самостоятелен. Различенное, только *живое* образование снимает, конечно, в процессе самой жизни и свою самостоятельность, но вместе со своим различием оно перестает быть тем, что́ оно есть; но предмет самосознания точно так же самостоятелен в этой негативности себя самого; и тем самым он есть для себя самого род, общая текучесть в своеобразии своего обособления; он есть живое самосознание.

Самосознание есть для самосознания. Лишь благодаря этому оно в самом деле есть, ибо лишь в этом обнаруживается для него единство его самого в его инобытии; "*я*", которое есть предмет его понятия, на деле не есть *предмет*; предмет же вожделения существует только *самостоятельно*, ибо он есть всеобщая неуничтожимая субстанция, текучая себе самой равная сущность. Когда самосознание есть предмет, то последний в одинаковой мере есть "я" и предмет. – Тем самым для нас уже имеется налицо понятие *духа*. То, что́ в дальнейшем приобретает сознание, есть опыт, показывающий, что́ есть дух, эта абсолютная субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т.е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: "*я*", которое есть "*мы*", и "*мы*", которое есть "*я*". Лишь в самосознании как понятии духа – поворотный пункт сознания, где оно из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего.

A. САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ САМОСОЗНАНИЯ; ГОСПОДСТВО И РАБСТВО

Самосознание есть *в себе* и *для себя* потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], т.е. оно есть только как нечто признанное. Понятие этого его единства в его удвоении, бесконечности, реализующейся в самосознании, есть многостороннее и многозначное переплетение, так что, с одной стороны, моменты этого единства надо точно отделять друг от друга, а с другой стороны, в этом различении в то же время надо принимать и признавать эти моменты и не различенными, или принимать и признавать их всегда в их противоположном значении. Эта двусмысленность различенного заключается в самой сущности самосознания, состоящей в том, что оно бесконечно

или непосредственно противоположно той определенности, в которой оно установлено. Анализ понятия этого духовного единства в его удвоении представляет собой для нас движение *признавания*.

[1. Удвоение самосознания.] – Для самосознания есть другое самосознание, оно оказалось *вовне себя*. Это имеет двойное значение: *во-первых*, оно потеряло себя само, ибо оно обретает себя как некоторую *другую* сущность; *во-вторых*, оно тем самым сняло это другое, ибо оно и не видит другое как сущность, а *себя само* видит в *другом*.

Оно должно снять это *свое инобытие*; это есть снятие первого двусмыслия и потому само есть второе двусмыслие; *во-первых*, самосознание должно стремиться снять *другую* самостоятельную сущность, дабы этим удостовериться *в себе* как в сущности; *во-вторых*, оно тем самым стремится снять *себя само*, ибо это другое есть оно само.

Это двусмысленное снятие его двусмысленного инобытия есть точно так же некоторое двусмысленное возвращение *в себя само*, ибо, *во-первых*, благодаря этому снятию самосознание получает обратно себя само, так как оно опять становится равным себе благодаря снятию *своего* инобытия, а, *во-вторых*, оно точно так же снова возвращает ему другое самосознание, ибо оно было для себя в другом, снимает это *свое* бытие в другом, и, стало быть, опять оставляет другое свободным.

Это движение самосознания в отношении к другому самосознанию таким способом представлялось как *действование* "*одного*"; но это действование "одного" само имеет двойное значение – оно в такой же мере *его действование*, как и *действование иного*, ибо иное столь же самостоятельно, в себе замкнуто и в нем нет ничего, что было бы не благодаря ему самому. Первое имеет предмет перед собой не так, как он прежде всего имеется только для вожделения, а имеет некоторый для себя сущий самостоятельный предмет, над которым оно поэтому не имеет для себя никакой власти, если он в себе самом не делает того, что оно делает в нем. Движение, следовательно, есть просто двойное движение обоих самосознаний. Каждое из них видит, что *другое* делает то же, что оно делает; каждое само делает то, чего оно требует от другого, и делает поэтому то, что оно делает, также *лишь* постольку, поскольку другое делает то же; одностороннее действование было бы тщетно, ибо то, что́ должно произойти, может быть осуществлено только обоими.

Действование, следовательно, двусмысленно не только постольку, поскольку оно есть некоторое действование как *в отношении к себе*, так и *в отношении к другому*, но также и постольку, поскольку оно нераздельно есть *действование* как *одного*, так и *другого*.

Мы видим, что в этом движении повторяется процесс, который проявляется как игра сил, но повторяется в сознании. То, что́ в том процессе было для нас, здесь есть для самих крайних [терминов]. Средний термин есть самосознание, которое разлагается на крайние термины; и каждый крайний термин есть этот обмен ее определенности и абсолютный переход в противоположный крайний термин. Но в качестве сознания он оказывается, конечно, *вовне себя*; однако в своем вовне-себя-бы-

тии он в то же время удерживается внутри себя, есть *для себя*, и его "вовне-себя" есть *для него*. Ему дано, что оно непосредственно *есть* и *не есть* другое сознание, а также и то, что это другое есть для себя, только снимая себя как для-себя-сущее и будучи для себя лишь в для-себя-бытии другого. Каждое для другого есть средний термин, через который каждое с самим собой опосредствуется и смыкается, и каждое оказывается для себя и для другого непосредственной для себя сущей сущностью, которая в то же время есть таким образом для себя только благодаря этому опосредствованию. *Они признают себя признающими друг друга.*

Это чистое понятие признавания, удвоения самосознания в его единстве, и нужно теперь рассмотреть в том виде, в каком его процесс является для самосознания. Оно представит собой прежде всего сторону *неравенства* обоих [самосознаний] или распадение среднего термина на крайние, которые, как крайние, противоположны друг другу и из которых один есть только признаваемое, другой – только признающее.

[2. Спор противоположных самосознаний.] – Самосознание есть прежде всего простое для-себя-бытие, равное себе самому благодаря исключению *из себя* всего *другого*; его сущность и абсолютный предмет для него есть "*я*", и в этой *непосредственности* или в этом *бытии* своего для-себя-бытия оно есть "*единичное*". То, что́ есть для него другое, есть в качестве предмета несущественного, отличающегося характером негативного. Но другое есть также некоторое самосознание; выступает индивид против индивида. *Непосредственно* выступая таким образом, они существуют друг для друга в модусе (Weise) обыкновенных предметов; они суть *самостоятельные* формы сознания, погруженные в *бытие жизни,* – ибо сущий предмет определился здесь как жизнь, – сознания, которые еще не завершили *друг для друга* движение абсолютной абстракции, состоящее в том, чтобы искоренить всякое непосредственное бытие и быть лишь чисто негативным бытием равного себе самому сознания, – или, другими словами, сознания, которые еще не проявили себя друг перед другом в качестве чистого *для-себя-бытия,* т.е. в качестве самосознания. Каждое, конечно, достоверно знает себя самого, но не другого, и потому его собственная достоверность о себе еще не обладает истиной, ибо его истиной было бы только то, что его собственное для-себя-бытие проявлялось бы для него как самостоятельный предмет, или, что́ то же самое, предмет проявлялся бы как эта чистая достоверность себя самого. Но, согласно понятию признавания, это возможно лишь при том условии, что как другой для него, так и он для другого, каждый в себе самом завершает эту чистую абстракцию для-себя-бытия благодаря своему собственному действованию и, в свою очередь, благодаря действованию другого.

Но *проявление* себя как чистой абстракции самосознания состоит в том, чтобы показать себя чистой негацией своего предметного модуса, или показать себя несвязанным ни с каким определенным *наличным бытием,* не связанным с общей единичностью наличного бытия вооб-

ще, не связанным с жизнью. Это проявление есть *двойное* действование: действование другого и действование, исходящее от самого себя. Поскольку это есть действование *другого,* каждый идет на смерть другого. Но тут имеется налицо и второе действование – *действование, исходящее от самого себя,* ибо первое заключает в себе риск собственной жизнью. Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть. – Они должны вступить в эту борьбу, ибо достоверность себя самих, состоящую в том, чтобы быть *для себя*, они должны возвысить до истины в другом и в себе самих. И только риском жизнью подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не *бытие,* не то, как оно *непосредственно* выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что́ не было бы для него исчезающим моментом, – то, что оно есть только чистое *для-себя-бытие.* Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью,* но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг. Каждое должно в такой же мере идти на смерть другого, в какой оно рискует своей жизнью, ибо другое для него не имеет большего значения, чем оно само; его сущность проявляется для него как нечто другое, оно – вовне себя; оно должно снять свое вовне-себя-бытие; другое есть многообразно запутанное и сущее сознание; оно должно созерцать свое инобытие как чистое для-себя-бытие или как абсолютную негацию.

Но это подтверждение смертью в такой же мере снимает истину, которая должна была отсюда следовать, как тем самым и достоверность себя самого вообще, ибо подобно тому, как жизнь есть *естественное* положительное утверждение (Position) сознания, самостоятельность без абсолютной негативности, так и смерть есть *естественная* негация (Negation) его, негация без самостоятельности, негация, которая, следовательно, остается без требуемого значения признавания. Хотя благодаря смерти достигается достоверность того, что оба рисковали своей жизнью и презирали ее и в себе и в другом, но не для тех, кто устоял в этой борьбе. Они снимают свое установленное в этой чуждой существенности сознание, которое есть естественное наличное бытие, или: они снимают себя, и снимаются в качестве *крайних терминов,* желающих быть для себя. Но тем самым из игры смены исчезает существенный момент – момент разложения на крайние термины противоположных определенностей – и средний термин смыкается в некоторое мертвое единство, которое разлагается на мертвые, лишь сущие, не противоположенные крайние термины; и оба не отдают себя друг другу и не получают себя обратно друг от друга через посредство сознания, а лишь равнодушно как вещи предоставляют друг другу свободу. Их дело – абстрактная негация, – не негация сознания, которое *снимает* так, что *сохраняет* и *удерживает* снятое и тем самым переживает его снимаемость.

В этом опыте самосознание обнаруживает, что жизнь для него столь же существенна, как и чистое самосознание. В непосредственном самосознании простое "я" есть абсолютный предмет, который, однако, для нас или в себе есть абсолютное опосредствование и имеет [своим] существенным моментом прочную самостоятельность. Разложение вышеназванного простого единства есть результат первого опыта; благодаря ему выявлено чистое самосознание и сознание, которое есть не просто для себя, а для другого [сознания], т.е. оно есть в качестве *сущего* сознания или сознания в виде *вещности*. Оба момента существенны; так как они на первых порах неравны и противоположены и их рефлексия в единство еще не последовала, то они составляют два противоположных вида сознания: сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность, другое – несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое – *господин*, второе – *раб*.

[3. Господин и раб. – (α) *Господство*.] – Господин есть сознание, сущее *для себя*, но уже не одно лишь понятие сознания, а сущее для себя сознание, которое опосредствовано с собой *другим* сознанием, а именно таким, к сущности которого относится то, что оно синтезировано с самостоятельным *бытием* или с вещностью вообще. Господин соотносится с обоими этими моментами: с некоторой *вещью* как таковой – с предметом вожделения, и с сознанием, для которого вещность есть существенное; и так как а) в качестве понятия самосознания господин есть непосредственное отношение *для-себя-бытия*, а б) теперь он вместе с тем существует как опосредствование или для-себя-бытие, которое есть для себя только благодаря некоторому другому, то он соотносится а) непосредственно с обоими и в) опосредствованно с каждым через другое. Господин относится *к рабу через посредство самостоятельного бытия*, ибо оно-то и держит раба; это – его цепь, от которой он не мог абстрагироваться в борьбе, и потому оказалось, что он, будучи несамостоятельным, имеет свою самостоятельность в вещности. Между тем господин властвует над этим бытием, ибо он доказал в борьбе, что оно имеет для него значение только в качестве некоторого негативного; так как он властвует над этим бытием, а это бытие властвует над другим, [над рабом], то вследствие этого он подчиняет себе этого другого. Точно так же господин соотносится *с вещью через посредство раба*; раб как самосознание вообще соотносится с вещью также негативно и снимает ее; но в то же время она для него самостоятельна, и поэтому своим негативным отношением он не может расправиться с ней вплоть до уничтожения, другими словами, он только *обрабатывает ее*. Напротив того, для господина *непосредственное* отношение *становится* благодаря этому опосредствованию чистой негацией вещи или *потреблением*; то, что́ не удавалось вожделению, ему удается – расправиться с ней и найти свое удовлетворение в потреблении. Вожделению это не удавалось из-за самостоятельности вещи, но господин, который поставил между вещью и собой раба, встречается благодаря этому только с

несамостоятельностью вещи п потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности [вещи] он предоставляет рабу, который ее обрабатывает.

В обоих этих моментах для господина получается его признанность через некоторое другое сознание; ибо это последнее утверждает себя в этих моментах как то, что несущественно, один раз – в обработке вещи, другой раз – в зависимости от определенного наличного бытия; в обоих случаях оно не может стать господином над бытием и достигнуть абсолютной негации. Здесь, следовательно, имеется налицо момент признавания, состоящий в том, что другое сознание снимает себя как для-себя-бытие и этим само делает то, что первое сознание делает по отношению к нему. Точно так же здесь налицо и второй момент, состоящий в том, что это делание второго сознания есть собственное делание первого, ибо то, что делает раб, есть, собственно, делание господина; для последнего только для-себя-бытие есть сущность; он – чистая негативная власть, для которой вещь – ничто, и, следовательно, при таком положении он есть чистое существенное делание; раб же есть некоторое не чистое, а несущественное делание. Но для признавания в собственном смысле недостает момента, состоящего в том, чтобы то, что́ господин делает по отношению к другому, он делал также по отношению к себе самому, и то, что́ делает раб по отношению к себе, он делает также по отношению к другому. Вследствие этого признавание получилось одностороннее и неравное.

Несущественное сознание тут для господина есть предмет, который составляет *истину* достоверности его самого. Ясно, однако, что этот предмет не соответствует своему понятию, а в том, в чем господин осуществил себя, возникло для него, напротив, нечто совсем иное, чем самостоятельное сознание. Для него оно – не самостоятельное сознание, а, напротив, сознание, лишенное самостоятельности; он достоверно знает, следовательно, не *для-себя-бытие* как истину; его истина, напротив, есть несущественное сознание и несущественное действование последнего.

Поэтому *истина* самостоятельного сознания есть *рабское сознание*. Правда, это последнее проявляется на первых порах *вне* себя и не как истина самосознания. Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что́ оно есть непосредственно; оно как *оттесненное обратно* в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности.

[(β) *Страх.*] – Мы видели лишь то, чем является рабство по отношению к господству. Но оно есть самосознание, а потому нам нужно рассмотреть теперь, что́ есть оно в себе самом и для себя самого. На первых порах для рабства господин есть сущность; следовательно, *самостоятельное для себя сущее сознание* есть для него *истина,* которая, однако, *для него* еще не *существует в нем.* Но *на деле* оно имеет эту истину чистой негативности и *для-себя-бытия в себе самом,* ибо оно эту сущность *испытало* на себе. А именно, это сознание испытывало страх

не по тому или иному поводу, не в тот или иной момент, а за все свое существо, ибо оно ощущало страх смерти, абсолютного господина. Оно внутренне растворилось в этом страхе, оно все затрепетало внутри себя самого, и все незыблемое в нем содрогнулось. Но это чистое общее движение, превращение всякого устойчивого существования в абсолютную текучесть, есть простая сущность самосознания, абсолютная негативность, *чистое для-себя-бытие,* которое таким образом *присуще* этому сознанию. Этот момент чистого для-себя-бытия есть также *для него,* ибо в господине оно для него есть его *предмет*. Далее, оно есть не только это общее растворение *вообще,* но в служении оно *действительно* осуществляет его; тут оно во всех *единичных* моментах снимает свою привязанность к естественному наличному бытию и отделывается от него (arbeitet dasselbe hinweg).

[(γ) *Процесс образования.*] – Но чувство абсолютной власти вообще и службы в частности есть лишь растворение *в себе,* и хотя страх перед господином есть начало мудрости, тем не менее сознание здесь *для него самого* не есть *для-себя-бытие*[80]. Но благодаря труду оно приходит к самому себе. В моменте, соответствующем вожделению в сознании господина, служащему сознанию казалось, что ему на долю досталась, правда, сторона несущественного соотношения с вещью, так как вещь сохраняет (behält) в этом свою самостоятельность. Вожделение удержало за собой (hat sich vorbehalten) чистую негацию предмета, а вследствие этого и беспримесное чувствование себя. Но поэтому данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостает *предметной* стороны или *устойчивого существования*. Труд, напротив того, есть *заторможенное* вожделение, *задержанное* (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным,* потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формирующее *действование* есть в то же время *единичность* или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*.

Формирование имеет, однако, не только то положительное значение, что служащее сознание этим становится для себя *сущим* как чистое *для-себя-бытие,* но оно имеет и негативное значение по отношению к своему первому моменту, страху. Ибо в процессе образования вещи собственная негативность, его для-себя-бытие, только благодаря тому становится для него предметом, что оно снимает противоположную сущую *форму*. Но это предметное *негативное* есть как раз та чужая сущность, перед которой оно трепетало. Теперь, однако, оно разрушает это чужое негативное, утверждает *себя* как таковое в стихии постоянства и становится благодаря этому *для себя самого* некоторым *для-себя-сущим*. В господине *для-себя-бытие* есть для него *некоторое другое* или оно есть только *для него*; в страхе для-себя-бытие *присуще самому служащему*

сознанию; в процессе образования для-себя-бытие становится для него *его собственным,* и оно приходит к сознанию, что оно само есть в себе и для себя. Оттого, что форма *выносится вовне,* она не становится для него чем-то другим, нежели оно само, ибо именно форма есть его чистое для-себя-бытие, которое становится тут для него истиной. Таким образом, в силу этого обретения себя вновь благодаря себе самому оно становится *собственным смыслом* именно в труде, в котором, казалось, заключался только *чужой смысл.* – Для этой рефлексии необходимы оба момента – страх и служба вообще, точно так же как и процесс образования, и в то же время оба момента необходимы [одинаково] общо. Без дисциплины службы и повиновения страх не идет дальше формального и не простирается на сознательную действительность наличного бытия. Без процесса образования страх остается внутренним и немым, а сознание не открывается себе самому. Если сознание формирует, не испытав первого абсолютного страха, то оно – только тщеславный собственный смысл; ибо его форма или негативность не есть негативность *в себе,* и его формирование не может поэтому сообщить ему сознание себя как сущности. Если оно испытало не абсолютный страх, а только некоторый испуг, но негативная сущность осталась для него чем-то внешним, его субстанция не проникла ею насквозь. Так как не вся полнота его естественного сознания была поколеблена, то оно *в себе* принадлежит еще определенному бытию; собственный смысл (der eigene Sinn) есть *своенравие* (Eigensinn), свобода, которая остается еще внутри рабства. Сколь мало для такого сознания чистая форма может стать сущностью, столь же мало она, с точки зрения распространения на единичное, есть общий процесс образования, абсолютное понятие; она есть некоторая сноровка, которая овладевает (mächtig ist) лишь кое-чем, но не общей властью (Macht) и не всей предметной сущностью.

B. СВОБОДА САМОСОЗНАНИЯ; СТОИЦИЗМ, СКЕПТИЦИЗМ И НЕСЧАСТНОЕ СОЗНАНИЕ

[Введение. Достигнутая здесь ступень сознания; мышление.] – Для самостоятельного самосознания, с одной стороны, только чистая абстракция "я" составляет его сущность, а с другой стороны, так как эта абстракция формируется и сообщает себе различия, то это различение не становится для него предметной, *в-себе*-сущей сущностью; это самосознание не становится, следовательно, "я", которое подлинно различает себя в своей простоте, или: остается равным себе в этом абсолютном различении. Напротив того, оттесненное обратно в себя сознание в процессе формирования в качестве формы образуемых вещей становится для [самого] себя предметом, и в то же время в господине оно как сознание созерцает для-себя-бытие. Но для служащего сознания как такового оба эти момента – *оно само* как самостоятельный предмет и этот

предмет как некоторое сознание и, следовательно, как его собственная сущность – распадаются. Но так как *для нас* и в *себе форма* и *для-себя-бытие* есть одно и то же, и в понятии самостоятельного сознания *в-себе-бытие* есть сознание, то та сторона *в-себе-бытия* или *вещности*, которая обрела форму в труде, не есть какая-либо иная субстанция, как только сознание, и нам обнаружилась некоторая новая форма самосознания: сознание, которое есть для себя сущность в бесконечности или в чистом движении сознания, – сознание, которое *мыслит* или есть свободное самосознание. Ибо *мыслить* значит быть для себя своим предметом не как *абстрактное* "*я*", а как "я", которое в то же время имеет значение *в-себе*-бытия, или: так относиться к предметной сущности, чтобы она имела значение *для-себя-бытия* того сознания, для которого она есть. – Для мышления предмет движется не в представлениях или образах, а в *понятиях*, т.е. в некотором различаемом в-себе-бытии, которое непосредственно для сознания от него же не отличается. *Представленное, оформленное, сущее* как таковое имеет форму бытия чего-то иного, нежели сознания; но понятие есть в то же время нечто *сущее*, – и это различие, поскольку оно в самом сознании, есть его определенное содержание, – но тем, что это содержание есть в то же время содержание, постигнутое в понятиях, сознание остается *непосредственно* сознающим свое единство с этим определенным и различенным сущим; не так, как при представлении, когда сознание должно сперва еще особо вспомнить, что это *его* представление; а [так, что] понятие для меня – непосредственно *мое* понятие. В мышлении *я свободен*, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого, и предмет, который для меня сущность, в неразрывном единстве есть мое для-меня-бытие; и мое движение в понятиях есть движение во мне самом. – Но в этом определении этой формы самосознания очень важно не упускать из виду того, что она есть *мыслящее* сознание *вообще* или что ее предмет есть *непосредственное* единство *в-себе-бытия* и *для-себя-бытия*. Одноименное сознание, отталкивающееся от себя самого, становится для себя *в-себе-сущей стихией*; но оно есть для себя эта стихия только лишь в качестве общей сущности, не в качестве данной предметной сущности в развитии и движении ее многообразного бытия.

[1. С т о и ц и з м.] – Это свобода самосознания, когда она выступила в истории духа как сознающее себя явление, была названа, как известно, *стоицизмом*. Его принцип состоит в том, что сознание есть мыслящая сущность и нечто обладает для него существенностью, или истинно и хорошо для него, лишь когда сознание ведет себя в нем как мыслящая сущность.

Многообразное, внутри себя различающееся распространение, разъединение и запутанность жизни есть предмет, на который направлена активность вожделения и труда. Это многообразное (vielfache) действование сжалось теперь в простое (einfache) различение, кото-

рое имеется в чистом движении мышления. Не то различие имеет больше существенности, которое выявляется как *определенная вещь*, или как *сознание определенного естественного наличного бытия,* как чувство, или как *вожделение и его цель,* – безразлично, устанавливается последняя *собственным* или *чужим сознанием,* – а единственно то различие, которое есть различие *мысленное* или которое непосредственно от меня не отличимо. Это сознание, следовательно, негативно к отношению господства и рабства; его деятельность состоит в том, что в качестве господина оно не имеет своей истины в рабе, а в качестве раба оно не имеет своей истины в воле господина и служении ему, а как на троне, так и в цепях, во всякой зависимости своего единичного наличного бытия оно свободно и сохраняет за собой ту невозмутимость, которая из движения наличного бытия, из действования так же, как из испытывания действий, постоянно удаляется в *простую существенность мысли.* Своенравие есть свобода, которая утверждается за единичностью и остается *внутри* рабства, тогда как стоицизм есть свобода, которая всегда исходит непосредственно из себя и уходит обратно в *чистую всеобщность* мысли и которая как всеобщая форма мирового духа могла выступить только в эпоху всеобщего страха и рабства, но и всеобщего образования (Bildung), поднявшего процесс формирования (das Bilden) до мышления.

Хотя, далее, для стоического самосознания сущность есть не что-либо иное, чем оно, и не чистая абстракция "я", а "я", которому присуще инобытие, но в качестве мысленного различия, так что оно в своем инобытии непосредственно возвращено в себя, – тем не менее эта его сущность есть в то же время лишь *абстрактная* сущность. Свобода самосознания *равнодушна* к естественному наличному бытию, потому и *ему точно так же предоставляет свободу*; и рефлексия есть *двойная* рефлексия. Свобода мысли имеет лишь *чистую мысль* в качестве своей истины, которая лишена жизненного наполнения; следовательно, эта свобода есть также лишь понятие свободы, а не сама живая свобода; ибо лишь мышление вообще есть для нее сущность, форма как таковая, которая, покинув самостоятельность вещей, ушла обратно в себя. Но так как индивидуальность действуя должна была показать себя живой, или мысля должна была охватить живой мир как систему мысли, то в *самой мысли* для распространения действования должно было заключаться содержание того, что́ хорошо, а для распространения мышления – *содержание* того, что истинно, дабы в том, *что́ есть для сознания,* не было *решительно* никаких других ингредиентов, кроме понятия, которое и есть сущность. Но в том виде, в каком понятие как *абстракция* отрывается здесь от многообразия вещей, оно не имеет *никакого содержания в самом себе,* а имеет только *некоторое данное* [ему] *содержание.* Сознание, мысля содержание, конечно, уничтожает его как некоторое чуждое *бытие,* но понятие есть *определенное* понятие, а эта *опреде-*

ленность его и есть то чуждое, которое имеется в нем. Стоицизм попал поэтому в затруднительное положение, когда перед ним возник вопрос, как выражались, о *критерии* истины вообще, т.е., собственно говоря, *о содержании самой мысли.* На обращенный к нему вопрос, *что* такое доброе и истинное, он в качестве ответа опять дает само бессодержательное мышление: в разумности, мол, должно состоять истинное и доброе. Но это равенство мышления себе самому опять-таки есть только чистая форма, в которой ничего не определяется; общие фразы об истинном и добром, о мудрости и добродетели[81], от которых он не мог уйти, поэтому, хотя в общем и возвышенные, но так как на деле они не могут способствовать развитию содержания, то они скоро начинают надоедать.

Это мыслящее сознание в том виде, как оно определилось в качестве абстрактной свободы, есть, следовательно, лишь не доведенная до конца негация инобытия; *удалившись* из наличного бытия только в себя, оно тут не завершило себя в качестве абсолютной негации этого бытия. Содержание имеет для него значение, правда, только как мысль, но при этом также как мысль *определенная* и вместе с тем – определенность как таковая.

[2. С к е п т и ц и з м.] – *Скептицизм* есть реализация того, чего стоицизм есть только понятие, и действительный опыт того, чтó такое свобода мысли; она есть *в себе* негативное и должна проявить себя таким именно образом. С рефлексией самосознания в простую мысль о себе самом, вопреки этой рефлексии, из бесконечности на деле выпало самостоятельное наличное бытие или постоянная определенность; в скептицизме теперь *для сознания* обнаруживается полная несущественность и несамостоятельность этого "иного"; мысль становится всепоглощающим мышлением, уничтожающим бытие *многообразно определенного* мира, а негативность свободного самосознания обнаруживает себя в этом многостороннем формообразовании жизни как реальная негативность. – Из этого явствует, что подобно тому как стоицизм соответствует *понятию самостоятельного* сознания, выступавшего в виде отношения господства и рабства, так скептицизм соответствует *реализации* его, как негативного направления на инобытие, вожделению и труду. Но если вожделение и труд не могли выполнить негацию для самосознания, то, напротив, это полемическое направление против многообразной самостоятельности вещей увенчается успехом, потому что оно обращается против нее как свободное самосознание, еще раньше завершенное внутри себя; говоря определеннее – потому что в самом этом направлении есть *мышление* или бесконечность и самостоятельные элементы здесь со стороны их различия являются для него только исчезающими величинами. Различия, которые в чистом мышлении о себе самом суть только абстракция различий, становятся здесь *всякими* различиями, и всякое различенное бытие становится различием самосознания.

Этим определилась *деятельность скептицизма вообще и образ* его действия. Скептицизм показывает *диалектическое* движение, которое есть чувственная достоверность, восприятие и рассудок; точно так же он показывает и несущественность того, что́ в отношениях господства и служения и для само́го абстрактного мышления считается *определенным*. Названное отношение включает в себя в то же время некоторый *определенный способ* наличия также нравственных законов как заповедей господства; определения же в абстрактном мышлении суть понятия науки, в которую разрастается бессодержательное мышление, связывая понятие – на деле лишь внешним образом – с самостоятельным для него бытием, составляющим его содержание, и придавая значение лишь *определенным* понятиям, хотя бы они и были чистыми абстракциями.

Диалектическое как движение негативное, взятое в его непосредственном *бытии*, кажется сознанию прежде всего чем-то, чему оно принесено в жертву и что не обязано бытием ему самому. Напротив того, в качестве *скептицизма* негативное движение есть момент самосознания, с которым не так *обстоит*, что его истинное и реальное исчезает для него неведомо как, а оно само, обладая достоверностью своей свободы, позволяет исчезнуть этому другому, выдающему себя за реальное, – не только предметному как таковому, но и своему собственному отношению к нему, в котором оно считается предметным и проявляется таковым, а, следовательно, также своему *восприниманию*, равно как и *укреплению* того, что́ оно рискует потерять, [т.е.] *софистике* и своему *истинному*, из себя *определенному* и *утвержденному*. Благодаря этой сознающей себя негации самосознание приобретает *для самого себя достоверность своей свободы*, испытывает ее и тем самым возвышает ее до *истины*. Исчезает же "определенное" или различие, которое, каким бы образом и откуда бы оно ни было, выставляется как различие незыблемое и неизменное. В этом различии нет ничего постоянного, и оно *должно* исчезнуть для мышления, потому что различаемое именно в том и состоит, что *само по себе* оно не есть, а свою существенность оно имеет в чем-то другом; мышление же есть проникновение в эту природу различаемого, оно есть негативная сущность в качестве "простого".

Следовательно, скептическое самосознание в переменчивости всего того, что хочет укрепиться для него, узнает на опыте свою собственную свободу как свободу им самим себе сообщенную и им сохраненную; оно есть для себя эта атараксия мышления о самом себе, неизменная и *подлинная достоверность себя самого*. Последняя не проистекает из чего-то постороннего, что поглотило его многообразное развитие, не проистекает как результат, который свое становление имел бы позади себя; а само сознание есть *абсолютный диалектический непокой*, та смесь чувственных и мысленных представлений, различия коих совпадают и коих *равенство* (ибо оно само есть *определенность* по отношению к *неравному*) в свою оче-

редь, точно так же растворяется. Но это сознание, вместо того чтобы быть равным себе самому сознанием, именно в этом на деле есть лишь просто случайный хаос, головокружительное движение беспрестанно себя порождающего беспорядка. *Оно есть этот хаос для самого себя,* ибо оно само поддерживает и производит этот движущийся хаос. Вот почему оно в этом и сознается, оно сознается, что оно есть совершенно *случайное, единичное* сознание, – сознание *эмпирическое,* ориентирующееся на то, что́ не имеет для него реальности, повинующееся тому, что́ для него не составляет сущности, делающее и претворяющее в действительность то, что не содержит для него истины. Но точно так же, как оно считает себя таким именно образом *единичной, случайной* и на деле животной жизнью и *потерянным* самосознанием, оно превращает себя, напротив, опять-таки во *всеобщее себе самому равное* [сознание]; ибо оно есть негативность всякой единичности и всякого различия. Из этого равенства себе самому или, лучше сказать, в самом этом равенстве оно опять впадает в указанную случайность и в хаос, ибо именно эта движущаяся негативность имеет дело только с единичным и возится со случайным. Это сознание, следовательно, есть бессознательная болтовня, переходящая от одной крайности – от себе самому равного самосознания – к другой крайности – к случайному, сбитому с толку и сбивающему с толку сознанию. Само оно не согласует эти две мысли о себе самом: *то* оно признает свою свободу как возвышение над всяким хаосом и всякой случайностью наличного бытия, *то* оно точно так же сознается в том, что снова впадает в *несущественность* и блуждает в ней. Оно предоставляет несущественному содержанию исчезать в его мышлении, но именно этим оно есть сознание несущественного; оно провозглашает абсолютное *исчезновение,* но это *провозглашение есть* и это сознание есть провозглашенное исчезновение: оно провозглашает ничтожество ви́дения, слышания и т.д., а *само* оно *видит, слышит* и т.д.; оно провозглашает ничтожество нравственных существенностей – и в то же время само подчиняет свои поступки их власти. Его действия и его слова находятся всегда в противоречии друг с другом, и точно так же у него самого двойственное противоречащее сознание – сознание неизменности и равенства [с одной стороны] и полной случайности и неравенства себе [– с другой]. Но оно удерживает (hält) это противоречие самому себе непримиренным и держит себя (verhält sich) по отношению к нему так же, как и в своем чисто негативном движении вообще. Когда ему указывают на *равенство*, оно указывает на *неравенство*; а когда ему затем ставят на вид это последнее, только что им провозглашенное, оно начинает указывать на *равенство*; его пустословие есть на деле перебранка упрямых юнцов, из коих один говорит А, когда другой говорит Б, и Б, когда тот говорит А, и которые удовольствие противоречить *друг другу* приобретают ценой противоречия *с самими собой.*

В скептицизме сознание на опыте узнает себя поистине как сознание, противоречивое внутри себя самого; из этого опыта проистекает *новая формула*, сочетающая обе мысли, которые скептицизм удерживает непримиренными. Безмыслие скептицизма относительно себя самого должно исчезнуть, потому что сознание есть на деле *одно* сознание, в котором имеются оба эти модуса. Эта новая форма есть поэтому такая форма, которая *для себя* есть двойное сознание себя [с одной стороны], как сознания освобождающегося, неизменного и себе самому равного, [а с другой –] как сознания путающегося и извращающего себя, а равно и сознание этого своего противоречия. – В стоицизме самосознание есть простая свобода самого себя; в скептицизме эта свобода реализуется, уничтожает другую сторону определенного наличного бытия, но, напротив, удваивает *себя,* и есть для себя теперь нечто двоякое. В силу этого удвоение, которое прежде распределялось между двумя отдельными [сознаниями] – между господином и рабом, сосредоточивается на одном; удвоении самосознания внутри себя самого, которое существенно в понятии духа, имеется, таким образом, налицо, но еще не их единство, – и *несчастное сознание* есть сознание себя как двойной, лишь противоречивой сущности.

[3. Несчастное сознание. (Благочестивый субъективизм).] – *Это несчастное, раздвоенное внутри себя* сознание – так как это противоречие его сущности есть для себя *одно* сознание – всегда должно, следовательно, в одном сознании иметь и другое, и, таким образом, тотчас же как только оно возомнит, что оно достигло победы и покоя единства, оно из каждого сознания должно быть снова изгнано. Но его истинное возвращение в себя самого, т.е. его примирение с собой, выразит понятие духа, ставшего живым и начавшего существовать, так как этому сознанию уже присуще как одному нераздельному сознанию быть двойным сознанием: оно само *есть* устремление взора одного самосознания в другое, и оно само *есть* и то и другое самосознание, и единство обоих есть для него также сущность, но *для себя* оно еще не дано себе как сама эта сущность, еще не дано как единство обоих.

[(α). *Переменчивое сознание.*] – Так как на первых порах оно есть только *непосредственное единство* обоих, но оба для него – не одно и то же, а противоположны, то одно, а именно простое неизменное, для него есть в качестве *сущности*; другое же, сложное переменчивое – как *несущественное.* Оба для него – чуждые друг другу сущности; само оно, будучи сознанием этого противоречия, становится на сторону переменчивого сознания и есть для себя несущественное; но как сознание неизменности пли простой сущности оно должно в то же время стремиться освободить себя от несущественного, т.е. от себя самого. Ибо хотя *для себя* оно, конечно, только переменчивое сознание, а неизменное для него есть нечто чуждое, тем не менее *само оно* есть простое и тем самым неизменное сознание, которое тем самым сознается им как *его* сущность, однако так, что *оно*

само для себя опять-таки не есть эта сущность. Положение, которое оно придает обоим, не может быть поэтому равнодушием их друг к другу, т.е. не может быть равнодушием его самого к неизменному, а оно непосредственно само есть и то и другое, и есть для себя *отношение обоих* как некоторое отношение сущности и несущности, так что эта последняя должна быть снята; но так как для него оба одинаково существенны и противоречивы, то оно есть только противоречивое движение, в котором одна противоположность не находит успокоения в другой, а вновь только порождает себя в ней как противоположность.

Таким образом, здесь имеется налицо борьба с врагом, победа над которым есть скорее поражение, достигнуть одного скорее значит потерять его в его противоположности. Сознание жизни, сознание своего наличного бытия и действования есть только скорбь об этом бытии и действовании, ибо в них оно имеет только сознание своей противоположности как сущности и сознание собственного ничтожества. Возвышаясь, оно переходит отсюда к неизменному. Но само это возвышение есть это сознание; следовательно, возвышение это непосредственно есть сознание противоположного, а именно – себя самого как единичности. Неизменное, вступающее в сознание, именно благодаря этому затрагивается в то же время единичностью и только вместе с ней оно налицо; вместо того чтобы быть уничтоженной в сознании неизменного, единичность в нем постоянно только выступает.

[(β). *Форма неизменного.*] – Но в этом движении сознание испытывает именно *выступление единичности на неизменном, а неизменного – на единичности. Для сознания открывается* единичность *вообще* в неизменной сущности, а вместе с тем открывается и *его* единичность в нем. Ибо истина этого движения есть именно *бытие "одним"* этого двойного сознания. *Это единство открывается ему,* но *прежде всего* само это единство – такое, *в котором еще* господствует *различность обоих.* Поэтому для сознания имеется налицо три способа, каким единичность связана с неизменным: *во-первых,* оно само для себя снова выступает как противоположное неизменной сущности, и оно отброшено назад к началу борьбы, которая остается стихией всего отношения. *Во-вторых,* для него в самом *неизменном содержится единичность,* так что она есть форма неизменного, в которое тем самым переходит весь способ существования. *В-третьих, сознание* находит *себя само* как "это" единичное в неизменном. *Первое* неизменное для него – только *чуждая* сущность, осуждающая единичность; в то время как *второе,* подобно ему самому, есть *форма единичности,* оно, *в-третьих,* становится духом, испытывает радость нахождения в нем себя самого и начинает сознавать, что его единичность примирена со всеобщим.

То, что́ здесь выступает как модус и отношение неизменного, оказалось *опытом,* который раздвоенное самосознание совершает в

своем несчастии. Этот опыт, правда, не есть *одностороннее* движение *самосознания,* ибо оно само есть неизменное сознание, а это последнее, следовательно, есть в то же время и единичное сознание, и движение есть в такой же мере движение неизменного сознания, выступающего в этом движении так же, как и другое; ибо это движение проходит через моменты, сводящиеся к тому, что сперва неизменное противоположено единичному вообще, затем, само будучи единичным, оно противоположено другому единичному и, наконец, составляет с ним "одно". Но это рассмотрение, поскольку оно принадлежит нам, здесь несвоевременно, ибо доселе перед нами возникла лишь неизменность как неизменность сознания, которая вследствие этого не есть истинная неизменность, а еще обремененная противоположностью, еще не *само* неизменное в *себе и для себя*; мы не знаем поэтому, как будет вести себя это последнее. Здесь обнаружилось лишь то, что для сознания, составляющего здесь наш предмет, вышеуказанные определения оказываются присущими неизменному.

По этой причине, следовательно, и неизменное *сознание* в самом своем формообразовании сохраняет характер и основу раздвоенности и для-себя-бытия по отношению к единичному сознанию. Поэтому для последнего вообще является *событием,* что неизменное приобретает форму единичности, подобно тому, как себя единичное сознание лишь *находит* противоположным неизменному, и, следовательно, это отношение у него *от природы.* Хотя, с одной стороны, то обстоятельство, что сознание, наконец, *находит себя* в нем, порождено, как ему кажется, им самим или имеет место потому, что сознание само единично, все же другая сторона этого единства, как ему кажется, принадлежит неизменному и по своему происхождению и постольку, поскольку это единство существует, а противоположность остается в самом этом единстве. На деле благодаря тому, что неизменное приобретает *внешний облик* момент потустороннего не только остался, но еще больше укрепился; ибо если, с одной стороны, благодаря виду, который принимает единичная действительность, неизменное как будто приблизилось к сознанию, то, с другой стороны, оно противостоит отныне сознанию как некое непрозрачное чувственное "*одно*" со всей хрупкостью того, что *действительно*; надежда слиться с ним в одно должна оставаться надеждой, т.е. должна остаться не осуществленной и не претворенной в действительность: ибо между надеждой и осуществлением стоит не что иное, как абсолютная случайность или неподвижное равнодушие, которое содержится в самом приобретении внешнего облика, в том, что обосновывает надежду. Благодаря природе *сущего* "*одного*", благодаря действительности, в которую оно облечено, необходимо получается, что оно исчезло во времени, было в пространстве и вдали и остается просто вдали.

[(γ). *Соединение действительного и самосознания.*] – Если на первых порах голое понятие раздвоенного сознания определяло себя

так, что это сознание стремится к снятию себя как единичного [сознания] и к превращению в неизменное сознание, то теперь определение его стремления состоит в том, что оно, напротив, снимает свое отношение к чистому *не имеющему внешнего облика* неизменному и завязывает только отношение с *неизменным, приобретшим внешний облик*. Ибо бытие "одним" единичного [сознания] с неизменным отныне для сознания есть *сущность* и *предмет*, подобно тому как в понятии существенным предметом было только лишенное внешнего облика абстрактное неизменное; и отношение этой абсолютной раздвоенности понятия есть теперь то отношение, от которого оно должно отвернуться. Но внешнее на первых порах отношение к получившему внешний отлик неизменному как некоторому чуждому действительному оно должно возвысить до абсолютного становления "одним".

Движение, в котором несущественное сознание стремится достигнуть этого бытия "одним", само есть *троякое* движение, сообразно троякому отношению, которое у него будет к своему получившему внешний облик потустороннему: во-первых, как *чистое сознание*, во-вторых, как *единичная сущность*, которая относится к *действительности* как вожделение и труд, и, в-третьих, как *сознание своего для-себя-бытия*. – Посмотрим, в каком виде имеются налицо и как определяются эти три модуса его бытия в этом общем отношении.

[(αα). *Чистое сознание, настроение, благоговение.*] – Итак, прежде всего, если его рассматривать как *чистое сознание*, то, по-видимому, получивший внешний облик неизменный, поскольку он есть для чистого сознания, устанавливается так, как он есть в себе самом и для себя самого. Но как он есть в себе самом и для себя самого – это, как уже упомянуто, еще не возникло. Чтобы он мог быть в сознании, как он есть в себе самом и для себя самого, – это должно было бы, конечно, скорее исходить от него, чем от сознания; иначе он здесь лишь односторонне наличествует через сознание и именно потому – не совершенно и не подлинно, его наличие еще отягощено несовершенством или некоторой противоположностью.

Но хотя, таким образом, у несчастного сознания нет этого наличия, тем не менее это сознание выходит в то же время за пределы чистого мышления, поскольку последнее есть абстрактное, *отвращающее свой взор* от единичности мышление стоицизма и лишь *неспокойное* мышление скептицизма (на деле лишь единичность как бессознательное противоречие и его беспрестанное движение), – оно выходит за пределы того и другого, оно сочетает и удерживает вместе чистое мышление и единичность, но оно еще не возвысилось до того мышления, *для которого* единичность сознания примирена с самим чистым мышлением. Оно, напротив, занимает то среднее место, где абстрактное мышление соприкасается с единичностью сознания как единичностью. Оно само *есть* это соприкасание; оно есть единство чистого мышления и единичности: оно есть для *себя* и эта

мыслящая единичность или чистое мышление, и неизменное по существу само есть для него в качестве единичности. Но *для него* не дано то, что этот его предмет, неизменное, которое имеет для него по существу образ единичности, *есть оно само*, – оно само, которое есть единичность сознания.

Вот почему в этом первом модусе, в котором мы рассматриваем его как *чистое сознание*, оно *относится к своему предмету*, не мысля, а (так как оно само *в себе* есть, правда, чистая мыслящая единичность и его предмет – тоже, но не *само их взаимное отношение* есть *чистое мышление*), оно, так сказать, только устремляется к мышлению (geht... an das Denken hin) и есть *благоговение* (Andacht). Его мышление как благоговение остается диссонирующим перезвоном колоколов или теплыми клубами тумана, музыкальным мышлением, не доходящим до понятия, которое было бы единственным имманентным предметным модусом. Оно, конечно, становится для этого бесконечно чистого внутреннего чувствования его предметом, но столь приблизительно (so eintretend), что он вступает (eintritt) не как постигнутый в понятии предмет, а потому – как нечто чуждое. Благодаря этому здесь налицо внутреннее движение *чистого* настроения, которое *чувствует* себя само, но мучительно чувствует как раздвоение – движение бесконечной *тоски*, которая обладает уверенностью, что ее сущность есть такое чистое настроение, чистое *мышление*, которое *мыслит* себя как *единичность*, что она познается и признается этим предметом именно потому, что он мыслит себя как единичность. Но в то же время эта сущность есть недостижимое *потустороннее*, которое, как только улавливается, ускользает или, лучше сказать, уже ускользнуло. Оно уже ускользнуло, ибо, с одной стороны, оно есть неизменное, которое мыслит себя как единичность, и сознание поэтому непосредственно достигает в нем себя самого, – *себя самого*, но как то, что *противоположно неизменному*; вместо того чтобы уловить сущность, оно только *чувствует* ее и возвращено в себя; лишенное возможности в стремлении достигнуть этого удержать себя как это противоположное, оно, вместо того чтобы уловить сущность, уловило только несущественность. Подобно тому, как, с одной стороны, оно, стремясь достигнуть *себя в сущности*, улавливает только собственную отделенную действительность, так, с другой стороны, оно не может уловить "иное" *как единичное* или как *действительное*. Там, где его ищут, оно не может быть найдено; ибо оно должно быть именно чем-то *потусторонним*, таким, которое не может быть найдено. Если его ищут как единичное, то оно есть не какая-либо *всеобщая*, мысленная *единичность*, не понятие, *а единичное* как предмет, или *нечто действительное*, предмет непосредственной чувственной достоверности, и именно в силу этого лишь такое единичное, которое исчезло. Поэтому сознание может обрести в наличии лишь *могилу* своей жизни. Но так как сама могила есть *действительность*, а природе действительности противоре-

чит предоставление длительного обладания [ею], то и эта наличность гроба есть только стóящая многих усилий борьба, которая должна быть проиграна. Но узнав на опыте, что *гроб* его *действительной* неизменной сущности не обладает *никакой действительностью,* что *исчезнувшая единичность,* раз она исчезла, не есть истинная единичность, оно откажется отыскивать неизменную единичность как *действительную* или держаться за нее как за исчезнувшую, и только благодаря этому оно способно найти единичность как подлинную или как всеобщую.

[(ββ) *Единичная сущность и действительность. Деяния благочестивого сознания.*] – Но прежде всего надо понимать *возвращение настроения в себя само* в том смысле, что настроение в отношении себя обладает *действительностью* как *то, что единично.* Оно есть *чистое настроение,* которое есть *для нас* или *в себе,* себя нашло и насыщено внутри себя, ибо хотя *для него* в его чувстве сущность отделяется от него, тем не менее в себе это чувство есть *чувствование себя,* оно почувствовало предмет своего чистого чувствования, и этот предмет есть оно само; отсюда оно выступает, стало быть, как чувствование себя или как для себя сущее действительное. В этом возвращении в себя для нас обнаружилось его *второе отношение* – отношение вожделения и труда, который путем снятия чужой сущности и пользования ею, а именно в форме самостоятельных вещей, подтверждает сознанию внутреннюю достигнутую им для нас достоверность его самого. Но несчастное сознание *находит* себя только *вожделеющим* и *работающим*; для него еще не очевидно, что в основе того, что оно находит себя таковым, лежит внутренняя достоверность его и что его чувство сущности есть это чувствование себя. Так как оно не обладает этой достоверностью *для себя самого,* его "внутреннее", напротив, остается еще подорванной достоверностью себя самого; подтверждение, которое оно могло бы получить в труде и потреблении, есть поэтому именно такое *подорванное* подтверждение; или, лучше сказать, оно само должно уничтожить в отношении себя это подтверждение, так что оно, конечно, находит в нем *подтверждение,* но только подтверждение того, чтó есть оно для себя, т.е. подтверждение своего раздвоения.

Действительность, на которую направлены вожделение и труд, уже не есть для этого сознания нечто *в себе ничтожное,* подлежащее с его стороны лишь снятию и поглощению, а есть нечто такое, как оно само, – *разорванная действительность,* которая ничтожна в себе лишь с одной стороны, а с другой стороны есть также освященный мир; она есть образ неизменного, ибо последнее сохранило единичность в себе, и так как оно, будучи неизменным, есть всеобщее, то его единичность вообще имеет значение всякой действительности.

Если бы сознание для себя было самостоятельным сознанием, а действительность в себе и для себя была для него ничтожна, то в труде и в потреблении оно дошло бы до чувства своей самостоятельнос-

ти благодаря тому, что оно само было бы тем, что снимало бы действительность. Но так как последняя есть для него образ неизменного, оно не в состоянии снять ее собою. А так как оно все же доходит до уничтожения действительности и до потребления, то совершается для него это по существу благодаря тому, что неизменное само *оставляет* свой образ и *предоставляет* его сознанию для потребления. – Сознание, с своей стороны, *равным образом* выступает тут как то, что действительно, но точно так же внутренне подорванным, и это раздвоение в процессе его труда и потребления проявляется в том, что оно разрывается на *отношение к действительности* или *для-себя-бытие* и на *в-себе-бытие*. Это отношение к действительности есть *процесс изменения* или *действование*, для-себя-бытие, которое принадлежит *единичному* сознанию как таковому. Но здесь оно есть также и *в себе*: эта сторона принадлежит неизменному потустороннему; эта сторона – способности и силы, чужой дар, который неизменное точно так же предоставляет сознанию для употребления.

В своем действовании сознание поэтому прежде всего находится в отношении двух крайностей: как деятельное посюстороннее оно стоит по одну сторону, и ему противостоит пассивная действительность, обе – в соотношении друг с другом, но обе также возвращенные в неизменное и упорствующие в себе. С обеих сторон поэтому друг другу навстречу отделяется только поверхность, которая вступает в игру движения с другой. – Одна крайность – действительность – снимается деятельной крайностью; но действительность с своей стороны может быть снята только потому, что ее неизменная сущность сама снимает ее, отталкивается от себя и оставляет отталкиваемое деятельности. Деятельная сила предстает как *мощь*, в которой растворяется действительность; но поэтому для этого сознания, для которого *в-себе*[-бытие] или сущность есть нечто другое по отношению к нему, эта мощь, в качестве каковой сознание выступает в деятельности, есть потустороннее его самого. Следовательно, вместо того чтобы из своего действования вернуться в себя и утвердиться в себе для себя самого, оно, напротив, рефлектирует это движение действования обратно в другую крайность, которая вследствие этого изображается как совершенно всеобщее, как абсолютная мощь, от которой во все стороны исходит движение и которая есть сущность как разлагающихся крайностей в том виде, в каком они выступали сначала, так и самой смены.

За то, что неизменное сознание *отрекается* от своей формы и *оставляет* ее, а единичное сознание, напротив, воздает *благодарностью*, т.е. *отказывает* себе в удовлетворении сознания своей *самостоятельности* и, слагая с себя, передает сущность действования потустороннему, – благодаря обоим этим моментам *взаимного отказа* от себя обеих частей возникает, конечно, тем самым для сознания его *единство* с неизменным. Но в то же время это единство поражено разделением, опять подорвано внутри себя, и из него опять высту-

пает противоположность всеобщего и единичного. Ибо сознание хотя и отказывается *для видимости* от удовлетворения своего чувствования себя, но добивается *действительного* удовлетворения его, ибо оно *было* вожделением, трудом и потреблением; как сознание *оно хотело, действовало* и *потребляло*. Само его *изъявление благодарности,* в котором оно признает другую крайность сущностью и снимает себя, точно так же есть *его собственное* действование, которое возмещает действование другой крайности и жертвующему собой благодеянию (Wohltat) противопоставляет *равные* деяния (Tun); если названная крайность предоставляет ему свою *поверхность*, сознание *все-таки* выражает благодарность и, отказываясь от своего действования, т.е. от самой своей *сущности,* совершает этим, собственно говоря, большее деяние, чем другая [крайность], которая лишь отталкивает от себя поверхностное. Все движение, следовательно, рефлектируется в *крайность единичности* не только в действительном вожделении, в процессе труда и потреблении, но даже в благодарении, в котором как будто совершается противоположное [этому]. Сознание чувствует себя тут в качестве этого единичного и не обманывается видимостью своего отречения, ибо истина его состоит в том, что от себя оно не отказалось, а произошла лишь двойная рефлексия в обе крайности, и в результате – повторное расщепление на противоположное сознание *неизменного* и на сознание *противостоящего* хотения, совершения, потребления и самого самоотречения, или сознания *для-себя-сущей единичности* вообще.

[(γγ). *Самосознание на пути к разуму.* (*Самоумерщвление*).] – Тем самым наступило *третье отношение* движения этого сознания, выступающее из второго как такое отношение, которое своим хотением и совершением поистине испытало себя в [своей] самостоятельности. В первом отношении оно было только *понятием* действительного сознания или *внутренним настроением,* которое в действовании и потреблении еще не действительно; *второе* отношение есть это претворение в действительность как внешне выраженное действование и потребление; но возвратившись из этого отношения, оно оказывается таким, которое *на опыте* узнает себя действительным и действующим сознанием, или таким, для которого *истинно* то, что оно есть *в себе и для себя*. Но теперь тут найдет враг в наиболее свойственном ему обличии. В борьбе настроения единичное сознание выступает лишь как музыкальный, абстрактный момент; в труде и потреблении как реализации этого лишенного сущности бытия оно может непосредственно забыть о *себе*, и сознательная самобытность в этой действительности подавляется благодарным признанием. Но это подавление поистине есть возвращение сознания в себя само, а именно в себя как в подлинную для него действительность.

Это третье отношение, в котором эта подлинная действительность составляет одну из крайностей, есть *соотношение* ее со всеоб-

щей сущностью как ничтожеством; а движение этого соотношения нам еще нужно рассмотреть.

Что касается прежде всего противоположного отношения сознания, в котором его *реальность* для него *непосредственно* есть "*ничтожное*", то его действительное действование, стало быть, превращается в действование, исходящее от "ничто" (Tun von Nichts), его наслаждение – в чувство его несчастия. Тем самым действование и наслаждение теряют всякое *всеобщее содержание и значение,* – ибо, обладая ими, они обладали бы в-себе-бытием и для-себя-бытием, – и то и другое отступают в единичность, на которую сознание направлено с тем, чтобы снять ее. Себя как "*это*" *действительное единичное* сознание сознает в животных функциях. Последние, вместо того чтобы просто выполняться как нечто, что в себе и для себя ничтожно и не может приобрести важности и существенности для духа, составляют, напротив, предмет серьезных усилий и становятся прямо-таки самым важным делом, поскольку именно в них и обнаруживается враг в своем специфическом обличии. Но так как этот враг, терпя поражение, возрождается, а сознание, поскольку оно сосредоточивает свое внимание на нем, вместо того чтобы освободиться от него, напротив того, всегда пребывает при этом и всегда видит себя осквернённым и так как вместе с тем это содержание, на которое направлены его усилия, есть не существенное, а самое низкое, не всеобщее, а самое единичное, то мы видим только некую ограниченную собой и своим мелким действованием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь скудную личность.

Но и с тем и с другим – с чувством его несчастия и со скудостью его действования – точно так же связывается сознание его единства с неизменным. Ибо попытки непосредственного уничтожения его действительного бытия *опосредствованы* мыслью о неизменном и предпринимаются в этом *соотношении. Опосредствованное* соотношение составляет сущность негативного движения, в котором это сознание направляется против своей единичности, но которое, как *соотношение в себе,* столь же положительно, и произведет это *единство* сознания для него самого.

Это опосредствованное соотношение есть, таким образом, некоторое умозаключение, в котором единичность, которая сначала фиксирует себя в противоположность *в-себе*[-бытия], связана с этим другим крайним термином только через посредство некоторого третьего. Через посредство этого среднего термина крайний термин – неизменное сознание – существует для несущественного сознания, в котором в то же время заключается и то, что оно точно так же существует для названного крайнего термина только через посредство этого среднего термина, и этот средний термин, следовательно, таков, что представляет друг для друга оба крайних термина и состоит обоюдным слугой каждого из них при другом. Этот средний термин сам есть сознательная сущность, ибо он есть действование, которое

опосредствует сознание как таковое; содержание этого действования есть уничтожение, которому сознание подвергает свою единичность.

Итак, в этом среднем термине сознание освобождается от действования и потребления как *своего* действования и потребления; оно отталкивает от себя как от *для-себя-сущей* крайности сущность своей *воли* и сваливает на средний термин, или на слугу, самобытность и свободу решения, а тем самым и *вину* своего действования. Этот посредник, как находящийся в непосредственном отношении с неизменной сущностью, служит своим *советом* в вопросах правды. Поступок, поскольку он есть исполнение чужого решения, со стороны действования или *воли* перестает быть собственным поступком. Но на долю несущественного сознания остается еще *предметная* сторона поступка, а именно *плод* его труда и *потребление*. Их, стало быть, оно точно так же отталкивает от себя и отказывается как от своей воли, так и от своей *действительности*, содержащейся в труде и потреблении; отказывается от нее, *во-первых*, как от достигнутой истины своей *самостоятельности*, обладающей самосознанием, поскольку оно двигается, представляя и произнося нечто совершенно чуждое, лишенное для него смысла; во-вторых, отказывается от нее как от *внешней собственности*, уступая что-то из имущества, приобретенного трудом; в-третьих, отказывается от полученного наслаждения, опять-таки полностью лишая себя его в постах и в умерщвлении плоти.

Благодаря этим моментам отказа от собственного решения, затем от собственности и наслаждения и, наконец, благодаря положительному моменту занятия непонятным делом оно поистине и полностью отнимает у себя сознание внутренней и внешней свободы, [сознание] действительности как своего *для-себя-бытия*; оно уверено, что оно поистине отреклось от своего "*я*" и превратило свое непосредственное самосознание в некоторую *вещь*, в предметное бытие. – Отказ от себя оно могло подтвердить только этим *действительным* пожертвованием; ибо только в последнем исчезает *обман*, который содержится во *внутреннем* признавании благодарности сердцем, образом мысли и устами, в признавании, которое хотя и отклоняет от себя всю силу *для-себя-бытия* и приписывает ее дару свыше, но самим этим отклонением оно сохраняет за собой *внешнюю* самобытность в имуществе, от которого оно не отказывается, *внутреннюю* же – в сознании решения, которое оно само принимает, и в сознании своего определяемого им содержания, которое оно не обменяло на чуждое содержание, бессмысленно наполняющее его.

Но в действительности совёршенном пожертвовании его оставило *в себе* и его *несчастье*, подобно тому как сознание сняло *действование* как свое действование. То обстоятельство, что это оставление совершилось *в себе*, есть, однако, некоторое действование другого крайнего термина заключения, который есть *в-себе-сущая* сущность. Но названное пожертвование несущественного крайнего термина не

было в то же время односторонним действованием, а содержало в себе действование другого [крайнего термина]. Ибо отказ от собственной воли негативен только с одной стороны, по *своему понятию* или *в себе,* но в то же время он положителен, а именно он есть утверждение воли как некоторого "*иного*", и – определенно – воли как чего-то не единичного, а всеобщего. Это положительное значение негативно установленной единичной воли есть для этого сознания воля другого крайнего термина, которая открывается ему – именно потому, что она есть для него "иное", – не сама собой, а благодаря третьему – посреднику, – открывается в виде совета. Поэтому *для него* его воля, конечно, становится всеобщей и *в себе* сущей волей, но *оно само* не есть для себя это "*в себе*"; отказ от своей воли как *единичной* не есть для него, согласно понятию, "положительное" всеобщей воли. Точно так же его отказ от имущества и потребления имеет лишь это же негативное значение, и всеобщее, которое ему благодаря этому открывается, не есть для него его *собственное действование.* Подобно тому как это *единство* предметного и для-себя-бытия, заключающееся в *понятии* действования и поэтому обнаруживающееся сознанию в качестве сущности и *предмета,* – подобно тому как это единство не есть для него понятие его действования, точно так же ему не дано непосредственно и через него самого, что это единство возникает как предмет *для него*; оно предоставляет служителю – посреднику – провозгласить ему ту же даже еще подорванную достоверность, что лишь *в себе* его несчастье есть обратное [себе], т.е. оно есть действование, которое находит себе удовлетворение в своем действовании, или оно есть блаженное наслаждение; что его скудное действование точно так же *в себе* есть обратное, т.е. абсолютное действование; что, согласно понятию, действование только как действование единичного есть вообще действование. Но *для него* самого действование и его действительное действование остается скудным действованием, его наслаждение – скорбью, а снятость их в положительном значении – чем-то *потусторонним.* Но в этом предмете, в котором для него действование и бытие его как "этого" *единичного* сознания есть бытие и действование *в себе,* для него возникло представление *о разуме,* о достоверности сознания, достоверности того, что в своей единичности оно есть абсолютно *в себе* или есть вся реальность.

V. ДОСТОВЕРНОСТЬ И ИСТИНА РАЗУМА

С постигнутой им мыслью, что *единичное* сознание *в себе* есть абсолютная сущность, сознание уходит обратно в само себя. Для несчастного сознания *в-себе-бытие* есть *потустороннее* его самого. Но движение несчастного сознания завершило в нем то, что единичность в ее полном развитии или единичность, которая есть *действительное сознание,* была установлена как *негативное* его самого, т.е. как *предметная* крайность или, иными словами, его для-себя-бытие было исторгнуто из себя и превращено в бытие; здесь для сознания обнаружилось также его *единство* с тем всеобщим, которое для нас (так как снятое единичное есть всеобщее) более уже не оказывается вне его и которое (так как сознание сохраняет себя само в этой своей негативности) в нем как таковом есть его сущность. Его истина есть то, что в умозаключении, где крайние термины выступали абсолютно раздельно, является средним термином, который говорит неизменному сознанию, что единичное отрекалось от себя, а единичному – что неизменное уже не есть для него крайний термин, а примирено с ним. Этот средний термин есть единство, которое непосредственно знает оба [крайних термина] и устанавливает их соотношение, и есть сознание их единства, о котором он говорит сознанию и тем самым себе самому, есть достоверность того, что в нем вся истина.

[1. И д е а л и з м.] – Тем самым, что самосознание есть разум, его доселе негативное отношение к инобытию обращается в положительное отношение. До сих пор для него все дело сводилось к его самостоятельности и свободе, к тому, чтобы спасти и сохранить себя для себя самого за счет мира (der Welt) или своей собственной действительности, которые выступают для него как негативное его сущности. Но в качестве разума, уверенное в самом себе, оно успокоилось в отношении их и может переносить их, ибо оно удостоверилось в самом себе как в реальности, или в том, что вся действительность есть не что иное, как оно; его мышление непосредственно само есть действительность: оно, следовательно, относится к ней как идеализм. Когда он постигает себя таким образом, ему кажется, что мир лишь теперь возник для него; до этого оно не понимает мира, оно вожделеет и обрабатывает его, уходит из него внутрь себя и искореняет его для себя и себя само в качестве сознания – и в качестве сознания мира как сущности, и в качестве сознания его ничтожности. Только тут, после того как потеряна могила его истины, искоренено само искоренение его действительности, и единич-

ность сознания для него есть в себе абсолютная сущность, оно открывает мир как *свой* новый действительный мир, в постоянстве которого оно заинтересовано, как прежде было заинтересовано только в его исчезновении; ибо *устойчивость* мира становится для сознания его собственной *истиной* и его собственным наличием; оно уверено, что на опыте узнает в нем только себя.

Разум есть достоверность сознания, что оно есть вся реальность; так идеализм провозглашает свое понятие. Как сознание, *выступая* в качестве разума, *непосредственно* обладает в себе этой достоверностью, так и *идеализм непосредственно* провозглашает ее[82]: "я есмь я", в том смысле, что "я" есть для меня предмет не так, как в самосознании вообще, и не так, как в свободном самосознании, [т.е.] в первом случае – лишь *пустой* предмет вообще, во втором – лишь предмет, который удаляется от других предметов, еще обладающих значением *рядом* с ним, а так, что "я" есть предмет наделенный сознанием *небытия* какого бы то ни было другого предмета, единственный предмет, вся реальность и все, что имеется налицо. Но самосознание есть вся реальность не только *для себя*, но и *в себе* лишь благодаря тому, что оно становится этой реальностью или, лучше сказать, *выказывает* себя таковой. Оно выказывает себя таким на *том пути*, на котором в диалектическом движении мнения, восприниманя и рассудка инобытие прежде всего исчезает как бытие *в себе*, и на котором затем – в движении через самостоятельность сознания в господстве и рабстве, через мысль о свободе, через скептическое освобождение и борьбу абсолютного освобождения раздвоенного внутри себя сознания – инобытие, поскольку оно есть только *для самосознания*, исчезает и для *него самого*. Одна за другой выступили две стороны – в одной сущность или истинное обладало для сознания определенностью *бытия*, в другой – сущность или истинное обладало определенностью бытия только *для сознания*. Но обе сводились в одну истину: что то, что *есть*, или то, что *в себе*, есть лишь постольку, поскольку оно есть *для* сознания, и что то, что есть *для него*, есть также *в себе*. Сознание, которое есть эта истина, прошло этот путь и забыло о нем, выступая *непосредственно* как разум, или [,иначе говоря,] этот непосредственно выступающий разум выступает лишь как *достоверность* указанной истины. Разум таким образом *заверяет* только, что он – вся реальность, но сам этого не понимает, что названный забытый путь есть понимание этого непосредственно выраженного утверждения. И равным образом тому, кто не прошел этого пути, это утверждение, когда он слышит его в этой чистой форме, непонятно, хотя в конкретном виде он, быть может, сам его высказывает.

Идеализм, который не воспроизводит названного пути, а начинает с этого утверждения, также есть поэтому чистое *заверение*, которое само себя не понимает и не может сделать себя понятным для других. Он провозглашает *непосредственную достоверность*, которой противостоят другие непосредственные достоверности, пропав-

шие, однако, на названном пути. Поэтому *заверения* этих других достоверностей имеют такое же право занимать место *рядом с заверением* первой достоверности. Разум ссылается на *само*сознание каждого сознания: "я есмь я", мой предмет и моя сущность есть "я"; и ни одно сознание не станет оспаривать у него этой истины. Но основывая эту истину на этой ссылке, разум санкционирует истину другой достоверности, а именно: *для меня есть "иное"*; "*иное*", нежели "*я*", есть для меня предмет и сущность, или, будучи для себя предметом и сущностью, *я* таков, только удаляясь от "иного" вообще и выступая *рядом* с ним в качестве некоторой действительности. – Лишь когда разум выступает из этой противоположной достоверности как *рефлексия*, его утверждение о себе выступает не только как достоверность и заверение, но и как *истина*; и не *рядом* с другими, а как *единственная* истина. *Непосредственное выступление* [разума] есть абстракция его *наличности, сущность* и *в-себе-бытие* которой есть абсолютное понятие, т.е. *движение того, чем он стал*. – Сознание по-разному определит свое отношение к инобытию или к своему предмету в зависимости от того, на какой именно ступени осознающего себя мирового духа оно стоит. Какими на каждой ступени мировой дух *непосредственно* находит и определяет себя и свой предмет, или как он есть *для себя*, – это зависит от того, чем он уже *стал* или что́ он уже есть *в себе*.

[2. К а т е г о р и и.] – Разум есть достоверность того, что он есть вся *реальность*. Но это "*в себе*" или эта *реальность* есть еще нечто безусловно всеобщее, чистая *абстракция реальности*. Это первая *положительность*, которая есть *для себя* самосознание *в себе самом*, и поэтому "я" есть только *чистая существенность* сущего или простая *категория*. *Категория*, значение которой прежде состояло в том, что она есть существенность сущего – *неопределенно*: сущего вообще или сущего по отношению к сознанию[83], теперь есть *существенность* или простое *единство* сущего лишь как мыслящей действительности; иначе говоря, категория означает, что самосознание и бытие есть *одна и та же* сущность, *та же* не в сравнении, а сама по себе. Только односторонний, дурной идеализм позволяет этому единству вновь выступать в качестве сознания на одной стороне, а на противоположной некоторое "*в себе*"[84]. – Но эта категория или *простое* единство самосознания и бытия имеет в себе *различие*, ибо ее сущность состоит именно в том, что *в инобытии* или в абсолютном различии она непосредственно равна себе самой. Поэтому различие *есть*, но есть совершенно прозрачно, и как различие, которое в то же время не есть различие. Оно является в виде *множественности* категорий. Так как идеализм провозглашает *простое единство* самосознания всей реальностью и *непосредственно* выдает это единство за сущность, не достигая понятия этого единства как абсолютно негативной сущности – только последней самой присуща негация, определенность или различие, – то еще непонятнее первого [утверждения] второе – будто в категории есть *различия* или *виды*. Это заверение,

точно так же как заверение, что есть какое-то *определенное число* видов категории, есть вообще некоторое новое заверение, которое, однако, в самом себе содержит то, что им нельзя более довольствоваться как заверением. Ибо тем самым, что *различие* берет свое начало в чистом "я", в самом чистом рассудке, установлено, что здесь отказываются от *непосредственности, заверения* и *нахождения* и начинается *приведение к понятию*. Но снова принимать так или иначе множественность категорий за какую-то находку (отправляясь, напр., от суждений) и в таком виде ими довольствоваться, – это на деле выглядит как позор для науки[85], где же еще рассудок был бы в состоянии показать необходимость, если он не в состоянии это сделать по отношению к себе самому, чистой необходимости?

Так как, далее, чистая существенность вещей, как и их различие, принадлежит разуму, то, собственно говоря, более уже вообще не могло бы быть речи *о вещах*, т.е. о чем-то таком, что́ для сознания представляло бы собой только негативное его самого. Ибо если все многочисленные категории суть *виды* чистой категории, то это значит, что она есть еще их *род* или *сущность*, а не противоположна им. Но они суть уже то двусмысленное, которое в то же время само по себе имеет в его *множественности* инобытие *по отношению* к чистой категории. Они на деле ей противоречат этой множественностью, и чистое единство должно снять их в себе, благодаря чему оно конституируется как *негативное единство* различий. Но как *негативное* единство оно исключает из себя в равной мере и *различия* как таковые, и упомянутое первое *непосредственное* чистое единство как таковое и есть *единичность* – новая категория, которая есть исключающее сознание, т.е. сознание того, что для него есть некоторое "*иное*". Единичность есть переход категории из своего понятия к некоторой *внешней* реальности, чистая *схема*, которая в такой же мере есть сознание, в какой она благодаря тому, что она – единичность и исключающее "одно", есть намек на "иное". Но это "*иное*" этой категории – только *другие первые категории*, т.е. *чистая существенность* и *чистое различие*; и в ней, т.е. именно в установленности "иного" или в самом этом "ином", сознание точно так же – оно само. Каждый из этих разных моментов отсылает к другому; но в то же время сознание не приходит в них ни к какому инобытию. Чистая категория отсылает к *видам*, которые переходят в негативную категорию или в единичность; но последняя отсылает назад к видам, она сама есть чистое сознание, которое в каждом из них остается для себя этим ясным единством с собой, но единством, которое точно так же относят к "иному" – исчезнувшему, когда оно есть, и возрожденному, когда оно исчезло.

[3. Познание пустого (субъективного) идеализма.] – Мы видим, что чистое сознание установлено здесь двояким образом: то как неспокойное *блуждание*, проходящее через все его моменты, в коих видит перед собой инобытие, снимающееся в процессе постижения; то, напротив, как *покоящееся единство*, уверенное в своей истине. Для этого единства названное движение есть "*иное*"; а для

этого движения названное покоящееся единство есть "иное"; и сознание и предмет сменяют друг друга в этих взаимных определениях. Сознание, следовательно, есть для себя то блуждающее искание, а его предмет – *чистое "в себе"* и сущность, то оно есть для себя простая категория, а [его] предмет – движение различий. Но сознание как сущность само есть весь этот процесс перехода из себя как простой категории в единичность и предмет и созерцания этого процесса в предмете, снятия предмета как различенного, *присвоения* его себе и провозглашения себя достоверностью того, что оно есть вся реальность – как оно само, так и его предмет.

Его первое провозглашение есть лишь абстрактная пустая фраза, гласящая, что все принадлежит *ему* (sien ist). Ибо лишь достоверность того, что оно есть вся реальность, есть чистая категория. Этот первый познающий себя в предмете разум находит свое выражение в пустом идеализме, который видит разум только таким, как тот есть для себя на первых порах, и который воображает, что, показывая во всяком бытии это чистое "мое" (in allem Sein dies reine Mein) сознания и объявляя вещи ощущениями или представлениями, он показал это *"мое"* [сознание] как завершенную реальность. Он должен быть поэтому в то же время абсолютным эмпиризмом, ибо для *заполнения* этого пустого *"мое"*, т.е. для различия и всего его развития или формирования, его разум нуждается в некотором постороннем толчке[86], в котором-де только и заключается *многообразие* процесса ощущения или представления. Такой идеализм становится поэтому столь же противоречащей себе двусмысленностью, как и скептицизм, с той только разницей, что скептицизм выражает себя негативно, а идеализм – положительно, но он столь же мало согласует свои противоречивые мысли о чистом сознании как всей реальности, а равным образом и о постороннем толчке или чувственном ощущении и представлении как такой же реальности, а бросается из стороны в сторону от одного к другому и впадает в дурную, а именно в чувственную, бесконечность. Так как разум есть вся реальность в значении абстрактного "мое" (Mein), а *"иное"* для него – *равнодушное "постороннее"*, то в этом установлено именно то знание разума об "ином", которое оказалось тем, о чем составлено *мнение* (Meinen), процессом *восприятия* и *рассудком,* постигающим "мнимое" (das Gemeinte) и воспринимаемое. В то же время самим понятием этого идеализма утверждается, что такое знание не есть истинное знание, ибо только единство апперцепции есть истина знания. Чистый разум этого идеализма, следовательно, для того чтобы достигнуть этого *"иного"*, которое для этого разума *существенно,* т.е., следовательно, есть *"в себе"*, но которого этот разум не имеет внутри себя самого, сам возвращается к этому знанию, которое не есть знание истинного; таким образом разум, заведомо зная, что́ делает, добровольно осуждает себя на неистинное знание и не может отказаться от мнения и процесса восприятия, которые для него самого не обладают истиной. Он пребывает в непосредственном противоречии, утверждая нечто двойственное, прямо противополож-

ное, в качестве сущности: *единство апперцепции* и в то же время *вещь*, которая, как бы она ни называлась – *посторонним толчком*, или *эмпирической* сущностью, или *чувственностью*, или *вещью в себе*, – остается в понятии своем тем же "посторонним" упомянутому единству[87].

Этот идеализм впадает в это противоречие, потому что он утверждает в качестве истины *абстрактное понятие* разума; поэтому для него столь же непосредственно возникает реальность как такая, которая, напротив, не есть реальность разума, тогда как разум между тем должен был быть всей реальностью; такой разум остается беспокойным исканием, которое в самом искании объявляет совершенно невозможной удовлетворенность процессом нахождения. – Однако действительный разум не столь непоследователен; будучи лишь *достоверностью* того, что он есть вся реальность, он в этом *понятии* сознает, что как *достоверность*, как "я" он еще не есть поистине реальность. И он движим побуждением поднять свою достоверность до истины и заполнить *пустое* "мое".

А. НАБЛЮДАЮЩИЙ РАЗУМ

Мы видим теперь, что это сознание, для которого *бытие* (das Sein) имеет значение *своего* (des Seinen), хотя и входит опять в мнение и воспринимание, но входит не как в достоверность некоторого лишь "*иного*", а располагая достоверностью того, что оно само – это "иное". Прежде с ним *бывало* лишь так, что оно воспринимало кое-что в вещи и узнавало *на опыте*; теперь оно само делает наблюдения и производит опыт. Мнение и воспринимание, которые раньше устранялись для нас, теперь устраняются сознанием для него самого; разум стремится *знать* истину, найти как понятие то, что́ для мнения и воспринимания есть вещь, т.е. обладать в вещности только сознанием себя самого. Разум теперь проявляет общий *интерес* к миру потому, что он есть достоверность того, что он наличествует в мире, или что наличность – разумна. Он ищет свое "иное", зная, что обладает в нем не чем иным, как самим собой; он ищет только свою собственную бесконечность.

На первых порах только предчувствуя себя в действительности или зная ее лишь как "*свое*" вообще, разум вступает в этом смысле в общее владение гарантированной ему собственностью и на всех высотах и во всех глубинах водружает знак своего суверенитета. Но это поверхностное "*мое*" не есть его конечный интерес; радость этого общего вступления во владение наталкивается в его собственности еще на постороннее "иное", которого нет в само́м абстрактном разуме. Разум предчувствует себя как более глубокую сущность, ибо чистое "я" *есть*, и должен требовать, чтобы само различие, [т.е.] *многообразное бытие*, открылось ему как "*свое*", чтобы оно, это "я", созерцало себя как *действительность* и находило себя в наличии как форма и вещь. Но если бы разум перерыл все внутренности вещей и вскрыл им все жилы, чтобы хлы-

нуть оттуда себе навстречу, он не достиг бы этого счастья, а должен был бы сначала в себе самом найти свое завершение, чтобы потом иметь возможность узнать на опыте свою завершенность.

Сознание *наблюдает*, т.е. разум хочет найти и иметь себя в качестве сущего предмета, как *действительный, чувственно-наличный* модус. Сознание этого процесса наблюдения мнит и говорит, конечно, что оно хочет узнать на опыте *не себя само*, а, напротив, *сущность вещей как вещей*. То обстоятельство, что это сознание мнит и говорит так, объясняется тем, что оно *есть* разум, но разум как таковой еще не есть его предмет. Если бы оно знало *разум* как одинаковую сущность вещей и себя самого и знало также, что разум может наличествовать в специфическом для него виде только в сознании, то оно, напротив, спустилось бы в свою собственную глубину и искало бы его здесь, а не в вещах. Если бы оно нашло его в этой глубине, то оттуда он снова был бы отослан к действительности, чтобы созерцать в ней свое чувственное выражение, но тотчас же по существу истолковало бы его как *понятие*. Разум, как он *непосредственно* выступает в качестве достоверности сознания, что оно есть вся реальность, понимает свою реальность в смысле *непосредственности бытия* и точно так же единство "я" с этой предметной сущностью – в смысле *непосредственного единства*, в котором разум еще не разделил и не соединил снова моменты бытия и "я", или, другими словами, которое разум еще не познал. Поэтому разум как наблюдающее сознание подходит к вещам, придерживаясь того мнения, что он поистине приемлет их как вещи чувственные, противоположные "я", но его действительный образ действия противоречит этому мнению, ибо он *познает* вещи, он превращает их чувственность *в понятия*, т.е. именно в бытие, которое в то же время есть "я", превращает мышление тем самым в сущее мышление, или бытие – в мысленное бытие, и на деле утверждает, что вещи обладают истиной только как понятия. Для этого наблюдающего сознания тут обнаруживается только то, что́ является *вещами*, а для нас – что́ есть *оно само*; но результатом его движения будет то, что оно станет для себя самого тем, что́ оно есть в себе.

Деятельность наблюдающего разума следует рассмотреть в моментах ее движения – как воспринимает разум природу, дух и, наконец, соотношение того и другого в качестве чувственного бытия и как он ищет себя в качестве действительности, обладающей бытием.

а. Наблюдения природы

[1. Наблюдение природы вещей. (α). *Описание.*] – Когда сознание, не дошедшее до мысли, объявляет наблюдение и опыт источником истины, то его слова могут звучать, пожалуй, так, словно оно должно иметь дело только с ощущением вкуса, обонянием, осязанием, слышанием и ви́дением; в усердии, с которым оно рекомендует ощущение вкуса, обоняние и т.д., оно забывает сказать, что на деле оно в такой же мере уже определило для себя по существу предмет этого ощу-

щения, и это определение имеет для него по меньшей мере такое же значение, как и указанные ощущения. И оно сразу же согласится, что для него дело вообще не только в процессе восприятия, и не признает за наблюдение, например, восприятие того, что этот перочинный нож лежит рядом с этой табакеркой. Воспринимаемое должно иметь, по меньшей мере, значение чего-то *всеобщего,* а не *чувственного "этого"*.

Это всеобщее, таким образом, есть вначале лишь то, что *остается равным себе*; его движение есть только однообразное повторение одних и тех же действий. Сознание, поскольку оно находит в предмете только *всеобщность* или *абстрактное "мое"*, должно принять на само *себя* подлинное движение предмета и, не будучи еще рассудочным его пониманием, должно быть по крайней мере памятью о нем, которая выражает всеобщим образом то, что́ в действительности наличествует только как единичное. Это поверхностное извлечение из единичности и столь же поверхностная форма всеобщности, где чувственное только принимается, не становясь в себе самом всеобщем, – это *описание* вещей еще не имеет движения в самом предмете; движение это, напротив, только в самом описании. Предмет, как он описан, потерял поэтому интерес; если описан один, то нужно приняться за другой и не прекращать поисков, дабы описание не исчерпалось. Если дальше не так легко найти новые *целостные* вещи, то нужно вернуться к уже найденным, чтобы делить их дальше, разложить на части и отыскать у них еще новые стороны вещности. Для этого неутомимого, беспокойного инстинкта никогда не может не хватить материала; найти какой-нибудь новый отличный род или тем более какую-нибудь новую планету, которой, хотя она – индивид, свойственна природа всеобщего, – это может выпасть на долю только счастливцам. Но граница того, что *отличается* как слон, дуб, золото, что́ есть *род* и *вид,* переходит через множество ступеней в бесконечное *обособление* хаотически разбросанных животных и растений, горных пород или металлов, земель и т.д., подлежащих обнаружению лишь путем применения силы и искусства. В этом царстве неопределенности всеобщего, где обособление в свою очередь приближается к *раздроблению на отдельные единицы* и опять-таки кое-где полностью доходит до него, открыт неисчерпаемый запас для наблюдения и описания. Но здесь, где перед ним открывается необозримое поле, на границе всеобщего оно может вместо неизмеримого богатства найти, напротив, только предел природы и своих собственных действий; он не может уже знать, не есть ли случайность то, что кажется сущим в себе. То, что носит на себе печать хаотического или незрелого, слабого и из элементарной неопределенности едва развившегося образования, не может претендовать на то, чтобы его хотя бы только описали.

[(β). *Указание признаков.*] – Если этому исканию и описанию кажется, что они имеют дело только с вещами, то мы видим, что фактически они простираются не на *чувственное восприниманию,* а то, по чему вещи *познаются,* для них важнее, чем остальной объем чувственных свойств, без которых сама вещь, правда, не может обойтись, но от которых созна-

ние избавляет себя. Благодаря этому различению *существенного и несущественного* из чувственного рассеяния подымается понятие, и познавание заявляет этим, что для него, по крайней мере, столь же существенно иметь дело *с самим собою,* как и с вещами. В этой двойной существенности оно начинается колебаться, присуще ли и *вещам* то, что́ существенно и необходимо для познавания. С одной стороны, *признаки* призваны к тому, чтобы служить только познаванию – благодаря им оно различает вещи друг от друга; но с другой стороны, познанию подлежит не то, что несущественно в вещах, а то, благодаря чему они сами *вырываются* из всеобщей взаимосвязанности бытия вообще, *отделяются* от "иного" и суть *для себя.* Признаки должны быть не только в существенном соотношении с познаванием, но должны быть также существенными определенностями вещей, и искусственная система должна согласоваться с системой самой природы и должна выражать только ее. Это необходимо вытекает из понятия разума, и его инстинкт (ибо в этом процессе наблюдения разум ведет себя только как инстинкт) достиг и в своих системах того единства, где сами предметы разума именно таковы, что им присуща некоторая существенность или *для-себя-бытие* и они не представляют собой только случай "этого" *мгновенья* или "этого" "*здесь*". Например, отличительные признаки животных устанавливаются по когтям и зубам[88], ибо на деле не только познавание этим *отличает* (unterscheiden) одно животное от другого, но само животное этим *отделяет* (abscheiden) себя: пользуясь этим оружием, оно сохраняет себя *для себя* и обособляет себя от всеобщего. Растение, напротив того, не достигает *для-себя-бытия,* а лишь соприкасается с границей индивидуальности; поэтому оно берется и различается у этой границы, где оно обнаруживает видимость *раздвоения* пола[89]. А то, что стоит на еще более низкой ступени, само уже не может отличить себя от другого, а теряется, переходя в противоположность. *Покоящееся бытие* и *бытие в отношении* вступают друг с другом в коллизию, вещь, стоящая в отношении, есть нечто иное, чем покоящаяся, тогда как индивид, напротив, есть сохранение себя в отношении к другому. Но то, что́ к этому неспособно и что́ *химически* становится другим, чем оно есть *эмпирически,* запутывает познавание и ввергает его в ту же коллизию: держаться ли одной и другой стороны, так как сама вещь не есть нечто, что́ остается равным себе, и эти стороны в ней распадаются.

В таких системах того, что всеобщим образом остается себе равным, последнее имеет то значение, что оно остается себе равным как в познавании, так и в самих вещах. Однако это расширение остающихся *равными определенностей,* из коих каждая спокойно описывает все свое поступательное движение и обретает пространство, чтобы оставить за собой свободу действия, – это расширение в такой же мере по существу переходит в свою противоположность – в хаос этих определенностей; ибо признак, всеобщая определенность, есть единство противоположного – определенного и того, что в себе всеобще; она должна, следовательно, раздвоиться в эту противоположность. Если же теперь, с одной стороны, всеобщее, в котором содержится сущность определенности,

побеждается определенностью, то, с другой стороны, напротив, всеобщее точно так же сохраняет за собою свое господство над определенностью, оттесняет ее к границе, смешивает там ее различия и существенные моменты. Наблюдение, которое тщательно разделяло их и считало, что располагает в них чем-то твердым (etwas Festes zu haben), видит, что один принцип перекрывается другими, что образуются переходы и хаос и что тут связано вместе то, что́ она сперва принимало за совершенно раздельное, и разделено то, что́ оно считало связанным; так что наблюдение, твердо придерживающееся (dies Festhalten) спокойного, остающегося себе равным бытия, должно убедиться, что здесь именно в самых всеобщих своих определениях, в том, каковы, например, существенные признаки животного, растения, оно высмеивается при помощи примеров, которые отнимают у него всякое определение, приводят к молчанию всеобщность, до которой оно поднялось, и сводят его вновь к безмысленному наблюдению и описанию.

[(γ). *Нахождение законов.* (αα) *Понятие и опыт закона.*] – Это наблюдение, ограничивающееся простым или ограничивающее чувственное рассеяние всеобщим, убеждается, следовательно, на своем предмете в *путаности своего принципа*, потому что то, что определено, по природе своей должно потерять себя в противоположном себе; поэтому разум, напротив, должен уйти от *косной* определенности, обладавшей видимостью постоянства, и перейти к наблюдению ее в том виде, в каком она поистине есть, т.е. в *соотношении ее с тем, что ей противоположно*. То, что́ называют существенными признаками, суть *покоящиеся* определенности, которые в том виде, в каком они выражаются и понимаются в качестве *простых* определенностей, не показывают того, что составляет их природу – быть исчезающими моментами движения, принимающего себя обратно в себя. Так как теперь инстинкт разума приходит к тому, чтобы отыскать определенность сообразно с ее природой, состоящей в том, что она по существу не обладает бытием для себя, а переходит в противоположное, то он ищет соответственно *закону* и *понятию* закона, правда, соответственно им как *сущей* действительности, но последняя на деле исчезнет для него, и стороны закона станут чистыми моментами или абстракциями, так что закон выступает в природе понятия, которое уничтожило в себе равнодушное состояние чувственной действительности.

Для наблюдающего сознания *истина закона* состоит в *опыте* как в способе [убедиться], что *чувственное бытие* есть *для сознания*, а не в себе самом и не для себя самого. Но если закон имеет свою истину не в понятии, то он есть нечто случайное, не необходимость, или: на деле он – не закон. Но то обстоятельство, что закон по существу есть в виде понятия, не только не противоречит тому, что он имеется налицо для наблюдения, но скорее в силу этого он обладает необходимым *наличным бытием* и есть для наблюдения. Всеобщее в *смысле разумной всеобщности* всеобще также и в смысле, присущем понятию и состоящем в том, что всеобщее проявляется *для* данного сознания как наличествую-

щее и действительное, или что понятие проявляется в модусе вещности и чувственного бытия, но не теряя вследствие этого своей природы и не опускаясь до косной устойчивости или до равнодушного чередования. То, что́ общезначимо (allgemein gültig), то и имеет всеобщую силу (allgemein geltend); то, что *должно* быть, то и на деле *есть*, а то, что только *должно* быть, но не *есть*, не обладает истиной. Инстинкт разума, с своей стороны, с полным основанием крепко держится за это и не дает ввести себя в заблуждение мысленными вещами, которые только *должны* быть и как *долженствование* должны обладать истиной, хотя бы они уже не встречались ни в каком опыте, – оно столь же мало дает ввести себя в заблуждение гипотезами, как и всякими другими иллюзиями (Unsichtbarkeiten) неиссякающего долженствования, ибо разум есть именно достоверность того, что он обладает реальностью, и то, что́ для сознания не существует в качестве самодовлеющей сущности, т.е. то, что не является, есть для сознания полное ничто.

Правда, для этого сознания, не идущего дальше наблюдения, то обстоятельство, что истина закона по существу есть *реальность*, становится опять *противоположностью* по отношению к понятию и по отношению к всеобщему в себе; иначе говоря, такой закон, как его закон, для сознания не есть какая-то сущность разума; по его мнению, оно получает здесь нечто *чуждое*. Однако оно опровергает это свое мнение действием, в котором оно само понимает свою всеобщность не в том смысле, будто явление закона должно быть показано ему на *всех единичных* чувственных вещах, дабы можно было утверждать истину его. Для того чтобы утверждать, что камни, поднятые с земли и выпущенные из руки, падают, вовсе не требуется, чтобы этот эксперимент был произведен над всеми камнями; быть может, скажут, что это должно быть испробовано по крайней мере на очень большом количестве камней, откуда потом *по аналогии* можно было бы сделать заключение, с наибольшей вероятностью или с полным правом, относительно всех других камней. Однако аналогия не только не дает ни малейшего права, но в силу своей природы так часто опровергает себя, что аналогия, напротив, не позволяет делать никакого заключения о том, что можно заключить по аналогии. *Вероятность*, к которой можно было бы свести результат аналогии, теряет перед *истиной* всякое различие между меньшей и большей вероятностью; как бы ни была она велика, она ничто перед истиной. Но инстинкт разума на деле принимает такие [основанные на вероятности] законы *за истину*; и лишь по отношению к их необходимости, которой он не познает, он прибегает к этому различению и низводит истину самой сути дела до вероятности, дабы обозначить тот несовершенный способ, каким истина имеется налицо для сознания, еще не достигшего проникновения в чистое понятие, ибо всеобщность имеется налицо лишь как *простая непосредственная* всеобщность. Но в то же время в силу этой всеобщности закон обладает для сознания истиной: то, что камень падает, для него истинно потому, что для него камень *тяжел*, т.е. потому, что в тяжести *самой по себе* ка-

мень имеет существенное отношение *к земле*, выражающееся в падении. Сознание, следовательно, в опыте имеет *бытие* закона, но точно так же оно имеет его и как *понятие*, и только в силу *обоих обстоятельств*, вместе взятых, закон для него истинен; закон имеет силу закона потому, что он проявляется в явлении и в то же время в себе самом есть понятие.

[(ββ) *Эксперимент.*] – Так как закон есть *в себе* в то же время понятие, инстинкт разума в этом сознании необходимо, но не зная того, что он этого хочет, сам стремится к тому, чтобы *очистить* закон и его моменты *до понятия*. Он производит опыты над законом. В том виде, в каком закон выступает сначала, он проявляется нечисто, окутанный единичным чувственным бытием, а понятие, составляющее его природу, представляется погруженным в эмпирический материал. В своих опытах инстинкт разума старается найти, что́ воспоследует при тех или иных обстоятельствах. Благодаря этому кажется, будто закон еще больше окунается в чувственное бытие, однако последнее, напротив, теряется в нем. Внутреннее значение этого изыскания состоит в том, что оно находит *чистые условия* закона; а это значит лишь то (хотя бы сознание, которое так выражается, имело в виду сказать этим нечто другое), что закон целиком возводится в форму понятия и всякая связанность *его моментов с определенным бытием* уничтожается. Отрицательное электричество, например, которое сперва объявляется, скажем, электричеством *смолы*, точно так же как положительное – электричеством *стекла*, полностью теряют благодаря опытам это значение и становятся просто *положительным* и *отрицательным* электричеством, из коих каждое уже не принадлежит какому-либо частному виду вещей, и уже нельзя говорить, что одни тела бывают положительно электрические, а другие – отрицательно электрические[90]. Точно так же отношение кислоты и основания и их движение друг по отношению к другу составляет закон, в котором эти противоположности выступают как тела. Однако у этих обособленных вещей нет никакой действительности; сила, которая их расторгает, не может помешать им тотчас же снова вступить в процесс, ибо они суть только это соотношение. На них нельзя указать как на существующие для себя подобно зубу или когтю. То, что их сущность состоит в непосредственном переходе в нейтральный продукт, делает их *бытие* снятым в себе или чем-то всеобщим; и кислота и основание обладают истиной только как то, что *всеобще*. Подобно тому, следовательно, как стекло и смола могут быть электрическими и положительно и отрицательно, так и кислота и основание не связаны как свойства с той или другой *действительностью*, а каждая вещь является кислотой или основанием лишь *относительно*; то, что кажется явным основанием или кислотой, получает в так называемых синсоматиях противоположное значение по отношению к другому. – Результат опытов таким именно образом снимает моменты или одушевления как свойства определенных вещей и освобождает предикаты от их субъектов[91]. Эти предикаты, как они поистине суть, могут быть най-

дены только как всеобщие предикаты; вследствие этой самостоятельности они получают название *материй*, которые суть не тела и не свойства, и, конечно, справедливо избегают называть телом кислород и т.д., положительное и отрицательное электричество, теплоту и пр.[92]

[(γγ). *Материи.*] – *Материя*, напротив того, не есть *сущая вещь*, а есть бытие как *всеобщее* бытие или [бытие] в модусе понятия. Разум, который еще остается инстинктом, проводит это правильное различие, хотя не сознает того, что, испытывая закон на всяком чувственном бытии, он именно этим снимает лишь чувственное бытие закона, и что, когда он постигает его моменты как *материи*, существенность их стала для него "всеобщим" и провозглашена в этом выражении как некое нечувственное чувственное, как бестелесное и все же предметное бытие.

Посмотрим теперь, какой оборот для инстинкта разума принимает его результат и в какой новой форме выступает, таким образом, его наблюдение. В качестве истины этого экспериментирующего сознания мы видим чистый закон, который освобождается от чувственного бытия, мы видим его как *понятие*, которое, будучи налицо в чувственном бытии, но двигаясь в нем самостоятельно и независимо, погружено в него свободно от него и есть *простое* понятие. То, что поистине есть *результат* и *сущность*, само выступает теперь для этого сознания, но выступает как *предмет*, и притом (так как он именно для этого сознания не есть *результат* и не стоит ни в каком соотношении с предшествующим движением) как *особый вид* предмета, а отношение этого сознания к последнему выступает как некоторый иной [вид] наблюдения.

[2. Наблюдение органического. (α) *Общее определение органического.*] – Такой предмет, в котором процесс происходит в простоте понятия, есть *органическое*. Оно есть та абсолютная текучесть, в коей растворена определенность, благодаря которой оно было бы только *для другого*. Если неорганическая вещь имеет своей сущностью определенность и в силу этого только вместе с некоторой другой вещью составляет полноту моментов понятия и потому пропадает, вступая в движение, – то, напротив, в органической сущности все определенности, благодаря которым она открыта для другого, подчинены органическому простому единству; ни одна определенность не выступает как существенная определенность, которая свободно относилась бы к другому, и поэтому органическое сохраняет себя в самом своем отношении.

[(αα) *Органическое и стихийное.*] – Те *стороны закона*, на наблюдение которых здесь направляется инстинкт разума, суть прежде всего, как вытекает из этого определения, *органическая* природа и *неорганическая* в их соотношении друг с другом. Последняя для органической природы есть именно противоположная ее *простому понятию* свобода *предоставленных самим себе* определенностей, в коих *в то же время растворена* индивидуальная природа и из непрерывности коих *в то же время* она обособляется и есть *для себя*. Воздух, вода, земля, зоны и климат суть такие общие стихии, которые составляют неопределенную простую сущность индивидуальностей и в которых последние в то же

время рефлектированы в себя. Ни индивидуальность не есть просто в себе и для себя, ни стихийное; в самостоятельной свободе, в которой они для наблюдения выступают друг по отношению к другу, они относятся вместе с тем как *существенные соотношения*, но так, что самостоятельность того и другого и равнодушие друг к другу есть то, что господствует, и только частично переходит в абстракцию. Здесь, следовательно, закон имеется налицо как соотношение некоторой стихии с образованием органического, которому, с одной стороны, противостоит стихийное бытие и которое, с другой стороны, воспроизводит это бытие в своей органической рефлексии. Однако такие *законы*, что, мол, животные, принадлежащие к воздушной стихии, обладают свойствами птиц, а принадлежащие к водной стихии, обладают свойствами рыб, что северные животные покрыты густой шерстью и т.д., сразу обнаруживают бедность, которая не соответствует многообразию органического мира. Помимо того, что органическая свобода умеет вновь отнять у этих определений их формы и на каждом шагу необходимо дает [примеры] исключения из таких законов или правил, как бы их ни называли, – помимо всего этого, даже в тех [случаях], которые подходят под эти правила, это остается столь поверхностным определением, что и выражение их необходимости не может быть иным и не выводит закон за пределы *"большого влияния"*[93]; при этом не известно, что́, собственно, относится к этому влиянию и что́ не относится. Такого рода соотношения органического со стихийным действительно не следует поэтому называть *законами*, ибо, с одной стороны, как упомянуто, такое соотношение по содержанию своему далеко не исчерпывает объема органического, а с другой стороны, и моменты самого соотношения остаются равнодушными друг к другу и не выражают никакой необходимости. В понятии кислоты заключается *понятие* основания, как в понятии положительного электричества – отрицательное; но сколько бы ни *встречалось* сочетание густой шерсти с севером, или строения рыб – с водой, строения птиц – с воздухом, в понятии севера не содержится понятия густой шерсти, в понятии моря – понятия строения рыб, в понятии воздуха – понятия строения птиц. В силу этой свободы обеих сторон по отношению друг к другу *бывают* животные и на суше, обладающие существенными характерными чертами птицы, рыбы и т.д. Так как необходимость нельзя понять как внутреннюю необходимость сущности, она перестает также обладать чувственным наличным бытием и ее нельзя уже наблюдать в действительности – она *вышла* за ее пределы. Таким образом, не находясь в самой реальной сущности, необходимость есть то, что называется телеологическим соотношением – соотношением, *внешним* к соотносимому и представляющим собой поэтому скорее противоположность закону[94]. Оно есть мысль, целиком освобожденная от необходимой природы, мысль, которая покидает ее и для себя движется за ее пределами.

[(ββ) *Телеология и инстинкт разума.*] – Если только что упомянутое нами соотношение органического со стихийной природой не выра-

жает сущности органического, то, напротив того, в *понятии цели* эта сущность содержится. Правда, для этого наблюдающего сознания понятие это не есть собственная *сущность* органического, оно оказывается для него вне этого последнего и в таком случае составляет лишь упомянутое внешнее, *телеологическое* соотношение[95]. Однако, согласно ранее приведенному определению органического, оно на деле есть сама реальная цель, ибо, *сохраняя себя само* в соотношении с другим, оно есть именно та природная сущность, в которой природа рефлектируется в понятие, и [есть] разрозненные моменты необходимости, моменты причины и действия, активного и пассивного, соединенные в одно, – так что здесь нечто выступает не только как *результат* необходимости, но, так как оно ушло обратно в себя, то конечное или результат в такой же мере есть *первое*, с чего начинается движение, и собственная *цель*, претворяемая им в действительность. Органическое не порождает чего-либо, а лишь *сохраняет себя*; иначе говоря, то, что порождается, в такой же мере уже имеется налицо, как и порождается.

Уясним себе ближе это определение, как оно есть в себе и как оно есть для инстинкта разума, чтобы посмотреть, как этот инстинкт находит в нем себя, но не узнает себя в том, что им найдено. Итак, понятие цели, до которого поднимается наблюдающий разум, поскольку это – его *сознательное понятие*, точно так же имеется налицо и как нечто *действительное* и составляет не только *внешнее отношение* последнего, но и его *сущность*. Это действительное, которое само есть некоторая цель, находится в целесообразном отношении с другим, т.е. его отношение есть случайное отношение, *в зависимости от того, что́ есть непосредственно то и другое*; то и другое непосредственно – самостоятельны и равнодушны друг к другу. Но сущность их отношения другая, чем та, которую они как будто составляют, и их действование имеет иной смысл, чем тот, который оно *непосредственно* имеет для чувственного воспринимания; необходимость скрыта в том, что совершается, и обнаруживается только *в конце*, но так, что именно этот конец и обнаруживает, что она была и началом (das Erste). Но конец обнаруживает этот приоритет самого себя в том, что благодаря изменению, произведенному действованием, ничего иного не происходит, кроме того, что уже было. Или если начать с начала, то оно в конце своем или в результате своего действования приходит лишь обратно к себе самому; и именно благодаря этому оно оказывается чем-то таким, что имеет своим концом *себя само*, следовательно, как начало оно уже вернулось к себе, или: оно есть в *себе и для себя самого*. Следовательно, то, чего органическое достигает благодаря движению своего действования, есть *оно само*; и то, что оно достигает только себя самого, и есть его *чувствование себя*. Правда, тем самым имеется налицо различие между тем, что́ *оно есть*, и тем, *чего оно ищет*, но это только *видимость различия*, и благодаря этому оно само по себе есть понятие.

Но точно так же обстоит дело с *самосознанием* – оно различает себя от себя таким способом, при котором в то же время не обнаруживается

различия. Поэтому в наблюдении органической природы оно находит только эту сущность, оно находит себя как некоторую вещь, *как некоторую жизнь*, но между тем, что́ есть оно само, и тем, что́ оно нашло, оно проводит еще различие, которое однако не есть различие. Подобно тому как инстинкт животного разыскивает и потребляет пищу, но этим ничего не извлекает, кроме себя, так и инстинкт разума в своем искании находит только самый разум. Животное кончает чувствованием себя. Инстинкт разума, напротив того, есть в то же время самосознание; но так как он – только инстинкт, он теряет значение рядом с сознанием и имеет в нем свою противоположность. Поэтому его удовлетворение раздвоено этой противоположностью, он находит, конечно, себя самого, т.е. *цель*, и точно так же находит эту цель как *вещь*. Но цель, во-первых, оказывается для него *вне вещи*, которая представляется целью. Во-вторых, эта цель как цель в то же время *предметна*, поэтому она оказывается также не внутри себя как сознание, а в некотором другом рассудке.

Если присмотреться ближе, то в понятии вещи точно так же содержится определение, что *она в самой себе есть цель*. А именно, она сохраняет *себя*; это значит, что по своей природе она в одно и то же время скрывает необходимость и проявляет ее в форме *случайного* соотношения; ибо свобода вещи или ее *для-себя-бытие* именно в том и состоит, что к своей необходимости она относится как нечто равнодушное; она, следовательно, себе самой представляется как такая вещь, понятие которой оказывается вне ее бытия. Точно так же разуму необходимо созерцать свое собственное понятие оказавшимся вне его, следовательно, как *вещь*, как такую вещь, по отношению к которой он *равнодушен* и которая, следовательно, *равнодушна* к нему и к своему понятию. В качестве инстинкта он остается также внутри этого *бытия* или *равнодушия*, и вещь, выражающая понятие, остается для него чем-то иным, нежели это понятие, а понятие – чем-то иным, нежели вещь. Таким образом, для него органическая вещь есть *цель* в самой себе лишь в том смысле, что необходимость, которая проявляется в ее действовании как скрытая необходимость (так как то, что действует в ней, ведет себя как равнодушное для-себя-сущее), оказывается вне самого органического. – Но так как органическое как цель в себе самом не может вести себя иначе как таковое, то и то обстоятельство, что оно в самом себе есть цель, выступает в явлении и чувственно наличествует и в таком виде наблюдается. Органическое выказывает себя как нечто, что само себя *сохраняет* и что в себе *возвращается* и *возратилось*. Но в этом бытии это наблюдающее сознание не узнает понятия цели, другими словами, не узнает того, что понятие цели существует не где-либо в рассудке, а именно здесь, и есть в качестве некоторой вещи. Между понятием цели и для-себя-бытием и самосохранением оно проводит различие, которое не есть различие. Оно не видит, что это не есть различие; действование, которое является случайным и равнодушным к тому, что́ благодаря ему осуществляется, и единство, все же связывающее то и другое, – это действование и эта цель для него распадаются.

[(γγ). *Самостоятельность органического, его внешнее и внутреннее.*] – То, что́ в этом аспекте присуще самому органическому, есть действование, находящееся посредине между его началом и концом, поскольку это действование носит характер единичности. Поскольку же действование обладает характером всеобщности и то, что́ действует, приравнено к тому, что́ порождается благодаря этому, целесообразное действование как таковое не могло бы быть присуще органическому. Названное единичное действование, которое есть только средство, в силу своей единичности подходит под определение необходимости всецело единичной или случайной. Действия органического, направленные на сохранение его самого как индивида или его как рода, со стороны этого непосредственного содержания целиком находятся поэтому вне закона, ибо всеобщее и понятие не относятся к этому содержанию. Его действование было бы, следовательно, пустыми действиями, лишенными внутреннего содержания; они не были бы даже действиями машины, ибо у машины есть какая-то цель и ее действия благодаря этому имеют определенное содержание. Покинутые таким образом всеобщим, они были бы лишь деятельностью чего-то сущего как *сущего*, т.е. деятельностью, которая в то же время не рефлектирует в себя, подобно действию какой-нибудь кислоты или основания; это были бы действия, которые не могли бы отделиться от своего непосредственного наличного бытия и не могли бы отказаться от этого бытия, пропадающего в соотношении со своей противоположностью, и в то же время сохранить себя. Бытие же, действия которого и рассматриваются здесь, установлено как некоторая вещь, *сохраняющаяся* в своем соотношении со своей противоположностью; *деятельность* как таковая есть не что иное, как чистая, лишенная сущности форма для-себя-бытия вещи, и субстанция деятельности, которая есть не одно лишь определенное бытие, а есть всеобщее, *цель* деятельности, не находится вне ее; она сама по себе есть деятельность, которая возвращается в себя, а не направляется обратно в себя чем-нибудь посторонним.

Но это единство всеобщности и деятельности не существует для *наблюдающего* сознания потому, что названное единство есть по существу внутреннее движение органического и может быть постигнуто только как понятие; но наблюдение ищет моментов в форме *бытия* и *постоянства* и так как органическое целое по существу состоит в том, что этих моментов в нем таким именно образом нет и их таким именно образом нельзя найти в нем, то сознание, согласно своей точке зрения, превращает противоположность в такую, которая соответствует этой точке зрения.

Таким способом для сознания возникает органическая сущность как соотношение двух *сущих* и *постоянных* моментов – некоторой противоположности, обе части которой, следовательно, с одной стороны, кажутся ему данными в наблюдении, а с другой стороны, по своему содержанию, выражают противоположность между *понятием* органической *цели* и *действительностью*. Но так как понятие как таковое при

этом исключено, то названная сущность возникает способом темным и поверхностным, при котором мысль низведена до уровня представления. Таким образом, мы видим, что под *внутренним* приблизительно подразумевается понятие цели, а под *внешним* – действительность; и их соотношением порождается закон, гласящий, *что внешнее есть выражение внутреннего.*

Если ближе присмотреться к этому внутреннему вместе с тем, что ему противоположно, и к их взаимному отношению, то окажется, во-первых, что обе стороны закона уже не звучат так, как в прежних законах, где они являлись самостоятельными *вещами*, каждая сторона – как некоторое особенное тело, а, во-вторых, не говорят они и о том, что всеобщее должно иметь свое существование где-то еще *вне сущего.* Наоборот, органическая сущность вообще прямо положена в основу как содержание внутреннего и внешнего, и для обеих сторон эта сущность – одна и та же; противоположность поэтому остается лишь чисто формальной противоположностью, реальные стороны которой имеют своей сущностью одно и то же *"в себе"*, но в то же время, так как внутреннее и внешнее суть также противоположная реальность и для наблюдения они выступают как различное *бытие*, то наблюдению кажется, будто каждое из них имеет особенное содержание. Но это особенное содержание, поскольку оно есть одна и та же субстанция или органическое единство, на деле может быть только разной формой их; наблюдающее сознание намекает на это тем, что внешнее есть только *выражение* внутреннего. – Такие же определения отношения мы видели в понятии цели, а именно равнодушную самостоятельность разных моментов и в ней – их единство, в котором они исчезают.

[(β) *Облик органического.* (αα) *Органические свойства и системы.*] – Посмотрим теперь, какой *облик* имеют внутреннее и внешнее в своем бытии. Внутреннее как таковое должно в такой же мере обладать внешним бытием и обликом, как и внешнее как таковое, ибо оно есть предмет, или: оно само установлено как сущее и как наличествующее для наблюдения.

Органическая субстанция, будучи *внутренней*, есть *простая* душа, чистое *понятие цели* или *всеобщее*, которое в своем делении остается точно так же всеобщей текучестью и поэтому в своем *бытии* является *действованием* или *движением исчезающей* действительности, тогда как, напротив того, *внешнее*, будучи противоположно названному сущему внутреннему, состоит в *покоящемся бытии* органического. Закон как соотношение названного внутреннего с этим внешним выражает, следовательно, свое содержание то в изображении общих *моментов* или простых *существенностей*, то в изображении претворенной в действительность существенности или *форм*. Указанные первые простые органические *свойства* – назовем их так – суть *чувствительность, раздражимость* и *воспроизведение*[96]. Эти свойства, по крайней мере первые два, относятся, правда, как будто не к организму вообще, а только к животному организму. И действительно, растительный организм вы-

ражает лишь простое понятие организма, которое *не развивает* своих моментов; поэтому относительно этих моментов, поскольку они должны быть доступны наблюдению, мы должны придерживаться того понятия организма, которое представляет их развитое наличное бытие.

Что же касается самих этих свойств, то они вытекают непосредственно из понятия самоцели. Ибо *чувстительность* выражает вообще простое понятие органической рефлексии в себя или общую текучесть этого понятия; *раздражимость* же выражает органическую эластичность – способность реагировать одновременно с рефлектированием – и претворение в действительность, противоположное первому покоящемуся *внутри-себя-бытию*, претворение, в котором названное абстрактное для-себя-бытие есть бытие *для другого*. *Воспроизведение* же есть действие этого рефлектированного в себя организма *в целом*, есть деятельность организма в качестве цели в себе или в качестве *рода*, когда индивид, следовательно, отталкивает себя от себя самого, снова производит или свои органические части или целый индивид. Понимаемое в смысле *самосохранения вообще*, воспроизведение выражает формальное понятие органического или чувствительность; но, собственно говоря, оно есть реальное органическое понятие или *целое*, которое возвращается в себя либо в качествце индивида через порождение отдельных частей себя самого, либо в качестве рода через порождение индивидов.

Другое значение этих органических элементов, а именно их значение в качестве *внешнего*, есть способ обретения ими *наружного вида*, благодаря которому они имеются налицо *как действительные*, но в то же время и как *общие* части или органические *системы*, – чувствительность, скажем, в виде нервной системы, раздражимость – в виде мускульной системы, воспроизведение – в виде внутренних органов сохранения индивида и рода.

Специфические законы органического касаются поэтому отношения органических моментов в их двойном значении: в одном случае они – *часть* органического *формообразования*, а в другом – *всеобщая текучая* определенность, которая проникает все названные системы. Следовательно, в выражении такого закона определенная *чувствительность* как момент организма *в целом* получала бы, например, свое выражение в определенно образовавшейся нервной системе или она была бы связана также с определенным *воспроизведением* органических частей индивида или размножением целого и т.д. – Обе стороны такого закона могут быть *наблюдаемы*. *Внешнее*, по понятию своему, есть *бытие для другого*; чувствительность имеет, например, в своей *системе* свой непосредственно претворенный в действительность модус; а как *общее свойство* она в своих *внешних проявлениях* точно так же есть нечто предметное. Та сторона, которая называется *"внутренним"*, имеет свою *собственную внешнюю* сторону, которая отлична от того, что в целом называется *внешним*.

Итак, хотя наблюдению, конечно, доступны обе стороны органического закона, но не [доступны] законы соотношения их; и наблюдения

не достаточно не потому, что оно *как наблюдение* слишком близоруко и что ему следовало бы пользоваться не эмпирическими приемами, а исходить из идей (ибо такие законы, если бы они были чем-то реальным, должны были бы действительно иметь место и, следовательно, подлежали бы наблюдению), а потому, что мысль о такого рода законах, как оказывается, не содержит в себе истины.

[(ββ). *Моменты внутреннего в их взаимном отношении.*] – Законом оказалось отношение, которое состоит в том, что всеобщее органическое *свойство* может становиться вещью в органической *системе* и иметь в ней свой оформленный отпечаток, так что то и другое были бы одной и той же сущностью, имеющейся налицо в одном случае в качестве всеобщего момента, а в другом – в качестве вещи. Но, помимо того, и сторона внутреннего для себя есть отношение многих сторон, и потому прежде всего напрашивается мысль о законе как соотношении общих органических деятельностей или свойств.

Возможен ли такой закон, это должно быть решено, исходя из природы такого свойства. Но последнее, как общая текучесть, с одной стороны, не есть нечто, что подобно вещи ограничено и содержится в различии некоторого наличного бытия, которое должно было бы составлять его форму, – чувствительность же выходит за пределы нервной системы и пронизывает все другие системы организма; с другой стороны, это свойство есть всеобщий *момент*, который по существу неразделен и неотделим от реакции или раздражимости и воспроизведения. Ибо как рефлексия в себя оно просто заключает в себе реакцию. Только рефлектированность в себя есть пассивность или мертвое бытие, нечувствительность, точно так же, как действие, чтó то же самое, что реакция, без рефлектированности в себя не есть раздражимость. Рефлексия в действии или реакции и действие или реакция в рефлексии есть именно то, единство чего составляет органическое, – единство, которое равнозначно органическому воспроизведению. Из этого следует, что во всяком модусе действительности должна иметься налицо та же *величина* чувствительности, что и раздражимости – так как мы в первую очередь рассматриваем взаимное отношение чувствительности и раздражимости, – и что органическое явление может быть понято и определено, или, если угодно, объяснено, в такой же мере со стороны чувствительности, как и со стороны раздражимости. То, что один считает, скажем, высокой степенью чувствительности, другой с таким же успехом может рассматривать как высокую степень раздражимости – и раздражимость *той же степени*. Если их назвать *факторами*[97] и если это слово не должно оставаться пустым, то именно этим выражено, что они суть *моменты* понятия, следовательно, в реальном предмете, сущность коего это понятие составляет, эти моменты одинаково имеются, и если он, с одной стороны, определяется как очень чувствительный, то точно так же, с другой стороны, его можно назвать в такой же мере раздражимым.

Если между ними проводят различие, как это необходимо, то они различны по понятию, и их противоположность – *качественная*. Но ко-

гда, помимо этого истинного различия, между ними еще устанавливается разница со стороны их бытия и для представления того, как они могли бы быть сторонами закона, то они проявляются в *количественном* разнообразии. Их специфическая качественная противоположность, следовательно, входит в *величину*, и возникают законы такого рода, как, например, то, что чувствительность и раздражимость находятся в обратном отношении своих величин, так что насколько одна возрастает, настолько же другая убывает[98]; или лучше еще, если самое величину отнести к содержанию, – что величина чего-либо возрастает настолько, насколько его малость убывает. – Но если этому закону сообщается определенное содержание, скажем, что величина дыры *возрастает* по мере того, как *убывает* то, что ее заполняло, то это обратное отношение точно так же может быть превращено в прямое и выражено так, что величина дыры *возрастает* в прямом отношении к количеству отнимаемого – это *тавтологическое* положение, которое – будет ли оно выражено как прямое или как обратное отношение – в своем специфическом выражении означает лишь то, что некоторая величина настолько возрастает, насколько эта величина возрастает. Подобно тому, как дыра и то, что заполняет ее и отнимается, качественно противоположны, но реальное [содержание] их и определенная величина его в том и другом одна и та же, и равным образом прирост величины и убыль малости одно и то же, а их лишенное смысла противопоставление сводится к тавтологии, – точно так же и органические моменты одинаково нераздельны в своей реальности и в своей величине, которая есть величина этой реальности; один убывает только вместе с другим и возрастает только вместе с ним, ибо один имеет смысл просто лишь постольку, поскольку имеется налицо другой; или, лучше сказать, безразлично: рассматривать органическое явление как раздражимость или как чувствительность, будет ли речь идти о них вообще или об их величине. Таким образом, безразлично, говорится ли о расширении дыры как об увеличении ее как пустоты или как об увеличении изымаемого заполнения. Или какое-нибудь число, например *три*, остается равной величины, возьму ли я его в качестве положительного или отрицательного; и если я увеличу три до четырех, то четырьмя станет как положительное число, так и отрицательное; – подобно тому как южный полюс магнита обладает ровно той же силой, что и его северный полюс, или положительное электричество или кислота совершенно так же сильны, как отрицательное по отношению к нему электричество, или как основание, на которое воздействует кислота. – Органическое *наличное бытие* и есть такая же величина, как эта тройка или как магнит и т.д.; оно есть то, что увеличивается и уменьшается, и если оно увеличивается, то увеличиваются *оба* фактора его, точно так же, как *оба* полюса магнита или как оба [вида] электричества возрастают, когда магнит и т.д. усиливаются. – Под то же понятие пустого противопоставления подпадает и то, что оба [фактора] столь же мало различаются по своей *интенсивности* и *экстенсивности*, одно не может убывать в экстенсивности и, на-

против, прибывать в интенсивности, тогда как другое, наоборот, должно было бы уменьшать свою интенсивность и, напротив, увеличивать экстенсивность; реальная интенсивность просто столь же велика, как и экстенсивность, и наоборот.

Как видно, при этом законоустановлении получается собственно так, что сперва раздражимость и чувствительность составляют определенную органическую противоположность; но это содержание теряется, и эта противоположность превращается в формальную противоположность возрастания и убывания величин или разной интенсивности и экстенсивности – противоположность, которой далее уже не касается природа чувствительности и раздражимости и которая ее больше не выражает. Поэтому такая пустая игра в законоустановление не связана с органическими моментами, а ею можно заниматься везде применительно ко всему, и вообще она покоится на незнакомстве с логической природой этих противоположностей.

Наконец, если вместо чувствительности и раздражимости устанавливают связь той или другой с воспроизведением, то отпадает всякий повод к этому законоустановлению; ибо воспроизведение не находится в отношении противоположности с названными моментами, как они находятся по отношению друг к другу; и так как это законоустановление покоится на такой противоположности, то здесь отпадает даже видимость того, что оно имеет место.

Только что рассмотренное законоустановление содержит различия организма в их значении моментов его *понятия* и, собственно говоря, должно было бы быть априорным законоустановлением. Но в нем самом по существу заключена та мысль, что они имеют значение *налично данного*, и наблюдающему только сознанию остается лишь держаться их наличного бытия. В органической действительности необходимо имеется такая противоположность, какую выражает ее понятие и которую можно определить как раздражимость и чувствительность, подобно тому как обе они в свою очередь кажутся отличными от воспроизведения. – *Внешнее проявление*, в котором здесь рассматриваются моменты органического понятия, есть *собственное непосредственное* внешнее проявление внутреннего, а не то *внешнее*, которое есть внешнее в целом и форма и в соотношении с которым должно быть ниже рассмотрено внутреннее.

Но если противоположность моментов постигается в том виде, в каком она существует в наличном бытии, то чувствительность, раздражимость, воспроизведение *низводятся* до обыкновенных *свойств*, которые по отношению друг к другу суть столь же равнодушные всеобщности, как удельный вес, цвет, твердость и т.д. В этом смысле можно, конечно, наблюдать, что одно органическое [существо] обладает большей чувствительностью или раздражимостью или большей воспроизводительной силой, чем другое, точно так же, как и то, что чувствительность и т.д. одного по *роду* своему разнится от чувствительности и т.д. другого, что одно относится к определенным раздражениям иначе, чем

другое, подобно тому как лошадь иначе относится к овсу, чем к сену, а собака в свою очередь – иначе, чем лошадь, к тому и другому и т.д. – все это можно наблюдать точно так же, как то, что одно тело тверже другого и т.д. – Однако эти чувственные свойства – твердость, цвет и т.д., равно как и явления воспроимчивости к овсу, раздражимости от тяжести груза или рождаемости детенышей по количеству и видам, будучи соотносимы и сравниваемы друг с другом, по существу противоречат какой-либо закономерности. Ибо определенность их *чувственного бытия* состоит именно в том, что они существуют совершенно равнодушно друг к другу и в большей мере выражают не связанную понятием свободу природы, чем единство некоторого соотношения, в большей мере ее неразумные скачки то в одну, то в другую сторону на шкале случайных [отношений] величин между моментами понятия, чем сами эти моменты.

[γγ *Соотношение сторон внутреннего и внешнего.*] – Закон в собственном смысле, выражающий истинное *внешнее* как отпечаток *внутреннего*, могла бы дать лишь *другая* сторона, с которой простые моменты органического понятия сравниваются с моментами *формообразования*. – Так как, далее, названные простые моменты суть всепроникающие текучие свойства, то у них нет в органической вещи особого реального выражения, наподобие того, что называется отдельной системой формообразования. Другими словами, если абстрактная идея организма подлинно выражена в названных трех моментах лишь потому, что́ они суть не нечто неподвижное, а только моменты понятия и движения, то, напротив, организм как формообразование не охватывается тремя такими определенными системами, как их разлагает анатомия. Поскольку такие системы должны быть найдены в их действительности и благодаря этому нахождению узаконены, необходимо также напомнить, что анатомия показывает не только три подобного рода системы, но еще много других. – Затем независимо от этого чувствительная *система* должна вообще означать нечто совершенно иное, чем то, что называется *нервной системой*, так же как раздражимая *система* – нечто иное, чем *мышечная система*, воспроизводительная *система* – нечто иное, чем *внутренние органы* воспроизведения[99]. В системах *формообразования* как такового организм охватывается с абстрактной стороны мертвого существования; его моменты, воспринятые таким именно образом, принадлежат анатомии и трупу, а не познанию и живому организму. В качестве таких частей они, напротив, перестали *быть*, ибо они перестают быть процессами. Так как *бытие* организма по существу есть всеобщность или рефлексия в себя самого, то *бытие* организма в целом, как и его моменты, не могут состоять в анатомической системе; действительное выражение и внешние проявления их скорее имеются налицо только в качестве движения, которое проходит через различные части формообразования и в котором то, что выхватывается и закрепляется в качестве отдельной системы, по существу выступает как текучий момент, так что не на-

званная действительность в том виде, в каком ее находит анатомия, должна считаться реальностью последней, а только эта действительность как процесс, в котором только и имеют смысл анатомические части.

Таким образом, получается, что моменты органического *внутреннего*, взятые сами по себе, не способны составить сторон закона бытия, так как, будучи выражены в таком законе о наличном бытии, эти стороны отличаются друг от друга, и нельзя было бы любую из них одинаково назвать вместо другой; точно так же они, будучи установлены по одну сторону, не имеют своей реализации в другой в какой-либо устойчивой системе, ибо последняя столь же мало есть нечто, что обладало бы вообще органической истиной, как мало она есть выражение названных моментов внутреннего. Так как в себе органическое есть всеобщее, то существенно в нем скорее вообще то, чтобы его моменты были в действительности точно так же всеобщими, т.е. были бы протекающими процессами, а не сообщали изолированной вещи изображения всеобщего.

[(γ) *Мысль об организме* (αα). *Органическое единство.*] – Таким именно образом в органическом вообще теряется *представление закона*. Закон хочет постигнуть и выразить противоположность как покоящиеся стороны, а также присущую им определенность, которая составляет их взаимоотношение. *Внутреннее*, которому принадлежит являющаяся всеобщность, и *внешнее*, которому принадлежат части покоящегося образования, должны были бы составлять соответствующие друг другу стороны закона, но, будучи разъединены указанным образом, они теряют свое органическое значение; и в основании представления закона лежит именно то, что обе его стороны обладали бы для себя сущей равнодушной устойчивостью, а соотношение распределилось бы в них как двойная, друг другу соответствующая определенность. Каждая сторона органического, напротив, сама по себе есть простая всеобщность, в которой растворены все определения, и движение этого растворения.

Вникнем в отличие этого законоустановления от прежде указанных форм, и мы полностью выясним его природу. А именно, если мы оглянемся назад на движение воспринимания и рассудка, рефлектирующегося в себя в этом движении и определяющего тем самым свой предмет, то при этом рассудок в своем предмете не имеет перед собою *соотношения* этих абстрактных определений, всеобщего и единичного, существенного и внешнего, а сам есть переход, для которого этот переход не становится предметным. Здесь, напротив того, органическое единство, т.е. именно соотношение названных противоположностей, – а это соотношение есть чистый переход, – само есть *предмет*. Этот переход в своей простоте есть непосредственно *всеобщность*; и так как она входит в различие, отношение которого должен выразить закон, то его моменты являются как бы *общими* предметами этого сознания, и закон гласит,

что *внешнее* есть выражение *внутреннего*. Рассудок здесь овладел *мыслью* самого закона, тогда как прежде он только вообще искал законы, а моменты их представлялись ему как определенное содержание, а не как мысли законов. – Что касается содержания, то здесь, следовательно, должны получиться не такие законы, которые лишь спокойно придают различиям, обладающим одним только *бытием*, форму всеобщности, а законы, которые непосредственно в этих различиях имеют также беспокойство понятия и, следовательно, вместе с тем необходимость соотношения сторон. Но так как именно предмет, органическое единство, непосредственно соединяет бесконечное снимание или абсолютную негацию бытия с покоящимся бытием, а моменты по существу составляют *чистый переход*, то таких *сущих* сторон, как те, которые требуются для закона, не оказывается вовсе.

[ββ *Снятие закона.*] – Чтобы получить такие стороны, рассудок должен держаться другого момента органического отношения, а именно *рефлектированности* органического наличного бытия в себя самого. Но это бытие рефлектировано в себя столь совершенно, что у него не остается никакой определенности по отношению к другому. *Непосредственное* чувственное бытие непосредственно составляет одно с определенностью как таковой и выражает поэтому некоторое имеющееся в нем качественное различие, как, например, синее по отношению к красному, кислое по отношению к щелочному и т.д. Но возвратившееся в себя органическое бытие совершенно равнодушно к другому, его наличное бытие есть простая всеобщность и отказывает наблюдению в постоянных чувственных различиях, или, что то же самое, обнаруживает свою существенную определенность лишь как *смену сущих* определенностей. Поэтому различие как сущее различие выражается именно в том, что оно есть различие равнодушное, т.е. в качестве *величины*. Здесь, однако, понятие погашено и необходимость исчезла. – Но содержание и заполнение этого равнодушного бытия, смена чувственных определений, соединенных простотой некоторого органического определения, вместе с тем выражают в таком случае, что у этого содержания нет именно названной определенности – определенности непосредственного свойства, и качественное, как мы видели выше, сводится только к величине.

Итак, хотя уже в самом предметном, постигаемом как органическая определенность, заключается понятие, и этим оно отличается от того, что существует для рассудка, занимающего чисто воспринимающую позицию при постигании содержания своих законов, – тем не менее указанное постигание [органической определенности] целиком впадает обратно в принцип и манеру лишь воспринимающего рассудка, потому что постигаемое применяется в качестве моментов некоторого *закона*, ибо благодаря этому оно сохраняет модус устойчивости определенности, форму непосредственного свойства или покоящегося явления, принимается, далее, в определение величины, и природа понятия оказывается подавленной. – Замена просто воспринимаемого рефлектированным в

себя, просто чувственной определенности – органической определенностью вновь теряет, таким образом, свою ценность, и именно потому, что рассудок еще не снял законоустановления.

Приведем несколько примеров, касающихся этой замены; допустим, что нечто, что́ для восприятия есть животное с крепкими мышцами, определяется как животный организм с высокой степенью раздражимости, или то, что́ для восприятия есть состояние большой слабости, определяется как состояние высокой степени чувствительности или, если угодно, как ненормальная "аффекция", а именно некоторое "потенцирование" ее[100] (выражения, которые вместо того чтобы перевести чувственное в понятие, переводят его на онемеченную латынь). Тот факт, что у животного крепкие мышцы, может быть выражен рассудком и так, что животное обладает большой *мышечной силой*, подобно тому как большая слабость может быть названа незначительной *силой*. Определение через раздражимость обладает перед определением, говорящим о *силе*, тем преимуществом, что последняя выражает неопределенную рефлексию в себя, а первая – определенную (ибо *специфическая* сила мышцы есть именно раздражимость), и перед определением, говорящим о крепких мышцах, обладает тем преимуществом, что, как уже и в силе, здесь также содержится рефлексия в себя. Подобным же образом слабость, или незначительная сила, *органическая пассивность*, определенно выражается через *чувствительность*. Но если эта чувствительность взята и фиксирована для себя таким образом, а также связана с определением *величины* и противоположна как бо́льшая или меньшая чувствительность большей или меньшей раздражимости; то каждая из них полностью изведена в чувственную стихию и до обычной формы свойства, а их соотношение есть не понятие, а, напротив, величина, к которой теперь сводится противоположность, становясь бессмысленным различием. Хотя этим устраняется неопределенность таких выражений, как *сила, крепость, слабость*, но зато начинается теперь столь же пустое и неопределенное блуждание в противоположностях более высокой и более низкой степени чувствительности, раздражимости, в их повышении и понижении друг в друге и друг к другу[101]. Как крепость и слабость суть совершенно чувственные, безмысленные определения, так и бо́льшая или меньшая чувствительность, раздражимость есть безмысленно постигнутое и столь же [безмысленно] выраженное чувственное явление. Не понятием были заменены прежние не содержащие понятия выражения, а крепость и слабость были заполнены определением, которое, будучи взято только для себя, покоится на понятии и имеет его своим содержанием, но полностью теряет это происхождение и этот характер. – Следовательно, благодаря форме простоты и непосредственности, форме, в которой это содержание делается стороною закона, и благодаря величине, которая составляет стихию различия таких определений, сущность, сущая и установленная первоначально как понятие, сохраняет модус чувственного воспринимания и остается столь же далекой от познавания, как и в определении через

крепость и слабость силы или в определении по непосредственным чувственным свойствам.

[(γγ) *Органическое целое; его свобода и определенность.*] – Теперь остается еще рассмотреть, что такое *внешнее* органического, взятое *только для себя,* и как в нем определяется противоположность *его* внутреннего и внешнего, подобно тому как прежде было рассмотрено *внутреннее* целого в соотношении с его *собственным* внешним.

Внешнее, рассматриваемое само по себе, есть *формообразование* вообще, система жизни, расчленяющейся в *стихии бытия*, и в то же время – по существу бытие органической сущности *для* некоторого *"иного"*: предметная сущность в своем *для-себя-бытии.* – Это *"иное"* выступает прежде всего как ее внешняя неорганическая природа. Если рассматривать то и другое в соотношении с законом, то, как мы видели выше, неорганическая природа не может составить сторону закона по отношению к органической сущности, потому что последняя есть в то же время просто для себя и находится во всеобщем и свободном соотношении с неорганической природой.

Но если точнее определить отношение этих обеих сторон применительно к самому органическому образованию, то окажется, что последнее одной стороной обращено к неорганической природе, а с другой стороны – рефлектировано *для себя* и в себя. *Действительная* органическая сущность есть средний термин, который соединяет *для-себя-бытие* жизни с *внешним* вообще или с *бытием-в-себе.* – Но крайний термин – для-себя-бытие – есть внутреннее как бесконечное "одно", которое возвращает в себя моменты самого образования из их устойчивого существования и связи с внешним, – оно есть то, что, не имея содержания, сообщает себе свое содержание в образовании, а в образовании выступает как его процесс. В этом крайнем термине как простой негативности или *чистой единичности* органическое располагает своей абсолютной свободой, благодаря которой оно равнодушно к бытию для другого и к определенности моментов образования и находится в безопасности. Эта свобода есть в то же время свобода самих моментов, она есть их возможность являться и быть постигнутыми в качестве *налично сущих*, и так же, как по отношению к внешнему, они в ней освобождены и равнодушны и друг к другу; ибо *простота* этой свободы есть *бытие* или их простая субстанция. Это понятие или чистая свобода есть одна и та же жизнь, в какую бы многообразную игру ни были вовлечены форма или бытие для другого; этот поток жизни равнодушен к тому, какие мельницы он приводит в движение. – Теперь нужно отметить, во-первых, что это понятие здесь надо понимать не так, как раньше, при рассмотрении внутреннего в собственном смысле в его форме *процесса*, или развития его моментов, а в его форме в качестве *простого внутреннего*, которое составляет чисто всеобщую сторону по отношению к *действительной* живой сущности, или в качестве *стихии устойчивого существования* сущих членов формы, ибо здесь мы рассматриваем эту последнюю, и в ней сущность жизни есть в качестве простоты устойчи-

вого существования. Во-вторых, *бытие для другого* или определенность действительного формообразования, взятая в этой простой всеобщности, которая составляет ее сущность, есть столь же простая всеобщая нечувственная определенность и может быть только той определенностью, которая находит свое выражение в *числе*. – Оно есть средний термин формы, связывающий неопределенную жизнь с действительной жизнью, простой, как эта последняя, и как она определенный. То, что применительно к первому, к *внутреннему*, было бы числом, внешнее должно было бы выразить на свой лад как многообразную действительность, как образ жизни, цвет и т.д., вообще как все множество различий, которые развиваются в явлении.

Если обе стороны органического целого (одна – *внутреннее*, а другая – *внешнее*, так что каждая из них в свою очередь имеет у себя некоторое внутреннее и внешнее) сравнить по их обоюдному внутреннему, то внутреннее первой стороны представляло собой понятие как непокой *абстракции*; а вторая сторона имеет своим внутренним покоящуюся всеобщность и в ней также покоящуюся определенность, число. Если поэтому первая сторона (так как в ней понятие развивает свои моменты), введенная в заблуждение видимостью необходимости соотношения, обещала законы, то вторая тотчас же отрекается от этого, когда число оказывается определением одной стороны ее законов. Ибо число есть именно полностью покоящаяся, мертвая и равнодушная определенность, у которой угасло всякое движение и соотношение и которая разрушила мост к тому, что́ есть живого в побуждениях, в образе жизни и в прочем чувственном наличном бытии.

[3. *Наблюдение природы как органического целого.* (α) *Организация неорганического: удельный вес, сцепление, число.*] – Но это рассмотрение формы органического как таковой и внутреннего как некоторого внутреннего одной лишь формы фактически не есть уже рассмотрение органического. Ибо обе стороны, которые должны были быть соотнесены, установлены лишь как равнодушные друг к другу, и этим снята рефлексия в себя, составляющая сущность органического. Предпринятое сравнение внутреннего и внешнего скорее переносится здесь на неорганическую природу; бесконечное понятие здесь – только *сущность*, внутренне скрытая или извне попадающая в самосознание и не имеющая больше своего предметного наличия, как она имеет в органическом. Это соотношение внутреннего и внешнего надо, следовательно, рассмотреть еще в его собственной сфере.

Прежде всего названное внутреннее формы как простая единичность неорганической вещи есть *удельный вес*. Его можно наблюдать или, собственно говоря, найти путем сравнения наблюдений как простое бытие точно так же, как и определенность числа, на которую единственно он способен, и таким именно образом, как кажется, он дает одну сторону закона. Форма, цвет, твердость, вязкость и бесчисленное множество других свойств вместе составили бы *внешнюю* сторону и

должны были бы выражать определенность внутреннего, число, так что одно имело бы свой противообраз (Gegenbild) в другом.

Так как негативность постигнута здесь не как движение процесса, а как *успокоенное* единство или *простое для-себя-бытие*, то она является, напротив, тем, благодаря чему вещь противопоставляет себя процессу и благодаря чему она как равнодушная к нему сохраняется внутри себя. Но в силу того, что это простое для-себя-бытие есть покоящееся равнодушие к другому, удельный вес выступает как *свойство рядом* с другими [свойствами], и тем самым прекращается всякое необходимое соотношение его с этим множеством, или: прекращается всякая закономерность. – Удельный вес в качестве этого простого внутреннего в самом себе не имеет различия или имеет только несущественное различие, ибо именно его *чистая простота* снимает всякое существенное различение. У этого несущественного различия, у *величины*, следовательно, должен был бы быть на другой стороне, составляющей множественность свойств, свой антитип или *другое*, так как лишь благодаря этому оно вообще есть различие. Если сама эта множественность сжимается в простоту противоположности и определяется, скажем, как *сцепление*, так что это последнее есть *для-себя-бытие в инобытии*, как удельный вес есть чистое *для-себя-бытие*, то это сцепление прежде всего есть чистая, установленная в понятии определенность по сравнению с упомянутой определенностью, и приемы установления закона были бы те, которые рассмотрены выше в связи с соотношением чувствительности и раздражимости. – Далее, сцепление как *понятие* для-себя-бытия в инобытии есть лишь *абстракция* той стороны, которая противостоит удельному весу и которая как таковая не обладает существованием[102]. Ибо для-себя-бытие в инобытии есть процесс, в котором неорганическое должно было бы выражать свое для-себя-бытие как *самосохранение*, удерживающее его от того, чтобы оно выступило из процесса как момент некоторого продукта. Однако именно это противно природе неорганического, которой самой не присуща цель или всеобщность. Процесс неорганического есть скорее лишь определенное отношение, при котором *снимается* его для-себя-бытие, его удельный вес. Но само это определенное отношение, в котором состояло бы сцепление неорганического в своем истинном понятии, и определенная величина его удельного веса суть друг к другу совершенно равнодушные понятия. Если вовсе не обращать внимания на характер отношения и ограничиться представлением величины, то это определение можно было бы мыслить примерно так, что больший удельный вес как некоторое более высокое внутри-себя-бытие в большей мере противится вхождению в процесс, чем менее значительный. Но, обратно, свобода для-себя-бытия оправдывается на деле лишь в легкости, с которой оно со всеми связывается и в этом многообразии сохраняется. Названная интенсивность без экстенсивности отношений есть бессодержательная абстракция, ибо экстенсивность составляет *наличное бытие* интенсивности. Но самосохранение неорганического в его отношении, как упомянуто,

не входит в его природу, так как в самом неорганическом не заключается принцип движения, или: так как его бытие не есть абсолютная негативность и не есть понятие.

Если эту другую сторону неорганического, напротив, рассматривать не как процесс, а как покоящееся бытие, то она есть обыкновенное сцепление, *простое* чувственное свойство, которое находилось на одной стороне, в противоположность освобожденному моменту *инобытия*, разложенного на много безразличных [друг к другу] свойств, и само выступает среди них как удельный вес; множество свойств вместе взятых составляет тогда по отношению к нему другую сторону. Но *число* есть единственная определенность, в ней, как и в других свойствах, – определенность, которая не только не выражает взаимоотношения и взаимного перехода этих свойств, но по существу состоит именно в том, что она не входит ни в какое необходимое отношение, а представляет уничтожение всякой закономерности, ибо число есть выражение определенности как некоторой *несущественной* определенности. Так что, следовательно, ряд тел, выражающий различие как числовое различие их удельного веса, никоим образом не идет параллельно ряду, выражающему различие других свойств, хотя бы для облегчения дела было взято из них только одно или несколько[103]. Ибо на деле только вся совокупность их могла бы быть тем, что́ в этой параллели должно было бы составить другую сторону. Чтобы эту совокупность внутренне упорядочить и связать в некоторое целое, для наблюдения, с одной стороны, имеются налицо количественные определенности этих многоразличных свойств, но, с другой стороны, их различия выступают как различия качественные. Далее, то, что́ в этом скоплении [свойств] нужно было бы обозначить как положительное или как негативное и что взаимно снималось бы[104], – вообще внутреннее построение и экспозиция формулы, которая была бы очень сложной, – принадлежало бы понятию, которое исключено именно тем способом, каким свойства должны были бы находиться там и приниматься как *сущие*. В этом бытии ни одно свойство не проявляет характера негативности по отношению к другому, а одно *есть* точно так же, как и другое, и не указывает каким-либо иным способом своего места в расположении целого. – При рассмотрении какого-нибудь ряда параллельных различий (имеется ли в виду отношение, возрастающее одновременно на обеих сторонах, или возрастающее только на одной стороне, а на другой убывающее) речь идет только о *конечном* простом выражении этого совокупного целого, которое должно было бы составлять одну сторону закона по отношению к удельному весу; но эта одна сторона как *сущий* результат есть как раз не что иное, как то, о чем уже упоминалось, а именно отдельное свойство, как, например, то же обыкновенное сцепление, рядом с которым равнодушно наличествуют другие свойства, в том числе и удельный вес, и каждое из них с одинаковым правом, т.е. с одинаковым отсутствием права, можно избрать репрезентантом всей другой стороны; одно, как и другое, только репрезентировало бы, т.е. *представляло* бы сущность,

но не было бы самой сутью дела[105]. Так что попытку найти такие ряды тел, которые бы располагались в простой параллели двух сторон и выражали существенную природу тел по закону этих сторон, надо считать мыслью, которая не знает своей задачи и тех средств, какими ее следовало бы решать.

[(β) *Организация органической природы: род, вид, единичность, индивид.*] – Соотношение внешнего и внутреннего в форме, которая должна выступить перед наблюдением, было в предыдущем тотчас же перенесено в сферу неорганического; определение, которым это соотношение вовлекается сюда, может теперь быть дано подробнее, и отсюда получается еще другая форма и связь этого отношения. А именно, у органического вообще отпадает то, что у неорганического по-видимому дает возможность подобного сравнения внутреннего и внешнего. Неорганическое внутреннее есть такое простое внутреннее, которое представляется восприятию как *сущее* свойство; его определенность поэтому есть по существу величина, и это внутреннее выступает как сущее свойство равнодушно к внешнему или ко всем многим другим чувственным свойствам. Но для-себя-бытие органически живого не находится на одной стороне в противоположность своему внешнему, а в нем самом заключается принцип *инобытия*. Если мы определим для-себя-бытие как *простое сохраняющееся соотношение с самим собою*, то его инобытие есть простая *негативность*, а органическое единство есть единство равного себе самому соотнесения себя с собою и чистой негативности. Это единство как единство есть "внутреннее" органического, которое благодаря этому в себе всеобще или оно есть *род*. Но свобода рода по отношению к его действительности иная, чем свобода удельного *веса* по отношению к форме. Свобода удельного веса есть *сущая* свобода, или она состоит в том, что она находится на одной стороне как особое свойство. Но так как она есть *сущая* свобода, то она есть также лишь *одна определенность*, которая *по существу* принадлежит этой форме или благодаря которой последнее *как сущность* есть нечто определенное. Свобода же рода есть всеобщая, она равнодушна к этой форме или к его действительности. *Определенность*, которая присуща *для-себя-бытию* неорганического *как таковому*, подчиняется поэтому в органическом *его* для-себя-бытию, подобно тому как в неорганическом она подчиняется только *бытию* последнего; хотя в неорганическом она уже поэтому есть вместе с тем только *свойство*, тем не менее на ее долю приходится достоинство *сущности*, потому что она как простое негативное противостоит наличному бытию как бытию для другого; и это простое негативное в своей последней единичной определенности есть число. Но органическое есть единичность, которая сама есть чистая негативность и поэтому уничтожает внутри себя фиксированную определенность числа, присущую *равнодушному бытию*. Поскольку в органическом заключается момент равнодушного бытия и тем самым числа, последнее можно рассматривать только как игру в нем, а не как сущность его жизненности.

Но хотя чистая негативность, принцип процесса, оказывается не вне органического, и, стало быть, оно содержит ее в своей *сущности* не в качестве определенности, а единичность сама в себе всеобща, тем не менее эта чистая единичность развивается и действительна в нем не в своих моментах, которые сами *абстрактны* или *всеобщи*. Наоборот, это выражение выступает вне указанной всеобщности, которая попадает обратно *во-внутрь*; и между действительностью или формой, т.е. развивающейся единичностью, и органическим всеобщим, или родом, выступает *определенное* всеобщее – *вид*. Существование, которого достигает негативность всеобщего или рода, есть только развитое движение некоего процесса, который протекает в *частях сущей формы*. Если бы род как покоящаяся простота имел у себя различаемые части и если бы, стало быть, его *простая негативность* как таковая была вместе с тем движением, которое протекало бы через столь же простые, непосредственно в себе всеобщие части, кои здесь действительно были бы в качестве таких моментов, то органический род был бы сознанием. Но при данных условиях *простая определенность* как определенность вида имеется в нем, лишенная духа; действительность начинается с нее, или: то, что вступает в действительность, не есть род как таковой, т.е. вообще не есть мысль. Род как действительное органическое лишь представлен некоторым репрезентантом. Но этот представитель – число, которое как будто обозначает переход из рода в индивидуальное формообразование и доставляет наблюдению обе стороны необходимости, то как простую определенность, то определенность как форму, развитую до многообразия, – обозначает скорее равнодушие и свободу всеобщего и единичного друг по отношению к другу, которые род предоставляет лишенному сущности количественному различию, но которые сами как нечто живое оказываются столь же свободными от этого различия. Истинная всеобщность, как она была определена, есть здесь лишь *внутренняя сущность*; как *определенность вида* она есть формальная всеобщность, и в противоположность ей названная истинная всеобщность находится на стороне единичности, которая благодаря этому есть живая единичность и благодаря своей *внутренней* сущности игнорирует *свою определенность в качестве вида*. Однако эта единичность в то же время не есть всеобщий индивид, т.е. такой, в котором всеобщность имела бы точно так же внешнюю действительность, но он не входит в органическое живое. Этот *всеобщий* индивид в том виде, в каком он *непосредственно* есть индивид естественных формообразований, не есть сознание само; его наличное бытие в качестве *единичного органического живого индивида* не должно было бы оказаться вне его, если бы он был сознанием.

[(γ) *Жизнь как случайный разум.*] – Перед нами поэтому умозаключение, в котором один крайний термин есть *всеобщая жизнь как всеобщее*, или как род, а другой крайний термин – *та же* жизнь как *единичное*, или как всеобщий индивид, средний же термин составлен из обоих; первый термин как бы приноравливается к нему в качестве *определенной* всеобщности, или *вида*, а второй – в качестве *единичности* в *собственном смысле*, или единичной единичности. – И так как это умозаключение вообще

относится к стороне *формообразования*, то под ним нужно понимать точно так же и то, что различается как неорганическая природа.

Так как, далее, всеобщая жизнь как *простая сущность рода* с своей стороны развивает различия понятия и должна представить их как ряд простых определенностей, то этот ряд есть система равнодушно установленных различий, или *числовой ряд*. Если прежде органическое в форме единичности противополагалось этому лишенному сущности различию, которое не выражает и не содержит ее живой природы, – и если именно это должно быть сказано относительно неорганического соответственно всему его наличному бытию, развитому во множестве его свойств, – то теперь подлежит рассмотрению всеобщий индивид не только как свободный от всякого расчленения рода, но и как его сила. Род, который разлагается на виды согласно *всеобщей определенности* числа или может также принять за основание своего деления отдельные определенности своего наличного бытия, например фигуру, цвет и т.д., претерпевает в этом спокойном занятии насилие со стороны всеобщего индивида – *земли*, каковой индивид, будучи всеобщей негативностью, выдвигает против систематизирования рода различия в том виде, в каком земля имеет их в себе, и природа коих благодаря субстанции, к которой они принадлежат, отличается от природы рода. Эта деятельность рода становится совершенно ограниченным занятием, которое род может выполнить только внутри названных могущественных стихий и которое на каждом шагу прерывается, нарушается и гасится их необузданной силой.

Из этого следует, что наблюдению в сформированном наличном бытии может обнаружиться лишь разум *как жизнь вообще,* которая при своем различении, однако, действительно не обладает в себе самой разумным рядопостроением и расчленением и не есть внутри себя обоснованная система формообразований. – Если бы в умозаключении органического формообразования средний термин, к которому относятся вид и его действительность как единичная индивидуальность, содержал в самом себе оба крайних термина – внутреннюю всеобщность и всеобщую индивидуальность, то у этого среднего термина *движение* его действительности было бы выражением и природой всеобщности и он был бы развитием, систематизирующим самого себя. – Так для *сознания* средним термином – между всеобщим духом и его единичностью или чувственным сознанием – служит система формообразований сознания как жизнь духа, упорядочивающая себя в целое, – система, которая рассматривается здесь и имеет свое предметное наличное бытие в качестве всемирной истории. Но у органической природы нет истории; из своего всеобщего – из жизни – она непосредственно ниспадает в единичность наличного бытия, и соединенные в этой действительности моменты простой определенности и единичной жизненности порождают становление лишь как случайное движение, в котором каждый из них деятелен по своей части и целое сохраняется; но сама эта живость ограничена *для себя* лишь своим пунктом, потому что целое не наличествует в нем, и оно не наличествует в нем потому, что оно есть здесь *для себя* не как целое.

Следовательно, кроме того, что наблюдающий разум вообще приходит в органической природе лишь к созерцанию себя самого в качестве всеобщей жизни, для него созерцание развития и реализации этой жизни открывается лишь согласно совершенно общо различенным системам, при определении коих оказывается, что их сущность заключается не в органическом как таковом, а во всеобщем индивиде и, *среди* этих различий земли, – согласно рядам, которые род пытается установить.

Так как, следовательно, *всеобщность органической жизни* в ее действительности ниспадает непосредственно, без подлинного для-себя-сущего опосредствования, в крайний термин *единичности*, то наблюдающее сознание имеет перед собой только *мнение* в качестве вещи; и если у разума может быть досужий интерес к наблюдению этого мнения, то ему остается лишь ограничиться описанием и пересказом мнений и капризов природы. Эта лишенная духа свобода мнения представит, правда, на каждом шагу зачатки законов, следы необходимости, намеки на порядок и рядопостроение, остроумные и кажущиеся соотношения. Но в соотношении органического с сущими различиями неорганического, со стихиями, зонами и климатами наблюдение, поскольку это касается закона и необходимости, не выходит за пределы *большого влияния*[106]. Таким же образом, с другой стороны, там, где индивидуальность имеет значение не земли, а *имманентного* для органической жизни "одного", а эта жизнь в непосредственном единстве со всеобщим хотя и составляет род, но род, простое единство которого именно поэтому определяется только как число и потому предоставляет свободу качественному явлению, – там наблюдение не может выйти за пределы *учтивых замечаний, интересных соотношений, дружелюбного расположения к понятию*. Но учтивые *замечания* не составляют *знания необходимости, интересные* соотношения не идут дальше *интереса*, интерес же есть всего лишь мнение разума; а *дружелюбие* индивидуального, которое оно проявляет к понятию, есть детски-наивное (kindliche) дружелюбие, и оно ребячески-неразумно (kindisch), если хочет или должно иметь какое-нибудь значение в себе и для себя.

в. Наблюдение самосознания в его чистоте и в его отношении к внешней действительности; логические и психологические законы

Наблюдение природы находит понятие реализованным в неорганической природе, находит законы, моменты которых суть вещи, которые в то же время относятся [друг к другу] как абстракции; но это понятие не есть простота, рефлектированная в себя. Напротив того, жизнь органической природы есть лишь эта рефлектированная в себя простота; противоположность себе самой, как противоположность всеобщего и единичного, не раздваивается в сущности самой этой жизни; сущность не есть род, который бы делился и двигался в своей лишенной различий стихии и в то же время в своем противоположении для себя самого был

бы неразличен. Наблюдение находит это свободное понятие, всеобщность которого столь же абсолютно содержит внутри себя самой развитую единичность, лишь в самом понятии, существующем как понятие, или в самосознании.

[1. *Закон мышления.*] – Возвращаясь теперь внутрь себя самого и направляясь к действительному понятию как к свободному понятию, наблюдение прежде всего находит *законы мышления*. Мышление в самом себе есть эта единичность, а она есть абстрактное движение негативного, целиком принятое обратно в простоту, и законы [его] – вне реальности. – У них нет *реальности* – это значит вообще только то, что в них нет истины. Правда, они и должны быть не *полной*, но все же *формальной* истиной. Однако чисто формальное, лишенное реальности, есть мысленная вещь или пустая абстракция без раздвоения в ней, которое и было бы не чем иным, как содержанием. – С другой стороны, так как они суть законы чистого мышления, а это последнее есть всеобщее в себе и, следовательно, некоторое знание, которому непосредственно присуще бытие и в нем вся реальность, то эти законы суть абсолютные понятия и нераздельно существенности как формы, так и вещей. Так как всеобщность, движущаяся внутри себя, есть *раздвоенное* простое понятие, то у этого понятия есть таким именно образом *содержание* в себе, и при том такое, которое есть всяческое содержание, только не чувственное бытие. Это есть содержание, которое не находится ни в противоречии с формой, ни вообще от нее не отделено, а скорее есть по существу она сама, ибо форма есть не что иное, как всеобщее, разделяющееся на свои чистые моменты.

Но в том виде, в каком эта форма или содержание есть *для наблюдения* как наблюдения, она сохраняет определение *найденного*, данного, т.е. *лишь сущего* содержания. Последнее становится *покоящимся бытием* соотношений, множеством обособленных необходимостей, которые в качестве некоторого *устойчивого* содержания в себе и для себя, *в своей определенности*, должны обладать истиной и которые таким образом на деле отвлекаются от формы. – Но эта абсолютная истина фиксированных определенностей или многих различных законов противоречит единству самосознания или мышления и формы вообще. То, что высказывается как устойчивый, неизменный в себе закон, может быть только моментом рефлектирующегося в себя единства, может выступать только как исчезающая величина. Но когда их при исследовании вырывают из этой связи движения и берут в отдельности, им недостает не содержания – ибо некоторое определенное содержание у них есть, – а, напротив, они лишаются формы, составляющей их сущность. На деле эти законы не составляют истины мышления не потому, что они должны быть только формальными и не должны иметь содержания, а скорее по противоположной причине – потому, что в своей определенности, или: именно *в качестве некоторого содержания*, у которого отнята форма, – они должны считаться чем-то абсолютным. В своей *истине*, как моменты, исчезающие в единстве мышления, они должны

были бы рассматриваться как знание или мыслящее движение, а не как *законы* знания. Процесс же наблюдения не есть самое знание, и последнее неведомо ему, но он обращает его природу в формообразование *бытия*, т.е. постигает его негативность лишь как законы этого бытия. Здесь нам достаточно указать на недействительность так называемых законов мышления, исходя из общей природы вещей. Более же подробное выяснение относится к спекулятивной философии, где они оказываются тем, что́ они поистине суть, т.е. отдельными исчезающими моментами, истина которых есть лишь мыслящее движение в целом, само знание.

[2. П с и х о л о г и ч е с к и е з а к о н ы.] – Это негативное единство мышления есть для себя самого, или, лучше сказать, оно есть *для-себя-самого-бытие*, принцип индивидуальности, и в своей реальности – *действующее сознание*. Поэтому наблюдающее сознание природою вещей приводится к нему как к реальности названных законов. Так как оно не видит этой связи, то, по его мнению, мышление в своих законах остается для него по одну сторону, а на другой стороне оно сохраняет некоторое другое бытие в том, что теперь составляет для него предмет, а именно действующее сознание, существующее для себя так, что оно снимает инобытие и в этом созерцании себя самого как негативного имеет свою действительность.

Для *наблюдения*, таким образом, открывается *новое поле в практически действующей действительности сознания*. В психологии содержится много законов, согласно которым дух по-разному относится к разным модусам своей действительности как некоторого *уже найденного инобытия*; с одной стороны, он принимает их в себя, *сообразуясь* с теми обычаями, нравами и образом мыслей, которые он застал, как то, в чем он как действительность есть для себя предмет, с другой стороны, он познает себя самодеятельным по отношению к ним, со страстным влечением выхватывает из них для себя только особенное и *сообразует* предметное с *собою*; – он ведет себя негативно в первом случае по отношению к себе самому как единичности, во втором случае – по отношению к себе как всеобщему бытию. Самостоятельность сообщает тому, что дух застал, с одной стороны, лишь форму сознательной индивидуальности вообще, и, что касается содержания, остается внутри всеобщей действительности, которую дух застал; с другой же стороны, она сообщает действительности по меньшей мере некоторую специфическую модификацию, которая не противоречит ее существенному содержанию, или же и такую, в силу которой индивид противополагается ей как особенная действительность и специфическое содержание и становится преступным, снимая ее лишь единичным образом или делая это всеобщим образом и тем самым для всех, принося другой мир, другое право, другой закон и другие нравы вместо имеющихся налицо.

Наблюдающая психология, которая прежде всего говорит о своих восприятиях *всеобщих модусов*, встречающихся ей в деятельном сознании, находит всевозможные способности, наклонности и страсти, и так

как при перечислении всей этой коллекции нельзя подавить воспоминания о единстве самосознания, то она должна по меньшей мере дойти до изумления от того, что в духе, как в мешке, могут находиться вместе столь многие и столь неоднородные друг по отношению к другу случайные вещи, в особенности поскольку они оказываются не мертвыми покоящимися вещами, а беспокойными движениями.

В перечислении этих разнообразных способностей наблюдение держится всеобщей стороны; единство этих многообразных способностей есть сторона, противоположная этой всеобщности, есть *действительная* индивидуальность. – Но опять-таки постигать различаемые действительные индивидуальности и рассказывать о них таким образом, что, мол, один человек более склонен к тому-то, а другой более склонен к другому, что у одного больше рассудка, чем у другого, – гораздо менее интересно, чем даже перечислять виды насекомых, мхов и т.д.; ибо эти последние дают наблюдению право брать их так порознь и не постигая в понятии, потому что они по существу относятся к стихии случайной обособленности. Брать же сознательную индивидуальность лишенной духа как *единичное* сущее явление противоречит тому, что сущность ее есть всеобщность духа. Но так как постигание позволяет ей в то же время вступить в форму всеобщности, то оно находит *ее закон* и, как кажется, имеет теперь разумную цель и занято необходимым делом.

[3. Закон индивидуальности.] – Моменты, которые составляют содержание закона, суть, с одной стороны, сама индивидуальность, а с другой стороны, ее всеобщая неорганическая природа, т.е. оказавшиеся налицо обстоятельства, ситуация, обычаи, нравы, религия и т.д.; исходя из них и нужно понять определенную индивидуальность. В них содержится определенное точно так же, как и всеобщее, и в то же время они суть то, что *имеется налицо,* что предстает наблюдению и выражается на другой стороне в форме индивидуальности.

В законе этого отношения обеих сторон должно было бы теперь содержаться [указание на] то, какое воздействие и влияние оказывают на индивидуальность эти определенные обстоятельства. Но эта индивидуальность как раз в том и состоит, что она *в такой же мере* есть *всеобщее,* и потому спокойно и непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями и т.д., а также с ними сообразуется, в *какой* она противополагает себя им и, напротив, преобразовывает их, – так же, как в своей единичности она относится к ним совершенно равнодушно, не дает им воздействовать на себя и не проявляет какой-либо деятельности по отношению к ним. *Что́* должно оказывать влияние на индивидуальность и *каково* должно быть это влияние – что, собственно говоря, означает одно и то же, – зависит поэтому только от самой индивидуальности; *вот почему* "эта индивидуальность *стала этой определенной* индивидуальностью", означает лишь, что *она уже была таковой.* Обстоятельства, ситуация, нравы и т.д., которые оказываются, с одной стороны, *имеющимися налицо,* а с другой стороны, в *"этой"*

определенной индивидуальности, выражают только неопределенную сущность ее, с которой нечего делать. Если бы не было этих обстоятельств, образа мыслей, нравов, этого состояния мира вообще, то, конечно, индивид не стал бы тем, что́ он есть, ибо эту всеобщую субстанцию и составляют все [индивиды], которые находятся в данном состоянии мира. – Но подобно тому, как это последнее обособлялось в "*этом*" индивиде, и о таковом следует составить понятие – оно само в себе и для себя должно было бы обособляться, и в той определенности, которую оно себе сообщило, воздействовать на индивид; только так оно сделало бы его "этим" определенным индивидом – таким, каков он есть. Если бы внешнее само в себе и для себя было таково, каким оно проявляется в индивидуальности, о последней можно было бы составить понятие, исходя из внешнего. Мы получили бы двойную галерею образов, из коих одна была бы отражением другой; одна – галерея полной определенности и отграничение со стороны внешних обстоятельств, другая – та же, переведенная в тот вид, в каком эти обстоятельства имеются в сознательной сущности; первая – поверхность шара, вторая – центр, который ее представляет внутри себя.

Но поверхность шара, мир индивида, непосредственно имеет двусмысленное значение: он есть *в себе и для себя сущий мир и ситуация* и он есть *мир индивида – или* постольку, поскольку индивид лишь сливался бы с сущим миром, предоставлял бы ему входить в себя в том виде, в каком этот мир есть, и относился бы к нему лишь как формальное сознание; *или*: он есть мир индивида в том виде, в каком то, что имеется налицо, им *преобразовано*. – Так как вследствие этой свободы действительность способна иметь это двоякое значение, то о мире индивида следует составлять понятие, исходя только из самого индивида, и *влияние*, оказываемое на индивида действительностью, которая представляется *сущей* в себе и для себя, приобретает благодаря индивиду тот абсолютно противоположный смысл, что индивид или *предоставляет* потоку действительности свободу влияния на себя или обрывает и преобразовывает его. Но в силу этого *психологическая необходимость* становится пустой фразой таким образом, что налицо абсолютная возможность того, чтобы то, что́ должно было бы оказывать это влияние, его могло бы и не оказывать.

Тем самым отпадает то *бытие*, которое было бы в *себе и для себя* и должно было бы составлять одну, и притом всеобщую, сторону некоторого закона. Индивидуальность есть то, что́ есть *ее* (ihre) мир как мир, *ей принадлежащий* (ihrige); она сама есть круг своего действования, в котором она проявилась как действительность и есть просто лишь единство *имеющегося налицо* и *созданного бытия* – единство, стороны которого не распадаются, как в представлении психологического закона, на мир, имеющийся налицо *в себе*, и на сущую *для себя* индивидуальность; или: если каждая сторона так и рассматривается сама по себе, то налицо нет необходимости и закона их отношения друг к другу.

c. Наблюдение самосознания в его отношении к своей непосредственной действительности; физиогномика и френология

Психологическое наблюдение не находит закона отношения самосознания к действительности или к миру, противополагающемуся ему, и в силу равнодушия обоих друг к другу оно отброшено назад к *специфической определенности* реальной индивидуальности, которая есть *в себе* самой и *для себя* самой или содержит уничтоженной в своем абсолютном опосредствовании противоположность *для-себя*-бытия и *в-себе*-бытия. Она теперь стала предметом наблюдения, иначе говоря, наблюдение переходит к ней.

Индивид есть в себе самом и для себя самого: он есть *для себя*, или он есть свободное действование; но он есть также *в себе*, или: он сам обладает некоторым *первоначальным* определенным *бытием* – определенностью, которая согласно понятию есть то же, что психология хотела найти вне его. Таким образом, в *нем самом* противоположность выступает как двойная противоположность: движение сознания и прочное бытие некоторой являющейся действительности – такой действительности, которая есть непосредственно в нем *его* действительность. Это *бытие, тело* определенной индивидуальности, есть *первоначальность* ее, не результат ее действования (ihr Nichtgetanhaben). Но так как индивид в то же время есть только то, что́ получается в результате его действования, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении.

Если мы сопоставим наличествующие здесь моменты с предшествующим рассмотрением, то увидим, что мы имеем здесь некоторую общечеловеческую форму или, по крайней мере, общую форму для некоторого климата, части света, народа, как в предыдущем – одни и те же общие нравы и образованность. Сюда привходят особенные обстоятельства и положение внутри всеобщей действительности; здесь эта особенная действительность существует как особое формирование индивида. – С другой стороны, подобно тому как раньше свободное действование индивида и действительность как *его* действительность противополагались наличной действительности, так здесь существует облик как выражение *его* претворения в действительность, установленного им самим, черты и формы его самодеятельной сущности. Но как всеобщая, так и особенная действительность, которую наблюдение прежде заставало вне индивида, есть здесь действительность индивида, его прирожденное тело, и к нему-то и относится выражение, которое принадлежит его действованию. В психологическом рассмотрении сущая в себе и для себя действительность и определенная индивидуальность должны были соотноситься друг с другом; здесь же определенная *индивидуальность*

в целом составляет предмет наблюдения; и каждая сторона ее противоположности сама есть это целое. К внешнему целому относится, стало быть, не только *первоначальное бытие,* прирожденное тело, но точно так же формация его, относящаяся к деятельности внутреннего; тело есть единство необразованного бытия и образованного бытия и действительность индивида, проникнутая для-себя-бытием. Это целое, которое объемлет в себе определенные первоначальные устойчивые части и черты, возникающие единственно благодаря действованию, *есть*, и это *бытие* есть *выражение* внутреннего, выражение индивида, установленного как сознание и движение. – Это *внутреннее* точно так же уже не есть формальная, бессодержательная или неопределенная самодеятельность, содержание и определенность которой находились бы, как прежде, во внешних обстоятельствах, а оно есть определенный в себе первоначальный характер, форма которого есть только деятельность. Здесь, следовательно, рассматривается отношение между этими обеими сторонами: как определить это отношение и что́ следует понимать под этим *выражением* внутреннего во внешнем.

[1. Физиогномическое значение органов.] – Прежде всего это внешнее делает внутреннее видимым или вообще бытием для другого не в качестве *органа*, ибо внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама *деятельность*. Уста, которые говорят, рука, которая работает, и, если угодно, то и ноги суть претворяющие в действительность и осуществляющие органы, которым присуще действование как *действование*, или внутреннее как таковое; внешнее же проявление, которое внутреннее приобретает благодаря им, есть действие как некоторая отделенная от индивида действительность. Речь и работа суть внешние проявления, в которых индивид в себе самом более не сохраняет себя и не обладает собой, а дает возможность внутреннему полностью выйти наружу и предоставляет его другому. Поэтому можно с таким же правом утверждать то, что эти внешние проявления выражают внутреннее слишком много, и то, что они выражают его слишком мало; *слишком много* – так как само внутреннее в них появляется наружу, то между ними и внутренним не остается противоположности; они дают не только *выражение* внутреннего, но и его само непосредственно; *слишком мало* – так как внутреннее в речи и в поступках делается чем-то другим, то оно тем самым отдает себя стихии превращения, которая извращает произнесенное слово и совершённое действие и делает из них нечто иное, нежели то, что́ они суть в себе и для себя как поступки "этого" определенного индивида. Результаты поступков благодаря этому внешнему проявлению не только теряют под воздействием других характер чего-то неизменного по отношению к другим индивидуальностям, но так как эти результаты относятся к внутреннему, которое они содержат, как обособленное равнодушное внешнее, то они как внутреннее могут *благодаря* самому *индивиду* быть чем-то иным, нежели то, чем они кажутся: или индивид намеренно делает их для обнаружения чем-то иным, нежели то, что они поистине суть, или он недоста-

точно искусен для того, чтобы придать себе ту внешность, какую он собственно хотел придать себе, и настолько укрепить ее, чтобы результат его действия для него не мог быть извращен другими. Следовательно, действование как выполненное произведение имеет двойное противоположное значение – или оно есть *внутренняя* индивидуальность, а *не* ее *выражение*, или, будучи внешним, оно есть *свободная* от внутреннего действительность, которая есть нечто совершенно другое, чем внутреннее. – В силу этой двусмысленности мы должны присмотреться к внутреннему, как оно *еще*, но видимо или внешне, *есть в самом индивиде*. Но в органе оно есть лишь в качестве самого́ непосредственного *действования*, достигающего своего внешнего проявления в действии, которое или представляет внутреннее или же не представляет. Таким образом, если мы будем рассматривать орган со стороны этой противоположности, он не дает искомого выражения.

Если же внешний облик мог бы выражать внутреннюю индивидуальность лишь постольку, поскольку он не орган или не *действование*, а значит [мог бы выражать] в качестве *покоящегося* целого, то он был бы, следовательно, некоторой устойчиво существующей вещью, которая в свое пассивное наличное бытие спокойно принимала бы внутреннее как нечто постороннее и которая благодаря этому стала бы его *знаком* – внешним случайным выражением, *действительная* сторона которого сама по себе лишена значения, – речью, звуки и звукосочетания которой не являются самой сутью дела, а связаны с ней в силу произвола и случайны для нее.

Такая произвольная связь таких [моментов], которые друг для друга суть внешнее, не дает никакого закона. Но физиогномика должна бы отличаться от других сомнительных искусств и шарлатанских учений тем, что она рассматривает определенную индивидуальность в *необходимой* противоположности чего-то внутреннего и внешнего, характера как сознательной сущности и характера как сущей формы, и связывает эти моменты друг с другом так, как они соотнесены своим понятием и должны поэтому составлять содержание некоторого закона. В астрологии, хиромантии и подобных науках, напротив того, соотнесены, по-видимому, только внешнее с внешним, что-нибудь – с чем-нибудь чуждым ему. *Такое-то* положение звезд при рождении [человека] и – если это внешнее больше связывается с самим телом [человека] – *такие-то* черты на руке суть *внешние* моменты, указывающие на продолжительную или короткую жизнь и вообще на судьбу отдельного человека. Как внешние они равнодушны друг к другу и не обладают той необходимостью друг для друга, которая должна бы содержаться в соотношении *внешнего* и *внутреннего*[107].

Рука, правда, кажется чем-то вовсе не внешним для судьбы, а, скорее, имеющей отношение к ней как внутреннее. Ибо судьба опять-таки есть лишь явление того, что́ есть определенная индивидуальность *в себе* как внутренняя первоначальная определенность. – Хиромант, как и физиогномист, приходят к знанию того, что́ есть индивидуальность в себе, более

коротким путем, чем, например, Солон, который считал, что об этом можно судить лишь на основании всей жизни и по истечении ее[108]; он рассматривал явление, а они – то, что *в себе*. Но то обстоятельство, что рука должна выражать *в-себе*[-бытие] индивидуальности в отношении судьбы последней, легко усмотреть из того, что наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для проявления и воплощения себя. Она – одушевленный кузнец его счастья; о ней можно сказать, что она *есть* то, что́ человек *делает*, ибо в ней как в деятельном органе своего самоосуществления человек наличествует как одушевляющее начало, и так как он первоначально является своей собственной судьбой, то, стало быть, рука выразит это "в-себе".

Из определения, [гласящего], что *орган* деятельности *в такой же мере* есть некоторое *бытие*, как и *действование* внутри его, или что само внутреннее *в себе-бытие наличествует* в органе и обладает *бытием* для других, вытекает иной взгляд на орган, чем только что рассмотренный. А именно, если, как оказалось, органы вообще нельзя считать *выражениями* внутреннего потому, что в них действование наличествует *как действование*, действование же *как действие* есть лишь внешнее, а внутреннее и внешнее, таким образом, распадаются и чужды или могут быть чуждыми друг к другу, то, согласно рассмотренному определению, орган опять-таки следует считать *средним термином* того и другого, так как именно то обстоятельство, что действование *наличествует* в нем, составляет в то же время некоторое его *внешнее проявление*, и притом проявление иного рода, чем действие, а именно – оно остается для индивида и в нем. – Этот средний термин и единство внутреннего и внешнего теперь, во-первых, само является также внешним; но затем эта внешность принимается тотчас же во внутреннее; как *простая* внешность она противостоит рассеянной внешности, которая либо есть только *единичное* – и для индивидуальности в целом случайное произведение или состояние, – либо как внешность в *целом* есть судьба, раздробленная на множество произведений или состояний. Стало быть, *простые черты руки*, а также *звук* и *диапазон голоса* как индивидуальная определенность *речи*, – и опять-таки та же речь, поскольку она при помощи руки получает более прочное существование, чем при помощи голоса – письмо (Schrift) с присущим ему своеобразием в виде почерка (Handschrift)[109], – все это есть *выражение* внутреннего, так что в качестве *простого внешнего проявления* это выражение, опять-таки в противоположность *многообразному внешнему проявлению* деятельности и судьбы, относится к ним как *внутреннее*. – Если, следовательно, определенная природа и прирожденная особенность индивида вместе с тем, чем они стали благодаря образованию, понимаются *сначала* как *внутреннее*, как сущность деятельности и судьбы, то индивид внешне проявляется *прежде всего* в устах, руке, голосе, почерке, точно так же как и в прочих органах и их постоянных определенностях, и только *потом* он выражает себя *дальше* вовне в своей действительности в мире.

А так как этот средний термин определяется как внешнее выражение, которое в то же время принято обратно во внутреннее, то его наличное бытие не ограничивается непосредственным органом действования, скорее он есть ничего не осуществляющее движение и форма лица и внешнего облика вообще. Эти черты и их движение, согласно этому понятию, суть скрытое, остающееся в индивиде действование, а по отношению индивида к действительному действованию – собственный контроль и наблюдение за ним, *внешнее проявление* как *рефлексия* о действительном внешнем проявлении. – Индивид потому не безмолвствует по поводу своего внешнего действования, совершая его, что он при этом одновременно рефлектирован в себя и внешне проявляет эту рефлектированность в себя; это теоретическое действование или разговор индивида об этом с самим собой доходит и до слуха других, ибо сам этот разговор есть внешнее проявление.

[2. Многозначность этого значения.] – Итак, на этом внутреннем, которое в своем внешнем проявлении остается внутренним, наблюдается рефлектированность индивида из его действительности; посмотрим же, как обстоит дело с необходимостью, которая установлена в этом единстве. – Эта рефлектированность отличается прежде всего от самого действия и, следовательно, может быть чем-то *иным* и может приниматься за нечто иное, чем она есть; по лицу человека видно, придает ли он *серьезное* значение тому, что говорит или делает. – Но и обратно, то, что должно быть выражением внутреннего, есть в то же время *сущее* выражение и потому само подпадает под определение *бытия*, которое абсолютно случайно для обладающей самосознанием сущности. Поэтому оно, конечно, есть выражение, но вместе с тем выражение в смысле знака, так что для выражаемого содержания характер того, с помощью чего выражается внутреннее, совершенно безразличен. Внутреннее в этом проявлении, можно сказать, есть невидимое, которое *видимо*, но это внутреннее не связано с этим проявлением; оно в такой же мере может проявляться в чем-нибудь другом, как и какое-нибудь другое внутреннее может проявиться в этом же. – Лихтенберг поэтому прав, когда говорит: "Допустим, что физиогномист уловил однажды человека, но достаточно последнему принять твердое решение, чтобы опять сделаться непостижимым на тысячелетия"[110]. Подобно тому как в вышеприведенном отношении данные обстоятельства обладали некоторым бытием, из которого индивидуальность брала себе то, что́ могла и хотела взять, либо подчиняясь ему, либо преобразовывая его, и на основании которого в нем не содержалось необходимости и сущности индивидуальности, – точно так же и здесь являющееся непосредственное бытие индивидуальности есть такое бытие, которое либо выражает ее рефлектированность из действительности и ее внутри-себя-бытие, либо есть для нее только знак, безразличный к обозначаемому и потому поистине ничего не обозначающий; непосредственное бытие для индивидуальности в такой же мере есть ее лицо, как и ее маска, которую она может снять. – Индивидуальность пронизывает

свой облик, движется, говорит в нем; но это наличное бытие в целом точно так же в качестве некоторого бытия, безразличного к воле и деятельности, выходит за свои пределы; индивидуальность уничтожает в нем то значение, какое оно имело прежде, т.е. то, что она имеет свою рефлектированность в себя или свою истинную сущность в нем, и наоборот, скорее вкладывает последнюю в волю и в действие.

Индивидуальность *отказывается* от *той рефлектированности в себя*, которая выражена в *чертах* [лица], и *вкладывает свою сущность в произведение*. Тут она вступает в противоречие с тем отношением, которое устанавливается инстинктом разума, занимающимся наблюдением индивидуальности, обладающей самосознанием, касательно того, что́ должно быть ее *внутренним* и *внешним*. Эта точка зрения приводит нас к собственной мысли, которая лежит в основе физиогномической, – если угодно, – *науки*. Противоположность, на которую наталкивается это наблюдение, по форме своей есть противоположность практического и теоретического, и то и другое установлено именно внутри самого практического, – противоположность индивидуальности, осуществляющейся в поступках (понимая последние в самом общем смысле), и индивидуальности, как она, будучи в этих поступках, в то же время выходит из них, рефлектирует в себя и имеет их своим предметом. Наблюдение воспринимает эту противоположность со стороны того же извращенного отношения, в котором она определяется в явлении. *Несущественным внешним* оно считает само *действие* и произведение, – действие и произведение языка ли или какой-нибудь более утвердившейся действительности, *существенным же внутренним – внутри-себя-бытие* индивидуальности. Из двух сторон, имеющихся в практическом сознании, намерения и действия – *мнения* о своих поступках и самих этих *поступков* – наблюдение выбирает первую сторону в качестве истинного внутреннего; последнее должно, мол, иметь свое более или менее *несущественное* внешнее проявление в действии, а свое истинное внешнее проявление – в своем *внешнем* облике. Это последнее внешнее проявление есть непосредственное чувственное наличие индивидуального духа: внутренний мир, который следует, мол, считать истинным, есть особенность намерения и единичность для-себя-бытия; то и другое – *мнимый* (der gemeinte) дух. То, что наблюдение имеет своими предметами, есть, следовательно, *мнимое* наличное бытие, и в нем оно отыскивает законы.

Непосредственное мнение о мнимом наличии духа есть естественная физиогномика, поспешное суждение о внутренней природе и характере ее облика при первом взгляде на нее. Предмет этого мнения таков, что к самой его сущности относится то, чтобы быть поистине чем-то иным, нежели только чувственное непосредственное бытие. Правда, в чувственном наличествует именно эта рефлектированность из него в себя, именно видимое как видимое невидимого есть предмет наблюдения. Но именно это чувственное непосредственное наличие есть *действительность* духа, как она есть только для мнения; и наблюдение возится с этой стороны со своим мнимым наличным бытием, с физиогно-

микой, почерком, тоном голоса и т.д. – Оно ставит такое наличное бытие в связь именно с таким *мнимым внутренним*. Не убийца, не вор подлежит распознанию, *а способность быть ими*[111]; устойчивая абстрактная определенность теряется благодаря этому в конкретной бесконечной определенности *единичного* индивида, требующей теперь более искусных изображений, нежели такого рода квалификации. Такие искусные изображения, конечно, говорят больше, чем квалификации вроде "убийца", "вор", или "добродушный", "непорочный" и т.д., но они далеко не достаточны для цели, которая ими преследуется; выразить в словах мнимое бытие или единичную индивидуальность, – они столь же не достаточны, как те изображения внешнего облика, которые не идут дальше указания на плоский лоб, длинный нос[112] и т.д. Ибо единичный облик, точно так же как и единичное самосознание, в качестве мнимого бытия нельзя выразить в словах. Наука о познании человека, которая имеет в виду мнимого человека, точно так же как и наука физиогномики, которая имеет в виду его мнимую действительность и хочет возвысить до знания бессознательное суждение естественной физиогномики[113], есть поэтому нечто бесконечное и беспочвенное, что́ никогда не может достигнуть того, чтобы сказать, что́ оно "мнит", потому что оно только мнит и его содержание есть только "мнимое".

Законы, которые стремится найти эта наука, суть соотношения обеих этих мнимых сторон, а потому и сами могут быть лишь пустым мнением. И так как предмет этого мнимого знания, которое хлопочет о действительности духа, состоит именно в том, что дух из своего чувственного наличного бытия рефлектируется в себя и что определенное наличное бытие есть для него равнодушная случайность, – то это знание, найдя свои законы, должно непосредственно знать, что ими ничего не сказано, кроме, собственно, чистой болтовни или дается лишь *мнение о себе* – выражение, истина которого в том, что высказать свое *мнение* есть то же, что сообщить не суть дела, а только мнение о *себе*. По *содержанию* же эти наблюдения не далеки от таких как: "Каждый раз, когда у нас ярмарка, идет дождь", – говорит лавочник; "А также каждый раз, когда я сушу белье", – говорит хозяйка[114].

Лихтенберг, который так характеризует физиогномическое наблюдение, говорит еще следующее: "Если бы кто-нибудь сказал: ты поступаешь, правда, как честный человек, но я вижу по твоему лицу, что это – одно притворство и что в душе ты – мошенник, то, наверняка, пока существует мир, на такое заявление каждый честный человек будет отвечать оплеухой"[115]. – Этот ответ потому *попадает в цель*, что он опровергает первую предпосылку такой науки о мнимом, а именно, будто *действительность* человека есть его лицо и т.д. – *Истинное бытие* человека, напротив, есть *его действие*; в последнем индивидуальность *действительна*, и оно-то и снимает *мнимое* с обеих его сторон. Во-первых, [оно снимает] мнимое как телесное покоящееся бытие: в поступках индивидуальность проявляется скорее как *негативная* сущность, которая *есть* лишь постольку, поскольку она снимает бытие. Во-вторых, действие сни-

мает неизреченность мнения точно так же и относительно обладающей самосознанием, индивидуальности, которая в мнении есть индивидуальность бесконечно определенная и определимая. В совершенном действии эта дурная бесконечность уничтожена. Действие есть нечто просто определенное, всеобщее, постигаемое в абстракции; действие есть убийство, кража, или благодеяние, подвиг и т.д., и о нем можно *сказать*, что́ *оно есть*. Оно *есть* "это", и его бытие есть не только знак, но сама суть дела. Оно *есть* "это", и индивидуальный человек *есть* то, что́ *есть* оно; в простоте *"этого" бытия* индивидуальный человек есть сущее для других, всеобщая сущность, и перестает быть только мнимой сущностью. Хотя он в этом установлен не как дух, но так как речь должна идти о его *бытии* как бытии и, *с одной стороны*, двойное бытие *внешнего облика* и *действия* противостоят друг другу, а то и другое должно быть его действительностью, то следует, напротив, в качестве его *подлинного бытия* утверждать только действие, – не его лицо, которое должно было выражать то, что человек думает относительно своих действий, или то, что думали о том, что он только мог бы делать. Равным образом, так как, *с другой стороны*, противопоставляют другу другу его *произведение* и его внутреннюю *возможность*, способность или намерение, то лишь произведение следует считать его истинной действительностью, хотя бы он сам на этот счет обманывался и, возвратившись в себя из своих действий, мнил, будто в этом внутреннем он есть некоторое "иное", чем на самом *деле*. Индивидуальность, которая вверяет себя предметной стихии, переходя в произведение, тем самым обрекает себя, конечно, на изменения и извращения. Но характер действия именно тем и определяется, будет ли оно действительным бытием, которое устоит, или оно будет только мнимым произведением, которое, будучи внутренне ничтожным, пропадет. Предметность не меняет самого действия, а только показывают, *что́* оно есть, т.е. *есть* ли оно, или не *есть* ли оно *ничто*. – Расчленение этого бытия на намерения и подобные тонкости, вследствие чего *действительный* человек, т.е. его действие, должен быть для объяснения снова отослан назад в мнимое бытие, какие бы особые намерения он сам ни создавал себе относительно своей действительности, – должны быть предоставлены праздному мнению; эта праздность, если она хочет свою бездеятельную мудрость обратить в произведение, отрицать разумный характер у совершающего поступки и таким образом дурно с ним поступить, желая объявить бытием его не действие, а скорее лицо и черты [лица], должна опасаться вышеупомянутого ответа, который показывает ей, что лицо есть не *в себе*-[бытие], а скорее может быть предметом воздействия (der Behandlung).

[3. Ф р е н о л о г и я.] – Если мы посмотрим теперь на круг доступных наблюдению отношений обладающей самосознанием индивидуальности к ее внешнему проявлению вообще, то остается одно отношение, которое наблюдение еще должно сделать своим предметом. В психологии – это *внешняя действительность вещей*, которая должна иметь свой сознающий себя *противообраз* в духе и должна дать о духе поня-

тие. В физиогномике, напротив, дух должен познаваться в своем *собственном* внешнем проявлении как в некотором бытии, которое есть, мол, *язык* – видимая невидимость его сущности. Остается еще определение той стороны действительности, с которой индивидуальность выражает свою сущность в своей непосредственной устойчивой, всецело налично сущей действительности. – Это отношение отличается, следовательно, от физиогномического тем, что последнее есть *говорящее наличие* индивида, который в своем внешнем проявлении, состоящем в *совершении поступков*, воспроизводит в то же время *рефлектирующееся в себя* и *рассматривающее себя* внешнее проявление, которое само есть движение, покоящиеся черты [лица], которые сами по существу суть некоторое опосредствованное бытие. Но в определении, которое еще подлежит рассмотрению, внешнее есть, наконец, некоторая совершенно *покоящаяся* действительность, которая в самой себе не есть говорящий знак, а проявляется для себя отдельно от обладающего самосознанием движения и существует в качестве простой вещи.

[(α) *Череп как внешняя действительность духа.*] – Прежде всего, что касается соотношения внутреннего с этим его внешним, то ясно, что его, видимо, надо понимать как отношение *причинной связи*, так как соотношение одного в-себе-сущего с другим в-себе-сущим как соотношение *необходимое* есть отношение причинной связи.

Далее, для того чтобы духовная индивидуальность оказывала воздействие на тело, она сама как причина должна быть телесной. Но то телесное, в котором эта индивидуальность выступает как причина, есть орган, однако не орган действования по отношению к внешней действительности, а орган действования сущности, обладающей самосознанием, внутри себя самой, вовне же – лишь по отношению к своему телу; не сразу можно усмотреть, что за органы это могут быть. Если бы речь шла только об органах вообще, то сразу пришел бы на ум орган труда вообще, а также орган полового влечения и т.д. Однако такие органы следует рассматривать как орудия или как член тела, которые дух как один крайний термин имеет в виде среднего термина по отношению к другому крайнему термину, представляющему собой внешний *предмет*. Здесь же имеется в виду орган, в котором индивид, обладающий самосознанием, сохраняется *для себя* как крайний термин по отношению к своей собственной, ему противоположной действительности, не обращаясь вместе с тем вовне, а рефлектируясь в своей деятельности, орган, у которого сторона *бытия* не есть *бытие для другого*. В физиогномическом соотношении, правда, орган также рассматривается как наличное бытие, рефлектирующее в себя и истолковывающее действование; но это бытие есть предметное бытие, и в результате физиогномического наблюдения получается, что самосознание противостоит именно этой своей действительности как чему-то безразличному. Это безразличие исчезает оттого, что сама эта рефлектированность в себя оказывает *воздействие*; благодаря этому указанное наличное бытие сохраняет необходимое соотношение с ней; но для того чтобы она могла оказы-

вать воздействие на наличное бытие, она сама должна обладать некоторым бытием, но не предметным в собственном смысле, и она-то и должна быть указана в качестве этого органа.

В обыденной жизни считают, например, что гнев как такого рода внутреннее действование помещается в печени. Платон[116] приписывает печени даже нечто более высокое, что, по мнению некоторых, есть даже самое высокое, а именно прорицание или дар провозглашать святое и вечное, не прибегая к помощи разума. Но движение, которое имеется у индивида в печени, сердце и т.д., нельзя рассматривать как движение индивида, целиком рефлектированное в себя, а скорее оно заложено ему уже в тело и обладает животным наличным бытием, обращенным наружу к внешнему проявлению.

Нервная система, напротив того, есть непосредственный покой органического в его движении. Хотя сами *нервы* опять-таки суть органы сознания, уже погруженного в своем направлении вовне, но головной и спинной мозг можно рассматривать как пребывающую внутри себя – не предметную и не выходящую также наружу – непосредственную наличность самосознания. Поскольку момент бытия, которым располагает этот орган, есть бытие *для другого*, наличное бытие, он есть мертвое бытие, уже не наличность самосознания. Но это *бытие внутри себя самого*, согласно своему понятию, есть текучесть, в которой непосредственно растворяются образующиеся в ней круги и ни одно различие не выражается как *сущее* различие. Между тем, подобно тому, как сам дух не есть нечто абстрактно-простое, а есть система движений, в которой он различает себя в моментах, но в самом этом различении остается свободным, и подобно тому, как он вообще расчленяет свое тело по различным отправлениям и каждую отдельную часть тела определяет только для одного отправления, – точно так же можно представить себе и то, что текучее *бытие* его *внутри-себя*-бытия есть бытие расчлененное; и, по-видимому, его так и нужно представлять, потому что рефлектированное в себя *бытие* духа в головном мозгу само, в свою очередь, есть только средний термин его чистой сущности и его телесного расчленения, средний термин, который в свою очередь должен тем самым иметь у себя [нечто] от природы обоих и, следовательно, со стороны последней – также *сущее* расчленение.

У духовно-органического бытия есть в то же время необходимая сторона некоторого *покоящегося устойчивого* наличного бытия; первое должно отойти обратно как крайний термин для-себя-бытия и иметь против себя второе как другой крайний термин, который тогда есть предмет, на который воздействует первый крайний термин как причина. Если же головной и спинной мозг есть названное телесное *для-себя-бытие* духа, то череп и позвоночный столб есть другой выделенный крайний термин по отношению к нему, т.е. прочная покоящаяся вещь. – Но так как каждому, когда он думает о собственном месте наличного бытия духа, приходит на ум не спина, а только голова[117], то в исследовании знания, вроде данного, мы можем довольствоваться этим (для него не слишком плохим)

основанием, чтобы это наличное бытие ограничилось черепом. Если бы кому-нибудь пришла на ум и спина, – поскольку ведь иной раз и через нее знание и действование то вколачиваются, то выколачиваются, – то это ничуть не доказывало бы – потому что доказывало бы слишком много, – будто спинной мозг нужно сопричислить к местообитанию духа, а позвоночник – к соответствующему наличному бытию; ибо с таким же успехом можно припомнить, что бывали и другие излюбленные внешние пути подхода к деятельности духа, для того чтобы ее пробудить или обуздать. – Итак, позвоночный столб отпадает, если угодно, *по праву*; и не хуже других натурфилософских учений *построение*, по которому череп один не содержит, правда, органов духа. Ибо это уже раньше было исключено из понятия этого отношения, и вследствие этого череп был отнесен на сторону наличного бытия; или если не позволительно напоминать о *понятии* вещи (Sache), то ведь опыт учит нас, что посредством глаза как органа мы видим, но посредством черепа не убивают, не крадут, не сочиняют стихов, и т.д. – Поэтому и следует воздержаться от выражения *"орган"* для того *значения* черепа, о котором нам еще предстоит говорить[118]. Ибо хотя принято говорить, что для разумного человека важнее всего не слова, а *суть дела*, но из этого не следует, что суть дела можно обозначать неподходящим для нее словом; ибо это – несообразность и в то же время обман, когда воображают и утверждают, будто не хватает только надлежащего *слова*, и скрывают от себя, что фактически недостает самой сути дела, т.е. понятия; если бы последнее имелось, нашлось бы для него и надлежащее слово. – Прежде всего здесь определилось только то, что подобно тому, как мозг есть живая голова, череп есть caput mortuum.

[(β) *Связь формы черепа с индивидуальностью.*] – Итак, в этом мертвом бытии духовные движения и определенные модусы мозга должны были бы сообщить себе свое изображение внешней действительности, которая, однако, еще присуща самому индивиду. Отношение их к черепу, который, будучи мертвым бытием, не заключает в себе самом местообитания духа, прежде всего предстает как установленное выше отношение, [т.е.] как внешнее и механическое, так что органы в собственном смысле – а они суть в мозгу – в одном месте делают череп круглым, в другом – сплющенным и плоским, или как бы еще ни изображалось это воздействие. Правда, так как череп сам есть часть организма, то в нем, как во всякой кости, нужно предполагать некоторое живое самоформирование, так что, если рассматривать его так, то скорее он со своей стороны давит на мозг и устанавливает его внешние границы; к этому он скорее располагает возможностью и как нечто более твердое. Но при этом взаимное отношение того и другого в определении их деятельности все еще оставалось бы то же самое; ибо будет ли череп представлять собой то, что определяет, или то, что определяется, это вообще ничего не меняло бы в причинной связи, только череп тогда сделали бы непосредственным органом самосознания, потому что в нем как в *причине* находилась бы сторона *для-себя-бытия*. Но так как

для-себя-бытие как *органическая жизненность* одинаково приходится на обе стороны, то на деле причинная связь между ними отпадает. Но такое развитие обеих было бы связано во "внутреннем" и было бы органической предустановленной гармонией, которая обе соотносящиеся стороны оставляет свободными друг по отношению к другу и оставляет за каждой из них ее собственный *облик*, которому нет надобности соответствовать облику другой стороны; и еще в большей степени свободными остаются друг по отношению к другу облик и качество, как свободны друг по отношению к другу форма виноградины и вкус вина. – Но так как на сторону мозга приходится определение *для-себя-бытия*, а на сторону черепа – определение *наличного бытия*, то внутри органического единства *также* следует установить причинную связь их – некоторое необходимое соотношение их как соотношение внешнее друг для друга, т.е. некоторое собственно внешнее соотношение, благодаря коему, следовательно, их *форма* определялась бы друг через друга.

Что же касается определения, по которому орган самосознания был бы деятельной причиной на противостоящей стороне, то об этом можно толковать самым различным образом, ибо речь идет о характере причины, рассматриваемой со стороны ее *равнодушного* наличного бытия, ее формы и величины, – причины, коей "внутреннее" и для-себя-бытие должны быть именно такими, которые не касаются непосредственного наличного бытия. Органическое самоформирование черепа прежде всего равнодушно к механическому воздействию, и отношение этих обоих отношений (так как первое есть соотнесение себя с самим собой) есть именно сама эта неопределенность и безграничность. Затем, если даже мозг принимал бы в себя различия духа в качестве сущих различий и был бы множеством внутренних, занимающих разное пространство органов (что противоречит природе, которая сообщает моментам понятия некоторое собственное наличное бытие, и поэтому *на одну сторону целиком* ставит *текучую простоту* органической жизни, а на *другую – артикуляцию* и *подразделение* ее, точно так же в ее различиях, так что они в том смысле, в каком они должны пониматься здесь, оказываются особенными анатомическими вещами), все же было бы неясно, должен ли какой-нибудь духовный момент, – смотря по тому, есть ли он первоначально сильнее или слабее, – обладать в первом случае более *расширенным* мозговым органом, а во втором случае – более *сжатым*, или же как раз наоборот. – Точно так же [оставалось бы неясным], увеличивался бы при его *развитии* орган или уменьшался, становился бы он более грубым и плотным или более тонким. Вследствие того, что осталось бы неясным, как обстоит дело с причиной, остается столь же неопределенным, как происходит воздействие на череп есть ли это некоторое расширение или сужение и сморщивание[119]. Если это воздействие определяется, скажем, более высокопарно, как некоторое *возбуждение*, то остается неясным, происходит ли это в виде вспучивания, как под воздействием шпанского пластыря, или в виде сморщивания, как под воздействием уксуса. – Для всех подобных точек зре-

ния можно привести правдоподобные основания, ибо органическое соотношение, которое в такой же мере оказывает действие тут, делает столь же подходящим одно основание, как и другое, и оно равнодушно ко всем этим способам понимания.

Но для наблюдающего сознания дело не в том, чтобы определить это соотношение. Ибо, помимо всего прочего, то, что́ находится по одну сторону, не есть мозг как *животная* часть, а есть мозг как *бытие обладающей самосознанием* индивидуальности. – Последняя как постоянный характер и движущееся сознательное действование есть *для себя* и *внутри себя*; этому для-себя-бытию и внутри-себя-бытию противостоит ее действительность и наличное бытие для другого; для-себя-бытие и внутри-себя-бытие есть сущность и субъект, имеющий в мозгу некоторое бытие, которое *подчинено ему* и сохраняет свою ценность лишь благодаря присущему ему значению. Но другая сторона обладающей самосознанием индивидуальности, сторона ее наличного бытия, есть *бытие* как бытие самостоятельное и как субъект, или: есть в качестве некоторой *вещи*, а именно кости: *действительность и наличное бытие человека есть его черепная кость*. – Таковы отношение и смысл, который имеют обе стороны этого соотношения в наблюдающем их сознании.

Для наблюдающего сознания дело теперь в более определенном соотношении этих сторон; черепная кость, быть может, имеет в общем значение непосредственной действительности духа. Но многосторонность духа сообщает своему наличному бытию совершенно такую же многозначность; то, что́ нужно получить, это – определенность значения отдельных мест, на которые разделено это наличное бытие; посмотрим, какое имеется в них указание на это.

Черепная кость не есть орган деятельности и не есть что-то, выражающее движение; черепной костью не воруют, не убивают и т.д., и она не строит никаких гримас при такого рода действиях, так, чтобы ее можно было признать выразительным жестом. – Лишено это сущее и ценности *знака*. Выражение лица и жест, тон, даже столб, свая, вбитая на необитаемом острове, сразу же дают знать о себе, что под ними разумеется еще что-то иное, нежели то, что́ они *только* непосредственно *суть*. Они тотчас же выдают себя за знак, так как у них есть определенность, которая указывает на нечто иное тем, что она им не принадлежит как нечто свойственное только им. Конечно, многое может прийти на ум и при виде черепа, как у Гамлета по поводу черепа Иорика[120]; но черепная кость сама по себе есть столь равнодушная, наивная вещь, что непосредственно в ней нельзя усмотреть и под ней подразумевать что-либо иное, кроме лишь ее самой; она напоминает, правда, о мозге и его определенности, о черепе другой формации, но не о каком-либо сознательном движении, так как на ней не запечатлены ни мимика и жест, ни что-либо, что давало бы знать о происходящем от сознательного действования; ибо она есть действительность, долженствующая представлять в индивидуальности такую другую сторону, которая была бы уже не

бытием, рефлектирующимся в себя, а всецело *непосредственным бытием*.

Так как, далее, сама черепная кость не обладает также чувством, то, по-видимому, некоторое более определенное значение для нее может еще состоять, скажем, в том, что благодаря [своему] соседству определенные ощущения дают возможность узнать, что́ она собою представляет; и так как ощущение некоего сознательного модуса духа связано с определенным местом черепа, то это место, допустим, своим обликом будет указывать на этот модус и на его особенность. Подобно тому, например, как некоторые жалуются на то, что при напряженном мышлении или даже при *мышлении* вообще он чувствуют где-то в голове болезненное напряжение, так и *воровство, убийство, сочинение стихов* и т.д. могли бы каждое сопровождаться некоторым собственным ощущением, которое, кроме того, должно было бы иметь еще свое особое место. Это место в мозгу, которое было бы таким образом более подвижным и деятельным, вероятно развивало бы в большей степени и соседнее место кости; или это последнее из симпатии или в силу согласованности также не оставалось бы инертным, а увеличивалось бы или уменьшалось, либо тем или иным способом формировалось бы. – Однако эту гипотезу делает неправдоподобным то обстоятельство, что чувство вообще есть нечто неопределенное и что чувство в голове как в центре могло бы быть общим сочувствием всякому страданию, так что к воро-убийце-поэтически-головному щекотанию или головной боли примешивались бы другие чувства, и друг от друга, точно так же как и от ощущений, которые можно назвать чисто телесными, их можно было бы отличить столь же мало, как мало можно определить болезнь по одному симптому – по головной боли, если мы ограничим его значение только телесным[121].

С какой бы стороны ни рассматривалась суть дела, фактически отпадает какое бы то ни было необходимое взаимоотношение, равно как и указание на него, которое говорило бы само за себя. Если же это отношение все же должно иметь место, то остается и оказывается необходимой *непостигнутая в понятии* свободная предустановленная гармония соответствующего определения обеих сторон, ибо одна из сторон *должна быть лишенной духа действительностью, просто вещью*. – Таким образом, по одну сторону находится множество покоящихся мест черепа, по другую – множество духовных свойств, многочисленность и определение которых будут зависеть от состояния психологии. Чем беднее представление о духе, тем более с этой стороны облегчается дело, ибо отчасти тем малочисленнее будут эти свойства, отчасти тем более обособленными, прочными и закостеневшими, а тем самым более похожими на определения кости и тем более с ними сравнимыми. Но хотя бедностью представления о духе многое облегчено, все же остается еще очень много с обеих сторон; остается для наблюдения совершенная случайность их соотношения. Если бы из детей Израилевых каждый взял себе от песка морского, которому они уподобляются, песчин-

ку[122], то равнодушие и случайность (Willkür), с которыми на долю каждого пришлась бы его песчинка, были бы так же велики, как и те, с которыми каждой душевной способности, страсти и (чтó здесь равным образом следовало бы рассмотреть) каждому оттенку характера, о которых имеет обыкновение говорить утонченная психология и человековедение, можно было бы указать соответственные места на черепе и формы кости*. Череп убийцы имеет такой-то – не орган и не знак, а такую-то шишку; но у этого убийцы есть еще много других свойств, равно как и других шишек, а вместе с шишками – и впадин; можно выбирать между шишками и впадинами. И опять-таки его склонность к убийству может быть связана с любой шишкой и с любой впадиной, и в свою очередь эти последние – с любым свойством; ибо и убийца не есть просто эта абстракция некоего убийцы, и обладает он не одной только выпуклостью и впадиной. Наблюдения, производимые по этому поводу, должны, следовательно, совершенно так же звучать, как [рассуждения] лавочника и хозяйки относительно дождя во время ярмарки или сушки белья. Лавочник и хозяйка могли бы сделать и такое наблюдение, что, мол, дождь идет всякий раз, когда мимо проходит такой-то сосед или когда на обед бывает жаркое из свинины. Как безразличен дождь к этим обстоятельствам, так же для наблюдения безразлична *данная* определенность духа к *данному* определенному бытию черепа. Ибо из обоих предметов этого наблюдения один есть тощее *для-себя-бытие*, закостеневшее свойство духа, как другой – тощее *в-себе-бытие*; столь закостеневшая вещь, как оба эти [бытия], совершенно равнодушна ко всякому "иному"; большой шишке столь же безразлично, имеется ли по соседству с ней убийца, как убийце безразлично, имеется ли поблизости плоское место.

Остается, конечно, несомненная *возможность* того, что с каким-нибудь свойством, страстью и т.д. где-нибудь какая-нибудь шишка да связана. *Можно представить себе* убийцу с большой шишкой на одном месте черепа, а вора – с такой шишкой на другом. С этой стороны френология способна еще к большему расширению, ибо на первых порах она, по-видимому, ограничивается только связью какой-нибудь шишки с каким-нибудь свойством *у одного и того же индивида*, так что у него есть и то и другое. Но уже естественная френология (ибо таковая должна существовать так же, как и естественная физиогномика) переступает эти границы; она не только высказывает суждения о том, что, мол, у хитрого человека сидит за ухом шишка с кулак величиною, но представляет также, что не у самой неверной жены, а у супруга имеются шишки на лбу. – С таким же успехом можно себе *представить* и человека, живущего под одной крышей с убийцей, или также его соседа, а дальше и сограждан и т.д. с огромными шишками на каком-нибудь месте черепа, – как можно представить себе летающую корову, которую сперва

* Двусмысленно: Schädelstätte значит (*библ.*) "голгофа, лобное место", а Knochenformen здесь может значить "костяки, скелеты". – *Примеч. пер.*

приласкал рак, прискакавшей на осле, а потом и т.д. – Но если *возможность* понимается не в смысле возможности *представления*, а в смысле *внутренней* возможности или *понятия*, то предмет – такая действительность, которая есть чистая вещь и должна быть ею и которая не имеет и не должна иметь подобного значения, и, следовательно, может иметь его только в представлении.

[(γ) *Задатки и действительность.*] – Если, несмотря на равнодушие обеих сторон, наблюдатель все же приступит к делу определения соотношений, ободряемый отчасти общим разумным основанием, что *внешнее есть выражение внутреннего*, отчасти опираясь на аналогию с черепами животных[123] (которые хотя бы и обладали более простым характером, чем люди, но о них в то же время тем труднее сказать, какой же характер у них, так как представлению любого человека не так-то легко проникнуть воображением в природу животного), такой наблюдатель, утверждая возможность законов, открытие коих для него желательно, встретит *отличную поддержку* в одном различии, которое и нам здесь необходимо должно прийти на ум. – *Бытие* духа, по меньшей мере, нельзя считать чем-то просто неподвижным и непоколебимым. Человек свободен; допустим, что *первоначальное* бытие – только *задатки*, над которыми человек имеет большую власть или которые нуждаются в благоприятных обстоятельствах для своего развития, т.е. *первоначальное* бытие духа можно равным образом назвать таким бытием, которое существует не как бытие. Если бы, следовательно, наблюдения противоречили тому, что́ кто-нибудь, вздумал бы утверждать в качестве закона, – если бы, например, во время ярмарки или сушки белья была прекрасная погода, то лавочник и хозяйка могли бы сказать, что, *собственно говоря*, дождь *должен* был идти, и что *задатки* к тому *имеются, конечно, налицо*; точно так же в наблюдении над черепом: данный индивид, *собственно говоря, должен* быть таким, как о том говорит, в соответствии с законом, череп, и у него есть *первоначальные задатки*, но они не развились; налицо нет данного качества, но оно *должно было бы быть*. – *Закон* и *долженствование* основываются на наблюдении действительного дождя и действительной склонности при данной определенности черепа; но если *действительности* налицо нет, то такое же значение имеет *пустая возможность*[124]. Эта возможность, т.е. недействительность установленного закона, и вместе с тем противоречащие ему наблюдения должны войти именно благодаря тому, что свобода индивида и развивающиеся обстоятельства равнодушны к *бытию* вообще, – к бытию и как к чему-то первоначально внутреннему и как к чему-то внешнему закостенелому, – и благодаря тому, что индивид может быть и чем-то иным, нежели он есть внутренне первоначально, а тем более – в качестве кости.

Итак, мы получаем возможность того, что данная шишка или впадина черепа обозначает и нечто действительное и один лишь *задаток*, и при том неопределенно – задаток к чему именно, другими словами, что она обозначает нечто недействительное; мы видим то, что всегда случа-

ется с дурной уловкой, – что ее самое можно использовать против того, чему она призвана помочь. Мы видим, что мнение природою вещи приведено к тому, что оно *безотчетно* само говорит противоположное тому, чего оно придерживается, – говорит, что данная кость на что-то указывает, но в такой же мере *и не* указывает.

То, что при этой уловке представляется самому мнению, есть истинная, прямо его уничтожающая мысль, что *бытие* как таковое вообще не есть истина духа. Подобно тому как уже задаток есть некое *первоначальное бытие*, которое не участвует в деятельности духа, такое же бытие есть со своей стороны и кость. Сущее без духовной деятельности есть некоторая вещь для сознания и столь мало составляет его сущность, что оно, вернее сказать, есть то, что противоположно ей, и сознание для себя *действительно* лишь благодаря негации и уничтожению такого бытия. – С этой точки зрения выдавать кость за *действительное наличное бытие* сознания значит полностью отречься от разума; а она выдается за него, когда рассматривается как "внешнее" духа: ибо внешнее как раз и есть сущая действительность. Делу не поможет, если скажут, что по этому внешнему *только судят* о внутреннем, которое есть *нечто иное*, – что внешнее есть не само внутреннее, а только его *выражение*. Ибо во взаимном отношении того и другого именно к внутренней стороне относится определение *мыслящей* себя и *мысленной* действительности, а к внешней стороне – определение *сущей действительности*. – Следовательно, сказать человеку: ты (твое внутреннее) таков, *потому что* такова твоя *кость*, равносильно тому, что я считаю кость *твоей действительностью*. Упомянутый по поводу физиогномики ответ пощечиной на подобного рода суждение отнимает прежде всего у *мягких* частей подобающее им уважение и положение и доказывает лишь то, что они – не истинное *"в себе"*, не действительность духа; – здесь этот ответ, собственно говоря, должен был бы дойти до того, чтобы проломить череп тому, кто так рассуждает, дабы доказать столь же осязательно, как осязательна его мудрость, что кость для человека не есть никакое *"в себе"*, тем более не есть *его* истинная действительность.

Грубый инстинкт обладающего самосознанием разума без рассмотрения отвергнет френологию, – этот другой наблюдающий инстинкт его, который, поднявшись до предчувствия *познавания*, постиг без участия духа то, что внешнее есть выражение внутреннего. Но чем слабее мысль, тем менее иной раз заметно, в чем определенно заключается ее слабость, и тем труднее анализировать ее. Ибо мысль считают тем более слабой, чем более чиста и пуста абстракция, которую она считает сущностью. Члены же противоположности, о которой здесь идет речь, – это сознающая себя индивидуальность и абстракция внешности, превратившейся целиком в *вещь*, – внутреннее бытие духа, постигаемое как устойчивое лишенное духа бытие и противополагаемое именно такому бытию. – Но тем самым, по-видимому, и наблюдающий разум на деле достиг своей вершины, где он вынужден покинуть себя самого и перевернуться; ибо лишь совершенно дурное содержит в себе непосред-

ственную необходимость превратиться в противоположное. – Подобно тому, как о еврейском народе можно сказать, что именно потому, что он стоит непосредственно перед вратами спасения, он есть и был самый отверженный: – он не есть для себя (sich) то, чем он должен был быть в себе и для себя, не есть эта самодовлеющая существенность, а перемещает ее по ту сторону себя; благодаря этому отрешению он делает для себя *возможным* более высокое наличное бытие, если бы мог снова вернуть в себя свой предмет, – более высокое, чем если бы он оставался внутри непосредственности бытия, потому что дух тем более велик, чем больше та противоположность, из которой он возвращается в себя; но эту противоположность дух создает себе, снимая свое непосредственное единство и отрешаясь от своего для-себя-бытия. Однако если такое сознание не рефлектируется, то средний термин, в котором оно находится, есть злосчастная пустота, так как то, что должно было бы заполнить ее, сделалось устойчивым крайним термином. Таким образом эта последняя ступень наблюдающего разума есть наихудшая его ступень, а потому его превращение в противоположность необходимо.

[Заключение. – Тождество вещи и разума.] – Если же мы окинем взглядом до сих пор рассмотренные ряды отношений, составляющих содержание и предмет наблюдения, то окажется, что в его *первом модусе*, в наблюдении отношений неорганической природы, для этого наблюдения уже *исчезает чувственное бытие*; моменты отношения этой природы представляются как чистые абстракции и как простые понятия, долженствующие быть привязанными к наличному бытию вещей, которое, однако, утрачивается, так что момент оказывается чистым движением и всеобщностью. Этот свободный, внутри себя завершенный процесс сохраняет значение чего-то предметного, но выступает теперь как некоторое *"одно"*; в процессе неорганического "одно" есть несуществующее внутреннее; существуя же в качестве "одного", процесс есть органическое. – "Одно" как для-себя-бытие или как негативная сущность противостоит всеобщему, уклоняется от него и остается свободным для себя, так что понятие, реализованное только в стихии абсолютного разъединения, не находит в органическом существовании своего подлинного выражения, состоящего в том, чтобы наличо быть *в качестве всеобщего*, а остается чем-то внешним или, что то же самое, некоторым *"внутренним"* органической природы. – Органический процесс свободен только *в себе*, но он не свободен *для себя самого*; для-себя-бытие его свободы наступает *в цели, существует* как некоторая иная сущность, как некая сознающая себя мудрость, находящаяся вне указанного [органического процесса]. Наблюдающий разум, следовательно, обращается к этой мудрости, к духу, к понятию, существующему как всеобщность, или к цели, существующей как цель; – и отныне собственная сущность этого разума есть для него [его] предмет.

Наблюдающий разум прежде всего обращается к его чистоте; но так как он есть постигание движущегося в своих различиях предмета как некоторого сущего, то для него открываются *законы мышления*, соотноше-

ния постоянного с постоянным; но так как содержание этих законов суть только моменты, то они стекаются в "одно" самосознания. – Этот новый предмет, понимаемый равным образом как *сущее*, есть *единичное случайное* самосознание; наблюдение поэтому находится внутри мнимого духа и случайного отношения сознательной действительности к несознательной. В себе самом этот предмет есть только необходимость этого соотношения; наблюдение поэтому ближе подступает к нему и сравнивает его волеизъявляющую и действующую действительность с его рефлектированной в себя и рассматривающей действительностью, которая сама предметна. Это внешнее, хотя оно и есть некоторый язык индивида, присущий ему самому, есть в то же время в качестве знака нечто равнодушное к содержанию, которое оно должно было обозначать, точно так же как то, что устанавливает для себя знак, равнодушно по отношению к последнему.

От этого изменчивого языка наблюдение поэтому возвращается в конце концов к *прочному бытию* и, согласно своему понятию, провозглашает, что внешнее проявление есть внешняя и непосредственная действительность духа не как орган и не как язык и знак, а как *мертвая вещь*. То, что́ было снято самым первым наблюдением неорганической природы, а именно, будто понятие должно быть налицо как вещь, восстанавливается этим последним способом [наблюдения] таким образом, что он делает действительность самого духа некоторой вещью или, выражаясь в обратном смысле, сообщает мертвому бытию значения духа. – Тем самым наблюдение пришло к провозглашению того, что́ было нашим понятием о нем, а именно, что достоверность разума ищет себя самое как предметную действительность. – Хотя при этом, конечно, не имеется в виду, что дух, представляемый черепом, объявляется вещью, не следует считать, что в этой мысли заключается материализм, как его называют[125]; напротив, дух должен быть еще чем-то иным, нежели эти кости; но само выражение: дух *есть*, означает не что иное, как: он есть *вещь*. Если *бытие* как таковое или бытие в качестве вещи высказывается духом как предикат (von dem Geiste prädicirt), то подлинное выражение этого заключается в том, что он – такое бытие, как *кость*. Поэтому нужно считать в высшей степени важным, что нашлось истинное выражение того, что о духе просто говорится: *он есть*. Обыкновенно, если о духе говорится: *он есть*, обладает некоторым *бытием*, есть некоторая *вещь*, единичная *действительность*, то этим не *имеется в виду* нечто, что можно видеть или брать в руку, толкать и т.д., но нечто подобное *говорится*; и то, что́ на самом деле говорится, выражает тем самым, что *бытие духа есть* кость.

Этот результат имеет теперь двоякое значение, во-первых, свое истинное значение, поскольку он есть дополнение результата предшествующего движения самосознания. Несчастное самосознание отрешилось от своей самостоятельности и вытолкнуло свое *для-себя-бытие*, низводя его до *вещи*. В силу этого оно возвратилось из самосознания в сознание, т.е. в то сознание, для которого предмет есть некоторое *бытие, некоторая вещь*; – но то, что́ есть вещь, есть [здесь] самосознание;

оно, стало быть, есть единство "я" и бытия, *категория*. Когда предмет определен таким образом для сознания, *последнее обладает разумом*. Сознание, так же как и самосознание, *есть в себе*, собственно говоря, разум; но лишь о сознании, для которого предмет определился как категория, можно сказать, что оно *обладает* разумом; – но это еще не означает знание того, что такое разум. – Категория, которая есть *непосредственное* единство *бытия* (des Seins) и *"своего"* (des Seinen), должна пройти через обе формы, и наблюдающее сознание есть именно то сознание, для которого категория выступает в форме *бытия*. В своем результате это сознание высказывает в качестве положения то, бессознательной достоверностью чего оно является, – положение, которое содержится в понятии разума. Это положение есть *бесконечное суждение*, гласящее, что самость есть некоторая вещь, – суждение, которое само себя снимает. Этим результатом, стало быть, определенно присовокуплено к категории то, что она есть эта снимающая себя противоположность. *Чистая* категория, которая есть для сознания в форме *бытия* или *непосредственности*, есть *неопосредствованный* еще, лишь *имеющийся налицо* предмет, а сознание есть столь же неопосредствованное отношение [к нему]. Момент указанного бесконечного суждения есть переход *непосредственности* в опосредствование или *негативность*. Имеющийся налицо предмет определен поэтому как предмет негативный, а сознание – как *само*сознание по отношению к нему. Другими словами, категория, которая в наблюдении прошла через форму *бытия*, установлена теперь в форме для-себя-бытия; сознание более не хочет *непосредственно находить* себя, а хочет порождать себя само своей деятельностью. *Оно само* есть себе цель своего действования, как в наблюдении для него важны были только вещи.

Второе значение результата – это рассмотренное уже значение наблюдения, не прибегающего к понятию. Это наблюдение умеет постигать и выразить себя только так, что наивно объявляет *действительностью* самосознания кость, как она обнаруживается [им] в качестве чувственной вещи, не теряющей в то же время для сознания своей предметности. Но и о том, что оно это говорит, оно не имеет ясности сознания и постигает свое положение не в определенности его субъекта и предиката и их соотношения, а тем более не в смысле бесконечного, себя само растворяющего суждения и понятия. – Из глубже заложенного самосознания духа, которое здесь выступает как естественная порядочность, оно, напротив, скрывает от себя бесстыдство голой, не прибегающей к понятию, мысли, принимающей за действительность самосознания какую-то кость, и приукрашивает эту мысль тем, что с помощью самого безмыслия примешивает всяческие не имеющие здесь никакого смысла отношения причины и действия, знака, органа и т.д. и с помощью различений, от них заимствованных, прикрывает вопиющую нелепость [указанного] положения.

Мозговые волокна[126] и т.п., если их рассматривать как бытие духа, уже есть некоторая мысленная, лишь гипотетическая действительность – не

наличная, не осязаемая и видимая, не истинная действительность; если они *наличны*, если они видимы, то они – мертвые предметы и уже не означают бытия духа. Но предметность в собственном смысле должна быть *непосредственной, чувственной*, так что дух в этой предметности как в предметности мертвой устанавливается как нечто действительное, ибо кость есть мертвое, поскольку мертвое находится в самом живом. – Понятие этого представления состоит в том, что разум для себя есть *всякая вещность*, даже *сама чисто предметная* вещность; но разум таков – *в понятии*, или: только понятие есть его истина; и чем чище само понятие, тем более нелепо представление, до которого оно низводится, если его содержание есть не в качестве понятия, а в качестве представления, – если себя само снимающее суждение берется не с сознанием этой его бесконечности, а как неизменное положение, субъект и предикат которого должны иметь каждый значение для себя, самость должна фиксироваться как самость, вещь как вещь, и все же одно должно быть другим. – Разум, по существу понятие, раздвоен непосредственно на себя самого и на противное себе – противоположность, которая именно поэтому столь же непосредственно снята. Но если он таким образом предстает в качестве себя самого и в качестве противного себе и удерживается в совершенно единичном моменте этого раздвоения, он постигается неразумно; и чем чище моменты этой противоположности, тем более бросается в глаза явление этого содержания, которое либо есть только для сознания, либо наивно им только высказывается. – *Глубина*, которую дух извлекает изнутри наружу, но не далее своего *представляющего сознания*, оставляя ее в нем – и *невéдение* этим сознанием того, чтó им высказывается, есть такое же сочетание возвышенного и низменного, какое природа наивно выражает в живущем, сочетая орган его наивысшего осуществления – орган деторождения – с органом мочеиспускания. – Бесконечное суждение как бесконечное можно было бы назвать осуществлением жизни, постигающей самое себя, а не выходящее из представления сознание его можно было бы сравнить с мочеиспусканием.

B. ПРЕТВОРЕНИЕ РАЗУМНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ИМ САМИМ

[О б з о р н и ж е с л е д у ю щ е г о о т д е л а.] – Самосознание нашло вещь в качестве себя и себя в качестве вещи, т.е. для *самосознания ясно*, что *в себе* оно есть предметная действительность. Оно уже не есть *непосредственная* достоверность того, что оно есть вся реальность, а оно есть такая достоверность, для которой непосредственное вообще имеет форму чего-то снятого, так что его *предметность* считается еще лишь поверхностью, "внутреннее" и сущность которой есть *оно само*. – Предмет, с которым оно положительно соотносится, есть поэтому некоторое самосознание, он есть в форме вещности, т.е. он самостоятелен; но самосознание обладает достоверностью того, что этот самостоятельный предмет не есть нечто чуждое для него; оно знает тем

самым, что оно *в себе* признано этим предметом; оно есть *дух*, обладающий достоверностью того, что в удвоении своего самосознания и в самостоятельности обоих он имеет свое единство с самим собою. Эта достоверность должна теперь для него возвыситься до истины; то, что́ важно для него, [т.е.] то, что оно есть *в себе* и в своей *внутренней* достоверности, должно войти в его сознание и открыться *для него*.

[1. Непосредственное направление движения самосознания, царство нравственности.] – Каковы будут общие этапы этого претворения в действительность, это в общем намечается уже сравнением с пройденным путем. А именно, подобно тому как наблюдающий разум в стихии категории повторял движение *сознания*, т.е. чувственную достоверность, восприятие и рассудок, так разум в свою очередь пройдет также двойное движение *самосознания* и перейдет из самостоятельности к своей свободе. Прежде всего этот деятельный разум сознает себя самого только в качестве некоторого индивида и как таковой необходимо требует своей действительности в другом и создает ее; но затем, когда сознание индивида возвышается до всеобщности, оно становится *всеобщим* разумом и сознает себя в качестве разума, как то, что признано уже в себе и для себя и что объединяет в своем чистом сознании всякое самосознание; оно есть простая духовная сущность, которая, приходя в то же время к сознанию, есть *реальная субстанция*, куда прежние формы возвращаются как в свою основу, так что по отношению к последней они суть лишь отдельные моменты ее становления; эти моменты хотя и отрываются и выступают в качестве собственных формообразований, на деле, однако, обладают *наличным бытием* и *действительностью*, только имея своим носителем эту основу; своей же *истиной* обладают лишь постольку, поскольку они суть и остаются внутри его самого.

Если мы воспримем эту цель, которая есть *понятие, для нас* уже возникшее, т.е. признанное самосознание, которое в другом свободном самосознании обладает достоверностью себя самого и именно ее имеет своей истиной, – если мы воспримем эту цель в ее реальности, или: если мы извлечем наружу этот еще внутренний дух как субстанцию, уже достигшую своего наличного бытия, то [мы убедимся, что] в этом понятии открывается *царство нравственности*. Ибо эта последняя есть не что иное, как абсолютное духовное *единство* сущности индивидов в их самостоятельной *действительности*, некоторое в себе всеобщее самосознание, которое для себя столь действительно в некотором другом сознании, что последнее обладает совершенной самостоятельностью, или есть для него некоторая вещь, и что именно тут оно сознает единство с ней, и лишь в этом единстве с этой предметной сущностью оно есть самосознание. Эта нравственная *субстанция*, взятая в *абстракции всеобщности*, есть лишь *мысленный* закон; но столь же непосредственно она есть действительное *самосознание*, или: она есть *нравы*. *Единичное* сознание, наоборот, есть только "это" сущее "одно", так как оно сознает всеобщее сознание в своей единичности как свое бытие, так как его действование и наличное бытие есть общие нравы.

В жизни народа понятие претворения в действительность разума, обладающего самосознанием, на деле имеет свою завершенную реальность – это понятие состоит в том, что разум усматривает в самостоятельности *другого* полное *единство* [его] с ним, или в том, что он имеет предметом, в качестве *моего для-меня-бытия*, "эту", мною уже найденную свободную *вещность* некоторого другого, которая есть негативное меня самого. Разум наличествует как текучая всеобщая *субстанция*, как неизменная простая *вещность*, рассыпающаяся на множество совершенно самостоятельных сущностей, подобно свету в звездах, – бесчисленными для себя сверкающими точками, которые в своем абсолютном для-себя-бытии растворены в простой самостоятельной субстанции не только *в себе*, но и *для самих себя*; они сознают, что они суть эти единичные самостоятельные сущности благодаря тому, что они жертвуют своей единичностью, и эта всеобщая субстанция есть их душа и сущность, подобно тому как это всеобщее в свою очередь есть *действование* их как отдельных лиц или ими созданное *произведение*.

Чисто единичные действия и поведение индивида связаны с потребностями, которые имеются у него как у природного существа, т.е. как у *сущей единичности*. То обстоятельство, что даже эти его самые обычные функции не уничтожаются, а обладают действительностью, происходит благодаря всеобщей сохраняющей среде, благодаря *мощи* всего народа. – Но индивид имеет во всеобщей субстанции не только эту *форму устойчивости* своего действования вообще, но в такой же мере и *свое содержание*; то, что он делает, есть всеобщее мастерство и нравы всех. Это содержание, поскольку оно полностью распадается на единицы, в своей действительности вплетено в действование всех. *Труд* индивида, направленный на удовлетворение его потребностей, в такой же мере есть удовлетворение потребностей других, как и своих собственных, и удовлетворения своих потребностей он достигает лишь благодаря труду других. – Как отдельное лицо в своей *единичной* работе *бессознательно* уже выполняет некоторую *общую* работу, так выполняет оно и общую работу в свою очередь как свой *сознательный* предмет; целое становится *как целое* его произведением, для которого оно жертвует собою, и именно поэтому получает от него обратно себя самого. – Здесь нет ничего, что не было бы взаимным, ничего, в чем самостоятельность индивида, растворяя свое для-себя-бытие, подвергая *негации* самое себя, не сообщала бы себе своего *положительного* значения, состоящего в том, чтобы быть для себя. Это единство бытия для другого, или превращения себя в вещь, и для-себя-бытия, эта всеобщая субстанция говорит своим *всеобщим языком* в нравах и законах народа; но эта сущая неизменная сущность есть не что иное, как выражение самой единичной индивидуальности, которая кажется противоположной этой субстанции; законы выражают то, что́ *есть* и что́ *делает* каждое отдельное лицо; индивид познает эту субстанцию не только как свою *всеобщую* предметную вещность, но в равной мере и себя в ней или в разъединенном виде в своей собственной индивидуальности и в каждом из сво-

их сограждан. Поэтому во всеобщем духе каждый обладает только достоверностью себя самого, состоящей в том, что он в сущей действительности ничего не находит, кроме себя самого; о других он знает так же достоверно, как о себе. – Я созерцаю во всех, что для себя самих они суть лишь такие же самостоятельные сущности, как и я; я созерцаю в них свободное единство с другими так, что само это единство есть как благодаря мне, так и благодаря другим. Их я созерцаю в качестве себя, себя – как их.

В свободном народе поэтому разум поистине претворен в действительность: разум есть наличествующий живой дух, в котором индивид находит не только высказанным и имеющимся налицо в качестве вещности свое *определение*, т.е. свою всеобщую и единичную сущность, но он сам есть эта сущность и он также достиг своего определения. Мудрейшие люди древности поэтому решили, *что мудрость и добродетель состоят в том, чтобы жить согласно нравам своего народа*[127].

[2. Содержащееся в этом направлении обращенное движение, становление морали.] – Но самосознание, которое прежде всего есть дух *лишь непосредственно* и *согласно понятию*, вышло из этого счастливого состояния, когда оно достигло своего определения и живет в нем, – или же оно еще его не достигло, ибо одинаково можно сказать и то и другое.

Разум *должен выйти из этого счастливого состояния*, ибо лишь *в себе* или *непосредственно* жизнь свободного народа есть *реальная нравственность*, или последняя есть *сущая* нравственность, а следовательно, и сам этот всеобщий дух есть дух единичный, нравы и законы, взятые в целом, – *определенная* нравственная субстанция, которая лишь в более высоком моменте, а именно в *сознании о своей сущности*, убирает ограничение и лишь в этом познавании, а не непосредственно в своем *бытии*, имеет свою абсолютную истину; в бытии же она, с одной стороны, есть ограниченная субстанция, а с другой стороны, абсолютное ограничение именно в том и состоит, что дух есть в форме *бытия*.

Далее, *единичное* сознание, поскольку оно непосредственно существует в реальной нравственности или в народе, есть поэтому подлинное доверие, для которого дух не разложился на свои *абстрактные* моменты и которое, следовательно, не знает также, что оно *есть для себя как* чистая *единичность*. Но раз оно пришло к этой мысли, – а оно должно к ней прийти, – то это *непосредственное* единство с духом или его *бытие* в нем, его доверие потеряно; для себя *изолированное*, единичное сознание видит себя теперь сущностью, но уже не всеобщим духом. Хотя *момент этой единичности самосознания* – в самом всеобщем духе, но лишь как исчезающая величина, которая в том виде, в каком она выступает для себя, столь же непосредственно растворяется в нем и осознается только как доверие. Закрепляясь таким образом (а всякий момент, так как он есть момент сущности, сам должен достигнуть проявления себя как сущности), индивид противопоставлен законам и нравам; они – только мысль, лишенная абсолютной существенности, абстрактная теория, лишенная действительности; индивид же как "это я" видит себя живой истиной.

Или же самосознание *еще не достигло этого счастья* – быть нравственной субстанцией, духом какого-нибудь народа. Ибо, возвратившись из наблюдения, дух на первых порах еще как таковой не претворен в действительность им самим; он установлен лишь как *внутренняя* сущность или как абстракция. – Другими словами, он *есть* лишь *непосредственно*; но будучи непосредственно сущим, он *единичен*; но есть практическое сознание, вступающее в мир, который он застает, с целью удвоить себя в этой определенности отдельного лица, создать себя в качестве "этого", в качестве своего сущего антитипа, и достигнуть сознания этого единства своей действительности с предметной сущностью. Практическое сознание обладает *достоверностью* этого единства; ему ясно, что в себе это единство есть или что это согласование его и вещности уже имеется налицо, но должно еще возникнуть *для него* и через него, или же что его *делание* в такой же мере есть *нахождение* этого единства. Так как последнее называется *счастьем*, то дух этого индивида тем самым посылает его в мир *искать* своего *счастья*.

Если, стало быть, истина этого разумного самосознания есть для нас нравственная субстанция, то для него здесь – начало его нравственного опыта в мире. Поскольку оно еще не стало нравственной субстанцией, это движение устремляется к ней; и преодоленным в нем оказываются единичные моменты, которые для этого самосознания имеют значение изолированных. Они имеют форму непосредственного хотения или *естественного влечения*, достигающего своего удовлетворения, которое само есть содержание нового влечения. – Но поскольку самосознанием утеряно счастье быть в субстанции, эти естественные влечения связаны с сознанием их цели как истинного определения и существенности; нравственная субстанция низведена до лишенного самости предиката, живые субъекты которого суть те индивиды, которые должны самими собою заполнить всеобщность субстанции и заботиться о ее определении из себя. – В первом из этих значений, стало быть, указанные формы составляют становление нравственной субстанции и предшествуют ей; во втором они следуют за ней и растворяют для самосознания то, что́ может составлять его определение; в первом случае в движении, в котором на опыте узнается, в чем их истина, утрачивается непосредственность или грубость влечений и содержание их переходит в более высокое, а во втором – утрачивается ложное представление сознания, усматривающего в них свое определение. В первом случае *цель*, которой они достигают, есть непосредственная нравственная субстанция; во втором же – цель есть сознание ее, и притом такое сознание, которое знает ее в качестве собственной сущности; и постольку это движение было бы становлением морали, некоторой более высокой формы, чем первая. Однако эти формы составляют в то же время только одну сторону становления морали, а именно ту, которая относится к *для-себя-бытию*, или в которой сознание снимает *свои* цели, – не ту сторону, с которой мораль проистекает из самой субстанции. Так как эти моменты еще не могут иметь значения, при котором они в противоположность утерянной нравственности могли бы быть возведены в цели, то

они расцениваются здесь по их наивному содержанию, и цель, к которой они устремляются, есть нравственная субстанция. Но так как для наших времен ближе та форма ее, в которой они являются после того, как сознание потеряло свою нравственную жизнь и в поисках ее повторяет те первые формы, то они в большей степени могут быть представлены этим последним способом выражения.

Самосознание, которое есть всего лишь понятие духа, начинает этот путь в определенности – быть для себя сущностью в качестве единичного духа; и его цель, следовательно, претворить себя в действительность как единичное и как таковое наслаждаться собою в ней.

В определении – быть для себя сущностью как *для-себя-сущее* – оно есть *негативность* другого; в своем сознании поэтому оно само как положительное противостоит такому, которое хотя и *есть*, но для него имеет значение некоторого не в-себе-сущего; сознание выступает раздвоенным на данную уже найденную действительность и на *цель*, которую оно осуществляет путем снятия этой действительности и которую оно, напротив, делает действительностью на место первой. Но его ближайшая цель есть его *непосредственное* абстрактное *для-себя-бытие*, или: она – в том, чтобы созерцать себя как *данное единичное* в некотором другом, либо некоторое другое самосознание как себя. Опыт, показывающий, в чем истина этой цели, поднимает самосознание на более высокую ступень, и теперь оно для себя есть цель, поскольку оно в то же время есть *всеобщее* самосознание и поскольку *закон* заключается *непосредственно* в нем. Но, исполняя этот *закон* своего *сердца*, оно на опыте узнает, что *единичная* сущность при этом не может сохраниться, а добро может быть осуществлено лишь путем пожертвования ею, и самосознание становится *добродетелью*. Опыт, который добродетель совершает, может состоять только в том, что ее цель в себе уже осуществлена, счастье находится непосредственно в самом действовании, а само действование есть добро. Понятие всей этой сферы, заключающееся в том, что вещность есть *для-себя-бытие* самого духа, обнаруживается для самосознания в ее движении. Так как самосознание нашло это понятие, то оно есть для себя, следовательно, реальность в качестве непосредственно выражающей себя индивидуальности, которая более не находит сопротивления в какой-нибудь противоположной действительности и для которой предмет и цель – лишь само это выражение.

а. Удовольствие и необходимость

Самосознание, которое есть для себя (sich) вообще *реальность*, имеет свой предмет в самом себе, но как такой предмет, который оно имеет лишь *для себя* и который еще не обладает бытием; *бытие* противостоит ему как некоторая иная действительность, нежели его действительность; и она стремится к тому, чтобы, осуществляя свое для-себя-бытие, созерцать себя как другую самостоятельную сущность. Эта *первая цель* состоит в том, чтобы осознать себя в другом самосознании

как единичную сущность, или: это "другое" сделать самим собою; оно обладает достоверностью того, что *в себе* уже это "другое" – оно само. – Поскольку оно поднялось из нравственной субстанции и покоящегося бытия мышления до своего *для-себя-бытия*, постольку оно оставляет позади себя закон нравов и наличного бытия, знания, полученные от наблюдения, и теорию как серую, тотчас же исчезающую тень; ибо это есть скорее знание о чем-то таком, для-себя-бытие и действительность чего – иные, чем для-себя-бытие и действительность самосознания. Вместо небесно сияющего духа всеобщности знания и действования, где умолкает чувство и наслаждение единичности, в него вселился дух земли, для которого имеет значение истинной действительности только то бытие, которое составляет действительность единичного сознания.

Презирает оно рассудок и науку,
Наивысшие дары человека, –
Чёрту оно отдалось
И обречено на погибель[128].

Итак, оно погружается в жизнь и осуществляет чистую индивидуальность, в которой оно выступает. Оно не создает себе своего счастья, а скорее непосредственно берет его и наслаждается им. Тени науки, законов и принципов, которые одни только стоят между ним и его собственной действительностью, исчезают как безжизненный туман, который оно не может воспринять с достоверностью своей реальности; оно берет себе жизнь, как срывают зрелый плод, который в такой же мере сам падает к нам в руки, как и мы берем его.

[1. У д о в о л ь с т в и е.] – Его действование только со стороны некоторого момента есть действование *вожделения*; оно направлено не на уничтожение предметной сущности в целом, а лишь на форму ее инобытия или на ее самостоятельность, которая есть лишенная сущности видимость, ибо *в себе* она имеет для него значение той же сущности или его самостности. Стихия, где вожделение и его предмет друг к другу равнодушны и самостоятельны, есть *живое наличное бытие*; удовлетворение вожделения снимает это бытие, поскольку оно принадлежит предмету вожделения. Но стихия, которая сообщает тому и другому обособленную действительность, здесь есть, напротив, категория, некоторое бытие, которое по существу есть *представляемое* бытие; поэтому оно есть *сознание* самостоятельности, – будь то сознание естественное или развившееся в систему законов, – сознание, которое сохраняет индивидов каждого для себя. Этого разделения в себе нет для самосознания, знающего другое самосознание как *свою собственную самостность*. Оно достигает, стало быть, удовлетворения от наслаждения, сознания своего претворения в действительность в некотором выступающем как самостоятельное сознании, или: – созерцания единства обоих самостоятельных самосознаний. Оно достигает своей цели, но тут-то и узнает на опыте, в чем ее истина. Оно составляет о себе понятие как об "*этой*" *единичной для-себя-сущей* сущности, но само осуществление этой цели

есть снятие ее; ибо оно не становится для себя предметом в качестве "*этого единичного*", а, напротив, в качестве *единства* себя самого и другого самосознания, следовательно, как снятое единичное или как *всеобщее*.

[2. Необходимость.] – Испытанное удовольствие имеет, конечно, положительное значение, заключающееся в том, что оно открылось *себе самому* в качестве предметного самосознания, но в такой же мере оно имеет и негативное значение, состоящее в том, что оно сняло *себя само*; и так как оно поняло свое претворение в действительность лишь в первом значении, то его опыт входит в его сознание как противоречие, в котором достигнутая действительность его единичности видит, что она уничтожается негативной *сущностью*, которая, будучи лишена действительности и содержания, противостоит указанной действительности и тем не менее составляет поглощающую мощь этой сущности. Эта сущность есть не что иное, как *понятие* того, что́ есть эта индивидуальность в себе. Но последняя есть еще беднейшая форма духа, претворяющего себя в действительность; ибо она есть для себя лишь *абстракция* разума или *непосредственность единства для-себя-бытия* и *в-себе-бытия*; ее сущность есть, следовательно, лишь *абстрактная* категория. Однако она не имеет более формы *непосредственного простого* бытия, как [она имела ее] для наблюдающего духа, где она есть абстрактное *бытие*, или, будучи установлено как нечто чуждое, есть *вещность* вообще. Здесь в эту вещность вошло для-себя-бытие и опосредствование. Она выступает поэтому как *круг*, содержание которого есть развитое чистое отношение простых существенностей. Достигнутое претворение этой индивидуальности в действительность состоит поэтому лишь в том, что она выбросила этот круг абстракций из замкнутости простого самосознания в стихию *для-него-бытия*, или [в стихию] предметного распространения. Следовательно, для получающего удовольствие самосознания *предметом* как его сущностью становится распространение указанных пустых существенностей – чистого единства, чистого различия и их соотношения; другого содержания предмет, который индивидуальность узнает на опыте как свою *сущность*, не имеет. Он есть то, что называется *необходимостью*, ибо необходимость, *судьба* и т.п. и есть как раз то, о чем не умеют сказать, *что* оно делает, каковы его определенные законы и положительное содержание, потому что оно – само абсолютное, созерцаемое как бытие чистое понятие, *соотношение* простое и пустое, но непреодолимое и нерушимое, произведение которого есть лишь "ничто" единичности. Необходимость есть эта *прочная связь*, потому что связующее – это чистые существенности или пустые абстракции; единство, различие и соотношение суть категории, из которых каждая, будучи ничем в себе и для себя, есть лишь в соотношении с противоположным ей и которые поэтому не могут быть разъединены. Они друг с другом соотнесены своим *понятием*, ибо они сами суть чистые понятия; и это *абсолютное соотношение* и абстрактное движение составляют необходимость. Единич-

ная лишь индивидуальность, которая своим содержанием имеет сначала только чистое понятие разума, вместо того чтобы покинуть мертвую теорию и погрузиться в жизнь, скорее, таким образом, погрузилась только в сознание собственной безжизненности и достается себе лишь в качестве пустой и чуждой необходимости, в качестве *мертвой* действительности.

[3. Противоречие в самосознании.] – Переход совершается из формы "*одного*" в форму *всеобщности*, из одной абсолютной абстракции в другую, из цели чистого *для-себя-бытия*, отбросившего общность с "*другими*", в *чистую* противоположность, которая в силу этого есть столь же абстрактное *в-себе-бытие*. Это проявляется, следовательно, так, что индивид только гибнет, а абсолютная хрупкость единичности рассыпается в прах, наткнувшись на столь же твердую, но непрерывную действительность. – Будучи в качестве сознания единством себя самого и своей противоположности, индивид еще видит эту гибель; он видит свою цель и свое претворение в действительность, точно так же как и противоречие того, что́ было сущностью *для него* и что́ есть сущность *в себе*; – он узнает на опыте двоякий смысл, заключающийся в том, что он делал, а именно в том, что он *взял* себе свою *жизнь*; он брал жизнь, но тем самым он, напротив, схватывал смерть*.

Этот переход его живого бытия в безжизненную необходимость кажется ему поэтому чем-то извращенным (Verkehrung), ничем не опосредствованным. Опосредствующим должно было бы быть то, в чем обе стороны составляли бы одно, где сознание, следовательно, узнавало бы один момент в другом, свою цель и действование – в судьбе и свою судьбу – в своей цели и своем действовании, *свою собственную сущность* – в этой *необходимости*. Но это единство есть для этого сознания именно само удовольствие или *простое единичное* чувство, и для него переход от момента этой его цели в момент его истинной сущности есть прямой скачок в противоположное, ибо эти моменты содержатся и связаны не в чувстве, а лишь в чистой самости, которая есть некоторое всеобщее или мышление. Поэтому сознание благодаря своему опыту, в котором для него должна была обнаружиться его истина, стало для себя скорее загадкой: последствия его действий для него не есть сами его действия; то, что с ним случается, не есть *для него* опыт того, что́ оно есть *в себе*; переход не есть просто изменение формы одного и того же содержания и одной и той же сущности, представленных в одном случае как содержание и сущность сознания, в другом – как предмет или *созерцаемая* сущность самого себя. *Абстрактная необходимость* считается, таким образом, той лишь негативной непостигнутой в понятии *мощи всеобщности*, о которую разбивается индивидуальность.

---

* Гегель имеет в виду двойной смысл выражения sich das Leben nehmen, – буквальный: взять себе жизнь, и обычный *идиоматический*: лишить себя жизни (отнять у себя жизнь). – *Примеч. пер.*

Здесь кончается явление этой формы самосознания; последний момент существования этой формы есть мысль о ее потере в необходимости, или мысль о себе самой, как о некоторой абсолютно *чуждой* себе сущности. Но самосознание *в себе* пережило эту потерю; ибо эта необходимость или чистая всеобщность есть *его собственная* сущность. Эта рефлексия сознания в себя – знание того, что необходимость – это оно *само*, – есть его новая форма.

в. Закон сердца и безумие самомнения

То, что́ поистине есть необходимость в самосознании, тем она является и для его новой формы, в которой оно есть для себя самого "необходимое"; оно знает, что *непосредственно* обладает внутри себя *всеобщим* или *законом*, который в силу определения, согласно которому он есть *непосредственно* в для-себя-бытии сознания, называется *законом сердца*. Это форма, как и предшествующая, будучи единичностью, есть *для себя* сущность; но она богаче определением, согласно которому она считает это *для-себя-бытие* необходимым или всеобщим.

Следовательно, закон, который непосредственно есть собственный закон самосознания, или сердце, содержащее в себе однако закон, есть та *цель*, которую самосознание старается осуществить. Посмотрим, соответствует ли ее осуществление такому понятию и узна́ет ли оно внутри себя на опыте этот свой закон как сущность.

[1. Закон сердца и закон действительности.] – Этому сердцу противостоит некоторая действительность, ибо в сердце закон есть прежде всего лишь *для себя*, еще не претворенный в действительность, и, следовательно, он в то же время есть нечто *иное*, нежели понятие. Это "иное" определяется в силу этого как некоторая действительность, которая есть противоположное тому, что подлежит претворению в действительность, – следовательно, есть *противоречие закона* и *единичности*. Таким образом, эта действительность, с одной стороны, есть закон, которым подавляется единичная индивидуальность, насильственный миропорядок, противоречащий закону сердца, а с другой стороны, страждущее под этим порядком человечество, которое не следует закону сердца, а подчинено чуждой необходимости. – Эта действительность, которая *противостоит* теперешнему формообразованию сознания, есть, как это явствует, не что иное, как прежнее раздвоенное отношение индивидуальности и ее истины, отношение жестокой необходимости, которой подавляется индивидуальность. *Для нас* прежнее движение противостоит новой форме потому, что последняя в себе возникла из него, – момент, из которого оно проистекает, следовательно, необходим для него; но ему кажется, что она находит этот момент *наличным*, так как оно не сознает своего *происхождения*, и видит свою сущность в том, что оно, напротив, есть *для себя* самого или есть "негативное" по отношению к этому положительному в-себе[-бытию].

Таким образом эта индивидуальность направлена на то, чтобы снять противоречащую закону сердца необходимость, равно как и причиняемое ею страдание. Она, следовательно, уже более не есть легкомыслие прежней формы, которая желала только единичное удовольствие, а есть серьезность некоторой высокой цели, ищущая своего удовольствия в проявлении своей собственной *превосходной* сущности и в созидании *блага человечества*. То, что она претворяет в действительность, само есть закон, и ее удовольствие поэтому есть в то же время общее влечение всех сердец. То и другое для нее *нераздельно*: ее удовольствие закономерно, и осуществление общечеловеческого закона есть приуготовление ее единичного удовольствия. Ибо внутри себя самой индивидуальность и необходимость – *непосредственно* одно, закон есть закон сердца. Индивидуальность еще не тронулась с своего места, и единство индивидуальности и необходимости получилось не в результате их опосредствующего движения и не в результате воспитания. Претворение в действительность непосредственной, *невоспитанной* сущности считается проявлением некоторого превосходства и созиданием блага человечества.

Напротив того, закон, который противостоит закону сердца, отделен от сердца и свободен для себя. Человечество, которое ему принадлежит, живет не в осчастливливающем единстве закона с сердцем, а или в жестоком разладе и страдании, или по меньшей мере лишенным наслаждения *самим собою* при *соблюдении* закона и в недостатке сознания собственного превосходства при *нарушении* его. Так как упомянутый властительный божественный и человеческий порядок отделен от сердца, то он для последнего есть *видимость*, долженствующая потерять то, что́ ей еще приписывается, а именно власть и действительность. При случае он, конечно, может в своем *содержании* согласоваться с законом сердца, и тогда последнее может принять его; но не просто закономерное как таковое составляет для него сущность, а то, что оно сознает в нем *себя само*, что оно в нем *себя* удовлетворило. Но там, где содержание всеобщей необходимости не согласуется с сердцем, она и по содержанию своему есть ничто в себе и должна отступить перед законом сердца.

[2. Претворение сердца в действительность.] – Итак, индивид *осуществляет* закон своего сердца; этот закон становится *общим порядком*, а удовольствие – некоторой в себе и для себя закономерной действительностью. Но в этом претворении в действительность закон сердца на деле ускользнул от индивида; он непосредственно становится только отношением, которое должно было быть снято. Закон сердца именно благодаря своему претворению в действительность перестает быть законом *сердца*. Ибо он получает при этом форму *бытия* и является теперь *общей мощью*, для которой "*это*" сердце безразлично, так что индивид, *устанавливая* свой *собственный* порядок, тем самым уже не считает его своим. Претворяя в действительность свой закон, он создает этим не *свой* закон, а (так как *в се-*

бе это претворение есть его претворение, для него же – чуждое) создает лишь то, что он вовлекается в действительный порядок, и притом вовлекается в него как в некоторую ему не только чуждую, но и враждебную превосходящую его мощь. – Своим действием он включает себя *в* общую стихию или, вернее, проявляет себя *как* всеобщую стихию сущей действительности, и само его действие должно по своему смыслу иметь значение некоторого общего порядка. Но этим он предоставил себе *свободу* от самого себя, крепнет как всеобщность для себя и очищается от единичности; индивид, который хочет познать всеобщность только в форме своего непосредственного для-себя-бытия, не узнает себя, следовательно, в этой свободной всеобщности, хотя в то же время принадлежит ей, ибо она есть его действование. Это действование приобретает поэтому обратное значение: оно *противоречит* общему порядку, ибо действие индивида должно быть действием *его* единичного сердца, а не свободной всеобщей действительностью; и в то же время он на деле *признал* ее, ибо действование имеет тот смысл, что оно утверждает его сущность как *свободную действительность*, т.е. признает действительность его сущностью.

Понятием своего действования индивид точнее определил тот способ, каким против него обращается действительная всеобщность, к которой он приобщился. Его действие в качестве *действительности* принадлежит всеобщему; но содержание этого действия есть собственная индивидуальность, которая хочет сохранить себя в качестве "этой" *единичной* индивидуальности, противоположной всеобщему. Не какой-нибудь определенный закон, об установлении которого могла бы идти речь, а непосредственное единство единичного сердца со всеобщностью есть возведенная в закон и долженствующая обладать значимостью мысль, что *каждое сердце* должно познать *себя* само в том, что́ есть закон (Gesetz). Но лишь сердце "этого" индивида установило (hat gesetzt) свою действительность в своем действии, выражающем для него *его для-себя-бытие* или *его удовольствие*. Это действие должно непосредственно иметь значимость всеобщего; это значит, что на самом деле оно есть нечто особенное и имеет только форму всеобщности: его *особенное* содержание *как таковое* должно иметь значимость всеобщего. Другие поэтому находят осуществленным в этом содержании не закон своего сердца, а скорее закон *некоторого "иного"*; и именно согласно всеобщему закону, гласящему, что в том, что́ есть закон, каждый должен найти свое сердце, они обращаются против действительности, которую установил *индивид*, точно так же как последний обращался против их действительности. Таким образом, индивид находит, что, как прежде только жесткий закон, так теперь сами сердца людей противятся его превосходным намерениям и отвращаются от них.

Так как это сознание знает всеобщность еще лишь как *непосредственную* всеобщность, а необходимость – как необходимость *сердца*, то для него природа претворения в действительность и действенности неизвестна, [т.е. неизвестно], что она, как *сущее*, в своей истине, напротив,

есть *всеобщее в себе*, в котором единичность сознания, вверяющаяся ей, чтобы *быть в качестве "этой"* непосредственной *единичности*, напротив, погибает; вместо "этого" *своего бытия* сознание достигает, стало быть, в бытии отчуждения от *себя самого*. Но то, в чем оно не узнает себя, уже не есть мертвая необходимость, а есть необходимость, в которую всеобщая индивидуальность вдохнула жизнь. Оно принимало этот божественный и человеческий порядок, который оно застало действующим, за мертвую действительность, в которой не могли бы обладать сознанием самих себя ни оно само, фиксирующее себя как "это" для себя сущее сердце, противоположное "всеобщему", ни сердца́, принадлежащие этой действительности; но оно находит, что в нее, напротив, вдохнуло жизнь сознание всех и что она – закон всех сердец. Оно узнает на опыте, что действительность есть порядок, в который вдохнули жизнь, и притом на деле именно в силу того, что оно претворяет в действительность закон своего сердца, ибо это значит только то, что индивидуальность для себя становится своим предметом в качестве "всеобщего"; но в этом предмете оно себя не узнает.

[3. Бунт индивидуальности или безумие самомнения.] – Таким образом, то, что для этой формы самосознания вытекает как истинное из его опыта, *противоречит* тому, что́ она есть *для себя*. Но то, что́ она есть для себя, само имеет для нее форму абсолютной всеобщности, и это есть закон сердца, который непосредственно составляет с *самосознанием* одно. В то же время устойчивый и живой порядок точно так же есть его *собственная сущность* и произведение; ничего другого, кроме этого порядка, оно не создает; он в одинаково непосредственном единстве с самосознанием. Таким именно образом последнее, принадлежа двойной противоположной существенности, в себе самом противоречиво и потрясено до самой глубины. Закон "*этого*" сердца есть только тот закон, в котором самосознание познает себя само; но общепризнанный порядок в силу претворения в действительность названного закона точно так же стал для него его собственной *сущностью* и его собственной *действительностью*; таким образом, то, что противоречит себе в его сознании, в обоих случаях есть для него в форме сущности и его собственной действительности.

Выражая этот момент своей сознающей себя гибели и в ней результат своего опыта, сознание выказывает себя как это внутреннее извращение себя самого, как помешательство того сознания, для которого его сущность (Wesen) непосредственно есть не-сущность (Unwesen), его действительность непосредственно – недействительность (Unwirklichkeit). – Помешательство нельзя понимать в том смысле, что вообще нечто лишенное сущности принимается за существенное, нечто недействительное – за действительное; так что то, что́ существенно или действительно для одного, для другого не было бы таковым; и сознание действительности и недействительности, или существенности и несущественности распалось бы. – Если что-нибудь в самом деле для сознания вообще действительно и существенно, для меня же не действительно и не существенно, то в сознании его

ничтожества я обладаю в то же время (так как я есмь сознание вообще) сознанием его действительности, и когда то и другое фиксировано, то это есть единство, которое в общем есть безумие. Но в этом безумии для сознания помешан только некоторый *предмет*, а не само сознание как таковое внутри себя и для себя. Но в результате опыта, который здесь оказался, сознание в своем законе сознает *себя само* как "это" действительное; и в то же время, так как именно та же существенность, та же действительность *отчуждена* от него, то оно как самосознание, как абсолютная действительность сознает свою недействительность, или: обе стороны в своем противоречии непосредственно имеют для него значение *его сущности*, которая, следовательно, до самой глубины своей безумна.

Биение сердца для блага человечества переходит поэтому в неистовство безумного самомнения, в яростные попытки сознания сохранить себя от разрушения тем, что оно выбрасывает из себя извращенность, которая есть оно само, и старается рассматривать и провозгласить ее некоторым "иным". Таким образом, оно провозглашает общий порядок извращением закона сердца и его счастья, измышленным фанатическими жрецами, развратными деспотами и их прислужниками, вознаграждающими себя за собственное унижение унижением и угнетением нижестоящих – извращением, практикуемым с целью причинить невыразимое бедствие обманутому человечеству. – В этом своем безумии сознание провозглашает *индивидуальность* тем, что́ приводит к безумию и извращено, но [это] *чуждая* и *случайная* индивидуальность. Однако сердце или *единичность сознания, непосредственно желающая быть всеобщей*, есть само это приводящее к безумию и извращенное, и результатом его действования является только то, что это противоречие открывается для *его* сознания. Ибо истинное для него есть закон сердца, нечто просто *мнимое*, которое не вынесло дневного света, как его выносит устойчивый порядок, а, напротив, гибнет, как только оно показывается при дневном свете. Этот закон сердца должен был обладать *действительностью*: здесь закон как *действительность*, как *действующий порядок*, есть для него цель и сущность; но точно так же для него *действительность*, т.е. закон как *действующий порядок*, напротив, есть непосредственно "ничтожное". – Равным образом его *собственная* действительность, *оно само* как единичность сознания есть для себя сущность; но свою цель оно видит в том, чтобы выявить эту единичность как *сущую*; таким образом, для него непосредственно, напротив, его самость как не-единичное есть сущность или цель в качестве закона, и именно поэтому – в качестве некоторой всеобщности, каковою оно само было бы для сознания. – Это его понятие благодаря его действованию становится его предметом; свою самость оно, напротив, узнает на опыте как недействительное, и недействительность – как свою действительность. Следовательно, не некоторая случайная и чуждая индивидуальность, а именно "это" сердце со всех точек зрения есть внутри себя то, что извращено и что извращает.

Но так как непосредственно всеобщая индивидуальность есть то, что извращено, и то, что извращает, то сам этот всеобщий порядок, бу-

дучи законом всех *сердец*, т.е. законом того, что извращено, не в меньшей мере есть в себе то, что извращено, как это было выражено буйным помешательством. – Из-за сопротивления, которое закон одного сердца встречает в других сердцах, этот порядок когда-нибудь оказывается *законом* всех сердец. Существующие законы защищаются от закона одного индивида, потому что они не бессознательная пустая и мертвая необходимость, а духовная всеобщность и субстанция, где те, в ком эта субстанция имеет свою действительность, живут как индивиды и сознают самих себя; так что хотя они и жалуются на этот порядок, будто он противоречит внутреннему закону, и противополагают ему мнения сердца, на деле они сердцем своим преданы ему как своей сущности, и если у них отнимается этот порядок или они сами нарушают его, они теряют всё. Так как именно в этом состоит действительность и мощь общественного порядка, то последний, следовательно, выступает в качестве себе самой равной всеобще-оживотворенной сущности, а индивидуальность – в качестве ее формы. – Но этот порядок есть также то, что извращено.

Ибо в том, что этот порядок есть закон всех сердец, в том, что все индивиды непосредственно составляют это всеобщее, он есть некоторая действительность, которая есть лишь действительность *для себя сущей* индивидуальности или сердца. Сознание, которое устанавливает закон своего сердца, испытывает, таким образом, сопротивление других, ибо оно противоречит *столь же единичным* законам их сердца, и эти другие действуют в своем сопротивлении не иначе, как устанавливая свой закон и заставляя с ним считаться. *Всеобщее*, которое имеется налицо, есть поэтому лишь некоторое всеобщее сопротивление и борьба всех друг против друга, в которой каждый заставляет считаться со своей собственной единичностью, но в то же время не достигает этого, потому что эта единичность испытывает то же сопротивление и взаимно растворяется другими. То, что кажется общественным *порядком*, есть, следовательно, эта всеобщая вражда, в которой каждый прибирает к рукам, что́ может, учиняет суд над единичностью других и утверждает свою, которая точно так же исчезает благодаря другим. Этот порядок есть *общий ход вещей* (Weltlauf), видимость непрерывного процесса, который есть лишь *мнимая всеобщность* и содержание которого есть, напротив, лишенная сущности игра утверждения единичностей и их растворения.

Если мы рассмотрим обе стороны всеобщего порядка в их взаимном отношении, то [мы убедимся, что] последняя всеобщность имеет своим содержанием непокойную индивидуальность, для которой мнение или единичность есть закон, действительное – недействительно, а недействительное – действительно. Но в то же время она есть *сторона действительности* порядка, ибо к ней относится *для-себя-бытие* индивидуальности. – Другая сторона – это *всеобщее как покоящаяся* сущность, но именно поэтому лишь как нечто *внутреннее*, которое хотя не совсем не существует, но все же не есть действительность и только через снятие индивидуальности, присвоившей себе действительность, само может стать действительным. Формообразование сознания, которое

открывается себе в законе, в истинном и добром *в себе*, не как единичность, а только как *сущность*, но в то же время знает индивидуальность как то, что извращено и извращает, и потому оно должно пожертвовать единичностью сознания, – это формообразование [сознания] есть *добродетель*.

c. Добродетель и общий ход вещей

[1. Связанность самосознания со всеобщ и м.] – В первой форме деятельного разума самосознание есть для себя чистая индивидуальность, и ему противостояла пустая всеобщность. Во второй форме обе стороны противоположности, каждая из них заключала в себе оба момента – закон и индивидуальность; но одна сторона, сердце, была их непосредственным единством, другая – их противоположением. Здесь в отношении между добродетелью и общим ходом вещей оба члена составляют каждый единство и противоположность этих моментов или движение закона и индивидуальности друг по отношению к другу, но движение противоположное. Для сознания добродетели *закон* есть то, что *существенно*, а индивидуальность – то, что подлежит снятию и притом как в самом ее сознании, так и в общем ходе вещей. В сознании собственная индивидуальность должна подчиниться дисциплине всеобщего, в себе истинного и доброго; но сознание остается при этом еще личным сознанием: истинная дисциплина, однако, есть пожертвование всей личностью как подтверждение того, что оно на деле уже рассталось с единичностями. В этом единичном пожертвовании индивидуальность в то же время уничтожается в *общем ходе вещей*, ибо она есть также простой момент, общий обеим сторонам. – В общем ходе вещей индивидуальность ведет себя обратно тому, как она выявлена в добродетельном сознании, а именно, она стремится возвести себя в сущность и, напротив, подчинить себе доброе и истинное *в себе*. – Общий ход вещей, далее, для добродетели точно так же есть не только это всеобщее, *извращенное индивидуальностью*; абсолютный *порядок* в равной мере есть общий момент, лишь в общем ходе вещей имеющийся налицо для сознания не в качестве *сущей действительности*, а составляя *внутреннюю сущность* сознания. Поэтому названный порядок не должен быть впервые создан, собственно говоря, добродетелью, ибо созидание, будучи *действованием*, есть сознание индивидуальности, а эта последняя, напротив, должна быть снята; но благодаря этому снятию как бы очищается только место для *в-себе*[-бытия] общего хода вещей, дабы оно вступило в существование в себе самом и для себя самого.

Всеобщее *содержание* действительного общего хода вещей уже обнаружилось; рассматривая его ближе, мы находим, что он опять-таки есть не что иное, как оба прежние движения самосознания. Из них возникла [новая] форма – добродетель; так как они – ее источник, то они ей предшествуют; но она стремится к тому, чтобы снять свой источник

и реализовать себя, иначе говоря, стать *для себя*. Таким образом, общий ход вещей есть, с одной стороны, единичная индивидуальность, которая ищет своего удовольствия и наслаждения, хотя находит в них свою гибель и тем самым удовлетворяет всеобщее. Но само это удовлетворение, точно так же как и прочие моменты этого отношения, есть извращенная форма и движение всеобщего. Действительность есть только единичность удовольствия и наслаждения, всеобщее же противоположно ей; это – необходимость, которая есть лишь пустая форма всеобщего, лишь негативная реакция и бессодержательное действование. – Другой момент общего хода вещей – это индивидуальность, которая в себе и для себя хочет быть законом и, воображая это, нарушает установившийся порядок; всеобщий закон, правда, сохраняется вопреки этому самомнению и более не выступает как нечто противоположное сознанию и пустое, [т.е.] выступает не как некая мертвая необходимость, а как *необходимость в самом сознании*. Но существуя как *сознательное* соотношение абсолютно противоречивой действительности, оно есть помешательство; а будучи *предметной* действительностью, оно есть извращенность вообще. Следовательно, всеобщее проявляется, конечно, на обеих сторонах как мощь их движения; но *существование* этой мощи есть лишь всеобщее извращение.

[2. Общий ход вещей как действительность всеобщего в индивидуальности.] – Теперь всеобщее должно получить от добродетели свою подлинную действительность путем снятия индивидуальности, принципа извращения; цель добродетели в том, чтобы этим путем вывернуть обратно извращенный ход вещей и восстановить его истинную сущность. Эта истинная сущность заключена в общем ходе вещей сначала лишь как его "в себе", она еще не действительна; и добродетель поэтому только *верит* в нее. Добродетель старается поднять эту веру до созерцания, не вкушая, однако, плодов своего труда и жертвы. Ибо поскольку она есть *индивидуальность*, она есть *ведение* борьбы с общим ходом вещей; цель же ее и истинная сущность – это победа, одержанная над действительностью общего хода вещей; вызванное этим существование добра есть тем самым прекращение ее *действования* или *сознания* индивидуальности. – Как бы ни велась сама эта борьба, что бы в ней ни испытала добродетель, будет ли – благодаря жертве, которую она принимает на себя, – общий ход вещей побежден и победит ли добродетель – это должна решить природа того живого оружия, которое пускают в ход участники борьбы. Ибо это оружие есть не что иное, как *сущность* самих борющихся, которая лишь для них обоих проявляется взаимно. Каково их оружие – это явствовало, следовательно, уже из того, что́ в этой борьбе наличествует в себе.

Для добродетельного сознания *всеобщее* подлинно в *вере* или *в себе*; оно – не действительная еще, а *абстрактная* всеобщность; самому этому сознанию оно присуще как *цель*, общему ходу вещей – как *внутреннее*. В этом именно определении всеобщее проявляется для общего хода вещей как то, что присуще также добродетели, ибо это определе-

ние *хочет* лишь осуществить добро и само еще не выдает его за действительность. Эту определенность можно рассматривать и в том смысле, что добро, вступая в борьбу с общим ходом вещей, тем самым проявляется как то, что есть *для некоторого "иного"*, как нечто, что не есть *в самом себе и для себя самого*, ибо иначе оно не хотело бы сообщить себе свою истину лишь путем подавления своей противоположности. Добро есть еще только *для некоторого "иного"*, значит то же самое, что́ обнаружилось прежде при противоположном рассмотрении его, а именно: оно есть лишь *абстракция*, обладающая реальностью только в отношении, а не в себе и для себя.

Таким образом, добро или всеобщее, как оно здесь выступает, есть то, что называется *дарованиями, способностями, силами*. Оно есть некоторый модус бытия духовного, где оно представляется как некоторое всеобщее, которое для своего оживотворения и движения нуждается в принципе индивидуальности и в этой последней имеет свою *действительность*. Этот принцип, поскольку он присущ сознанию добродетели, находит этому всеобщему *хорошее применение*, поскольку же он присущ ходу вещей, он *злоупотребляет всеобщим* – оно есть пассивное орудие, управляемое рукою свободной индивидуальности, безразличное к тому употреблению, которое она делает из него, и поддающееся злоупотреблению даже для порождения действительности, которая есть его разрушение; безжизненная, лишенная собственной самостоятельности материя, которой можно придать ту или иную форму, даже ведущую к ее гибели.

Так как это всеобщее одинаково находится в распоряжении как сознания добродетели, так и общего хода вещей, то нельзя понять, достаточно ли вооружена добродетель, чтобы одержать победу над пороком. Оружие [у них] – одно и то же; это указанные способности и силы. Правда, добродетель из своей веры в первоначальное единство своей цели и сущности общего хода вещей устроила засаду, откуда во время борьбы должно быть произведено нападение на врага с тыла, и цель *в себе* должна быть осуществлена; так что в силу этого на деле для рыцаря добродетели его собственное *действование* и борьба есть, строго говоря, притворство, которое он не *может* принимать всерьез, потому что свою подлинную силу он полагает в том, что добро есть *в себе самом и для себя самого*, т.е. само осуществляет себя, – притворство, которого он и не *смеет* допустить всерьез. Ибо то, что́ он обращает против врага и видит обращенным против себя и что́ он рискует попортить и повредить как у самого себя, так и у своего врага, не должно быть само добро; ведь борется-то он за сохранение и осуществление добра; то, чем он рискует, – это только равнодушные дарования и способности. Однако на деле последние суть не что иное, как именно само то лишенное индивидуальности всеобщее, которое должно быть получено и претворено в действительность путем борьбы. – Но в то же время оно непосредственно *уже претворено в действительность самим* понятием борьбы: оно есть *в-себе*[-бытие], *всеобщее*; и его претворение в дейст-

вительность значит только то, что оно *в то же время* есть для *некоторого "иного"*. Обе вышеуказанные стороны, с каждой из которых оно стало абстракцией, *более не разделены*, а в борьбе и путем борьбы добро установлено одновременно в том и другом виде. – Но добродетельное сознание вступает в борьбу против общего хода вещей как против того, что противоположно добру; то, с чем общий ход вещей предстает тут перед добродетельным сознанием, есть всеобщее, не только как абстрактное всеобщее, но и как сущее, которое оживлено индивидуальностью, и есть для некоторого "иного", или есть *действительное добро*. Таким образом, там, где добродетель прикасается к общему ходу вещей, она всегда наталкивается на такие места, которые суть существование самого добра, неотделимо вплетающегося во все явления общего хода вещей как его *"в себе"* и имеющего в его действительности также и свое наличное бытие; общий ход вещей, следовательно, для добродетели неуязвим. Именно такие [виды] существования добра и, следовательно, такие неприкосновенные отношения суть все те моменты, которые должны были быть подвергнуты риску и принесены в жертву самой добродетелью, поскольку они ей присущи. Процесс борьбы поэтому может быть только колебанием между сохранением и пожертвованием, или, лучше сказать, не может иметь места ни принесение в жертву своего, ни нанесение ущерба чужому. Добродетель уподобляется не только тому воину, для которого в борьбе все дело в том, чтобы содержать свой меч во всем его блеске, но она и в борьбу вступила только затем, чтобы сохранить оружие; и она не только не может пользоваться своим оружием, но должна также сохранить в целости оружие врага и оберегать его от себя самой, ибо все оружие составляет благородную сторону добра, за которое добродетель вступила в борьбу.

Для этого врага, напротив, сущность составляет не *в себе*[-бытие], а *индивидуальность*; его сила, следовательно, в негативном принципе, для которого нет ничего постоянного и абсолютно священного, но который может решиться на риск потери чего угодно и может перенести такую потерю. Вследствие этого он уверен в победе как благодаря самому ее характеру, так и благодаря противоречию, в которое вовлекается его противник. То, что для добродетели есть *в себе*, общему ходу вещей предстает только *для него*; он свободен от всякого момента, который для добродетели обладает прочностью и с которым она связана. Вследствие того, что для него такой момент имеет значение лишь как такой момент, который может как снять его, так и дать ему существовать, в его власти находится этот момент, а тем самым и укрепившийся в нем добродетельный рыцарь. Последний не может скинуть этот момент с себя, как накинутый на плечи плащ, и, сбросив, освободиться от него, ибо он для него сущность, от которой ему нельзя отказаться.

Что касается, наконец, засады, из которой *доброе "в себе"* должно хитростью напасть на общий ход вещей с тыла, то эта надежда в себе ничтожна. Общий ход вещей есть бодрствующее, уверенное в себе самом сознание, которое не позволит подойти к себе сзади, а всегда гру-

дью встречает противника, ибо общий ход вещей таков, что всё – *для него,* что всё – *перед ним.* Но доброе *"в себе"*, если оно есть *для* своего врага, оно находится в борьбе, которую мы видели; поскольку же оно есть не *для него,* а *в себе,* – оно пассивное орудие дарований и способностей, лишенная действительности материя; если представить его наличным бытием, то оно было бы сознанием, погруженным в сон и остающимся позади, неизвестно где.

[3. Индивидуальность как реальность всеобщего.] – Итак, добродетель побеждается общим ходом вещей, потому что на деле ее цель – абстрактная недействительная *сущность* и потому что применительно к действительности ее действование основывается на *различениях*, которые заключаются только в *словах.* Она хотела состоять в том, чтобы, *жертвуя индивидуальностью*, воплотить добро в *действительность,* но эта сторона *действительности* сама есть не что иное, как сторона *индивидуальности.* Добро должно было быть тем, что есть *в себе* и противоположно тому, что есть, но *в-себе*[-бытие] со стороны своей реальности и истины, напротив, есть *само бытие. В-себе*[-бытие] есть прежде всего абстракция *сущности* по сравнению с действительностью; но абстракция есть именно то, что́ не подлинно, а есть только *для сознания;* но это значит, оно само есть то, что называется *действительным;* ибо действительное есть то, что по существу есть *для некоторого "иного"*, или оно есть *бытие.* Но сознание добродетели покоится на этом различии *в-себе*[-бытия] и *бытия*, на различии, которое лишено истины. – Общий ход вещей должен был быть извращением добра, потому что его принципом была *индивидуальность;* однако последняя есть принцип *действительности,* ибо именно она есть сознание, благодаря которому *в-себе-сущее* в такой же мере есть и *для некоторого "иного";* общий ход вещей осуществляет превращение неизменного, но на деле он этим превращает его из *"ничто" абстракции в бытие реальности.*

Итак, общий ход вещей одерживает победу над тем, что составляет добродетель в противоположенности ему; он одерживает победу над добродетелью, сущностью которой является лишенная сущности абстракция. Но он одерживает победу не над чем-либо реальным, а над созданием различий, которые не есть различия, над этими пышными речами о благе человечества и об угнетении его, о жертве во имя добра и о злоупотреблении дарованиями; такого рода идеальные сущности и цели поникают как пустые слова, которые возвышают сердце, но оставляют разум пустым, назидают, но ничего не созидают; это декламации, содержание которых определенно выражает только то, что индивид, который выдает себя за деятеля, преследующего такие благородные цели, и который произносит такие превосходные фразы, считает себя превосходным существом; это напыщенность, которая набивает голову себе и другим, но набивает пустым чванством. – Античная добродетель имела свое определенное несомненное значение, ибо у нее была своя *наполненная содержанием основа в субстанции* народа и ее целью было некоторое *действи-*

тельное, уже существующее добро; она поэтому и не была направлена против действительности как *всеобщей извращенности* и против *общего хода вещей*. Рассматриваемая же добродетель – вне субстанции, она есть лишенная сущности добродетель, добродетель только в представлении и на словах, в которых нет такого содержания. – Эта пустота риторики, борющейся с общим ходом вещей, сразу обнаружилась бы, если бы пришлось сказать, что́ означают ее фразы; поэтому *предполагается*, что они *известны*. Требование рассказать об этом известном было бы выполнено или путем нового нагромождения фраз или ему было бы противопоставлено апеллирование к сердцу, которое *внутренне* говорило бы, что́ они означают, т.е. была бы признана неспособность сказать *это на деле*. – В ничтожестве этой риторики, хотя и бессознательно, убедилась, по-видимому, образованность нашего времени, так как все нагромождение этих фраз и манера чваниться этим потеряли всякий интерес, и это выражается в том, что они наводят только скуку.

Итак, в результате этой противоположности получается, что сознание сбрасывает, как пустую оболочку, представление о каком-либо добре *в себе*, еще не обладающем действительностью. В своей борьбе сознание узнало на опыте, что общий ход вещей не так плох, как он выглядел, ибо его действительность есть действительность всеобщего. С этим опытом отпадает средство создать доброе путем *пожертвования* индивидуальностью, ибо индивидуальность есть как раз *претворение в действительность* в-себе-сущего; и извращение перестает считаться извращением (Verkehrung) добра, ибо это извращение есть, напротив, именно превращение (Verkehrung) добра как простой цели в действительность: движение индивидуальности есть реальность всеобщего.

Но тем самым на деле побеждено и исчезло точно так же и то, что́ в качестве *общего хода вещей* противостояло сознанию в-себе-сущего. *Для-себя-бытие* индивидуальности в нем противополагалось сущности или всеобщему и выступало как действительность, отделенная от *в-себе-бытия*. Но так как обнаружилось, что действительность находится в нераздельном единстве со всеобщим, то оказывается, что *для-себя-бытия* общего хода вещей, подобно тому как *в-себе*[-бытие] (das Ansich) добродетели есть только некоторый *взгляд* (eine Ansicht), – также уже нет. Пусть индивидуальность общего хода вещей считает, что она совершает поступки только *для себя* или *своекорыстно*: она лучше, чем она мнит о себе, ее действование есть в то же время *в-себе-сущее*, *всеобщее* действование. Когда она поступает своекорыстно, то она лишь не ведает, что творит; и когда она уверяет, что все люди поступают своекорыстно, то она только утверждает, что ни один человек не сознает, что такое действование. – Когда она совершает поступки *для себя*, то это-то и есть воплощение в действительности только еще *в-себе*-сущего; таким образом, цель *для-себя-бытия*, мнящая себя противоположной тому, что́ есть в себе, – ее пустое лукавство, как и ее утонченные объяснения, умеющие во всем раскрыть своекорыстие, исчезли точно так же, как исчезли цель *в-себе*[-бытия] и ее риторика.

Итак, *поступки индивидуальности суть цель в себе самой; именно применение сил, игра их внешних проявлений* сообщает им жизнь, иначе они были бы мертвым "в-себе"; в-себе[-бытие] не есть неосуществленное, лишенное существование и абстрактное всеобщее, наоборот, оно само есть непосредственно наличность и действительность процесса индивидуальности.

С. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ, КОТОРАЯ ВИДИТ СЕБЯ РЕАЛЬНОЙ В СЕБЕ САМОЙ И ДЛЯ СЕБЯ САМОЙ

Самосознание овладело теперь понятием о себе, которое до сих пор было лишь нашим понятием о нем, а именно в достоверности того, что оно само есть вся реальность; цель же и сущность для него отныне есть движущееся взаимопроникновение всеобщего – дарований и способностей – и индивидуальности. – Отдельные моменты этого наполнения и взаимопроникновения *до достижения единства*, в которое они слились, суть рассматривавшиеся до сих пор цели. Они исчезли как абстракции и химеры, принадлежащие указанным первым поверхностным формам духовного самосознания и имеющие свою истину лишь в мнимом бытии сердца, воображения и пустых слов, а не в разуме, который теперь убедился в своей реальности в себе и для себя и уже не стремится больше выдвинуть себя как *цель в противоположность* непосредственно сущей действительности, а имеет предметом своего сознания категорию как таковую. – Именно определение *для себя сущего* или *негативного* самосознания, в котором выступал разум, снято; это *самосознание заставало действительность*, которая была бы негативностью его и лишь путем снятия которой оно осуществляло бы для себя свою *цель*. Но так как *цель и в-себе-бытие* оказались тем же, что *бытие* для *"иного"* и *найденная готовой действительность*, то истина более не отделяется от достоверности, будет ли теперь выставленная цель приниматься за достоверность ее самой, а осуществление ее – за истину, или же цель – за истину, а действительность – за достоверность; наоборот, сущность и цель в себе и для себя самой есть достоверность самой непосредственной реальности, взаимопроникновение *в-себе-бытия* и *для-себя-бытия*, всеобщего и индивидуальности; действование само по себе есть своя истина и действительность, а *проявление* или *выражение индивидуальности* есть для него цель в себе и для себя самой.

Таким образом, с этим понятием самосознание вернулось в себя из тех противоположных определений, которые категория имела для него и для его отношения к ней как самосознания наблюдающего и затем деятельного. Оно имеет своим предметом самое чистую категорию, или: оно есть категория, которая дошла до сознания себя самой. Этим закончены счеты с его прежними формами; они позади него в забвении, не противостоят как его найденный готовым мир, а развиваются только внутри его самого как прозрачные моменты. Тем не менее они еще рас-

ходятся в его сознании как *движение* различенных моментов, еще не слившихся в свое субстанциальное единство. Но во *всех* [этих моментах] самосознание удерживает простое единство бытия и самости, которое есть их *род*.

Сознание, таким образом, отвергло всякую противоположность и всякую обусловленность своего действования; оно со свежими силами исходит из себя и направляется не на *"иное"* а *на себя само*. Так как индивидуальность в самом себе есть действительность, то *материал* воздействования и *цель* действования заключаются в самом действовании. Поэтому действование походит на движение круга, который свободно движется внутри себя самого в пустоте, беспрепятственно то расширяется, то суживается и с полным удовлетворением играет только внутри себя самого и с самим собой. Стихия, в которой индивидуальность проявляет свою форму, имеет значение чистого воспринимания этой формы; она – дневной свет вообще, перед которым хочет показаться сознание. Действование ничего не изменяет и ни против чего не направлено; оно – чистая форма процесса перевода из состояния *невидимости* в *состояние видимости*, и то содержание, которое выносится на дневной свет и проявляется, есть только то, что́ есть это действование уже в себе. Оно есть *в себе* – это его форма в качестве *мысленного* единства; и оно *существует действительно* – это его форма как *сущего* единства; оно само есть *содержание* лишь в этом определении простоты в противоположность определению процесса его перехода и его движения.

а. Духовное животное царство и обман или сама суть дела

Эта в себе реальная индивидуальность опять-таки есть сначала индивидуальность *единичная* и *определенная*; абсолютная реальность, какою знает себя индивидуальность, поскольку она доходит до сознания ее, есть поэтому *абстрактная всеобщая* реальность, которая, будучи лишена наполнения и содержания, есть лишь пустая мысль об этой категории. – Посмотрим, как это понятие реальной в себе самой индивидуальности определяется в своих моментах и как для нее ее понятие о себе самой вступает в сознание.

[1. Понятие индивидуальности как реальной индивидуальности.] – Понятие этой индивидуальности, поскольку она как таковая для себя самой есть вся реальность, есть прежде всего *результат;* она еще не проявила своего движения и реальности и выявлена здесь *непосредственно* как *простое в-себе-бытие*. Но негативность, которая есть то же, что́ выступает как движение, присуща *простому "в себе"* как *определенность*; и бытие или простое "в себе" становится определенным объемом. Индивидуальность выступает поэтому как первоначальная, определенная натура: как *первоначальная* натура, ибо она *есть в себе,* и как первоначально *определенная*,

ибо негативному присуще *в-себе*[-бытие], и это "в себе" есть благодаря этому некоторое качество. Это ограничение бытия *не* может, однако, *ограничить действования* сознания, ибо последнее есть здесь некоторое завершенное соотнесение *себя с самим собою;* соотношение с "иным" снято, а это соотношение было бы его ограничением. Первоначальная определенность натуры есть поэтому только простой принцип, – прозрачная всеобщая стихия, в которой индивидуальность остается столь же свободной и себе самой равной, сколь беспрепятственно она в ней раскрывает свои различия, и составляет в своем претворении в действительность чистое взаимодействие с собою. Так неопределенная животная жизнь вдувает свое дыхание, например, в стихию воды, воздуха или земли, а внутри их в свою очередь – более определенным началам, погружает в них все свои моменты, но, несмотря на указанное ограничение стихии, удерживает эти моменты в своей власти, а себя сохраняет в своем "одном" и в качестве "этой" особенной организации остается одной и той же всеобщей животной жизнью.

Эта определенная первоначальная натура свободно и целиком остающегося в ней сознания выступает как непосредственное и единственное настоящее *содержание* того, что́ составляет цель для индивида; хотя оно есть *определенное* содержание, но оно есть вообще *содержание* лишь постольку, поскольку мы рассматриваем *в-себе-бытие* изолированно; на самом же деле оно есть проникнутая индивидуальностью реальность – действительность в том виде, в каком она содержится в самом сознании как единичном сознании и как она выявлена прежде всего в *качестве сущей,* еще не в качестве действующей. Но для действования названная определенность, с одной стороны, потому не есть ограничение, за пределы которого оно хотело бы выйти, что, будучи рассматриваема как сущее качество, она есть простая окраска стихии, в которой оно движется; а с другой стороны, негативность есть *определенность,* присущая только бытию; *действование* же само есть не что иное, как негативность; в действующей индивидуальности, следовательно, определенность растворяется в негативность вообще или в совокупность всей определенности.

Простая первоначальная натура в *действовании* и в сознании действования вступает теперь в то различие, которое свойственно последнему. *Сначала* действование имеется налицо в качестве предмета, и притом *предмета* в том виде, как он принадлежит еще *сознанию,* [т. е.] в качестве цели, и этим оно противоположно имеющейся налицо действительности. *Другой* момент есть *движение* цели, которая представлялась покоящейся, претворение в действительность как соотношение цели с чисто формальной действительностью, следовательно, представление самого *перехода* или [второй момент, как] *средство.* Наконец, *третий* момент – это предмет, поскольку он уже не цель, которую то, что действует, непосредственно сознает как *свою* цель, а поскольку он вне действующего, и существует для последнего как "иное". – Но этих различных сторон надо придерживаться, согласно понятию этой сферы, так, чтобы содержание

в них оставалось тем же и чтобы не привходило никакого различия: ни различия индивидуальности и бытия вообще, ни различия между *целью* и *индивидуальностью* как *первоначальной натурой*, между целью и имеющейся налицо действительностью, ни, равным образом, различия между *средством* и действительностью как абсолютной *целью*, ни различия между *действительностью, подвергшейся воздействию*, и целью или первоначальной натурой или средством.

Таким образом, прежде всего первоначально определенная натура индивидуальности, ее непосредственная сущность еще не установлена действующей и в таком состоянии называется *особой* способностью, талантом, характером и т.д. Эту специфическую окраску духа следует рассматривать как единственное содержание самой цели и как единственную реальность. Если бы сознание представляли себе выходящим за эти пределы и желающим претворить в действительность какое-то другое содержание, то его представляли бы себя как *ничто*, устремляющееся в *ничто*. – Эта первоначальная сущность, далее, есть не только содержание цели, но в себе – также и *действительность*, которая иначе выступает как *данный* материал действования, действительность, которую уже *застали* и которая подлежит в действовании формированию. Действование есть именно только чистый процесс перевода из формы еще не проявившегося в форму проявившегося бытия; в-себе-бытие указанной действительности, противоположной сознанию, низведено до простой пустой видимости. Это сознание, определяя себя к деятельности, не дает следовательно, ввести себя в заблуждение видимостью имеющейся налицо действительности и равным образом должно отказаться от блуждания в пустых мыслях и целях и сосредоточиться на первоначальном содержании своей сущности. – Хотя это первоначальное содержание есть лишь для сознания, *поскольку сознание претворило его в действительность*, тем не менее отпало различие между таким содержанием, *которое для* сознания есть только *внутри его*, и сущей в себе действительностью вне его. – Сознание должно проявлять деятельность только для того, чтобы то, что́ есть *оно в себе*, было *для него*, или: деятельность и есть становление духа как сознания. Что́ есть оно *в себе*, оно знает, стало быть, из своей действительности. Индивид поэтому не может знать, что́ *есть он*, пока он действованием не претворил себя в действительность. – Но тем самым он, по-видимому, не может определить *цель* своего действования, пока он не действовал; но в то же время, будучи сознанием, он должен наперед иметь перед собою поступок как *целиком свой* поступок, т.е. как *цель*. Индивид, следовательно, собирающийся совершить поступок, словно находится в каком-то кругу, в котором каждым моментом уже предполагается другой момент, и он не может, таким образом, найти начало, потому что свою первоначальную сущность, которая должна быть его целью, он узнает *лишь из действия*, а чтобы действовать, у него *наперед* должна быть цель. Но именно поэтому он дол-

жен *сразу* начинать и при любых обстоятельствах должен приступать к деятельности, без всякого размышления о *начале, средствах* и *конце*; ибо его сущность и *в-себе*-сущая натура есть все в одном: начало, средство и конец. Как *начало* она имеется налицо при *обстоятельствах,* когда совершаются поступки; и *интерес*, который индивид находит в чем-нибудь, есть уже данный ответ на вопрос: следует ли здесь действовать и как именно. Ибо то, что кажется уже существующей действительностью, в себе есть его первоначальная натура, имеющая лишь видимость некоторого *бытия*, – видимость, которая заложена в понятии раздваивающегося действования, но которая как *его* первоначальная натура сказывается в *интересе,* который индивид находит в ней. – Подобным же образом и "*как*", т.е. *средства,* определено в себе и для себя. Равным образом и талант есть не что иное, как определенная первоначальная индивидуальность, рассматриваемая как *внутреннее средство* или *переход* цели в действительность. Но *действительное* средство и реальный переход есть единство таланта и природы дела (Sache), наличествующей в интересе; талант представляет в средстве сторону действования, интерес – сторону содержания, оба суть сама индивидуальность как взаимопроникновение бытия и действования. Следовательно, то, что имеется налицо, это – уже существующие *обстоятельства*, которые *в себе* составляют первоначальную натуру индивида; затем интерес, который она устанавливает именно как *его* интерес или как *цель*; наконец, связь и снятие этой противоположности в *средстве*. Эта связь сама оказывается еще внутри сознания, и только что рассмотренное целое есть одна сторона некоторой противоположности. Эта еще остающаяся видимость противоположения снимается самим *переходом* или *средством*; ибо средство есть *единство* внешнего и внутреннего, противоположность определенности, которой оно обладает в качестве *внутреннего* средства; оно, следовательно, снимает эту определенность и выявляет себя, [т. е.] это единство действования и бытия, в такой же мере как "*внешнее*", как самое действительно возникшую индивидуальность, т.е. индивидуальность, которая *для себя самой* выявлена *как то, что есть*. Все совершенные поступки, таким образом, не выходят за свои пределы ни в качестве *обстоятельств*, ни в качестве *цели*, ни в качестве *средства*, ни в качестве *произведения*.

Но вместе с произведением, по-видимому, выступает различие первоначальных натур; произведение, подобно первоначальной натуре, которую оно выражает, есть нечто *определенное*; ибо освобожденная действованием как *сущая действительность* негативность ему *присуща* как качество. Сознание же определяет себя в противоположность произведению как то сознание, которому присуща определенность как негативность *вообще*, как действование; оно, следовательно, есть всеобщее по отношению к указанной определенности произведения, может, следовательно, сравнивать его с другими произведениями и, исходя из этого, понимать сами индивидуальности как *различные*; индивид, иду-

щий дальше в своем произведении, понимается как более сильная энергия воли или как более богатая натура, т.е. такая, первоначальная определенность которой менее ограничена, а другая, напротив того, – как натура более слабая и более скудная.

По сравнению с этим несущественным *количественным* различием *хорошее* и *плохое* выражало бы абсолютное различие; но здесь оно не имеет места. То, что считалось бы тем или иным, одинаково есть действование, самопроявление и выражение индивидуальности, а потому – все хорошо, и, собственно, нельзя было бы сказать, что́ следовало бы признать дурным. То, что было бы названо плохим произведением, есть индивидуальная жизнь определенной натуры, которая в нем осуществляет себя; оно было бы осуждено как плохое произведение только сравнивающей мыслью, но эта мысль есть нечто пустое, так как она выходит за пределы сущности произведения, состоящей в том, что оно есть выражение индивидуальности, и, кроме того, требует от него и ищет в нем неизвестно чего. Такая мысль могла бы относиться только к приведенному выше различию; но в себе это различие как количественное различие несущественно; а здесь оно определенно [несущественно] потому, что сравнивались бы различные произведения или индивидуальности; но они друг друга нисколько не касаются; каждое произведение, как и каждая индивидуальность, соотносится только с самим собою.

Одна лишь первоначальная натура есть *в-себе*[-бытие] или то, что могло бы быть положено в основу как критерий оценки произведения, и обратно; но одно соответствует другому; *для* индивидуальности нет ничего, что шло бы не *через* нее, или: не бывает *действительности*, которая не была бы натурой индивидуальности и ее действованием, и не бывает ни действования, ни *в-себе*[-бытия] индивидуальности, которые не были бы действительны, а только эти моменты и подлежат сравнению.

Поэтому вообще нет места ни для *возвеличения*, ни для жалобы, ни для раскаяния; ибо все это проистекает из мысли, которая воображает себе некоторое иное *содержание* и некоторое иное "*в себе*", нежели первоначальная натура индивида и имеющееся в действительности осуществление ее. Что бы ни сделал индивид и что бы с ним не случилось, – это его действование и это он сам; у него может быть только сознание чистого перевода *себя самого* из мрака возможности на дневной свет настоящего, перехода из *абстрактного "в себе"* – в значение *действительного* бытия, и он может обладать достоверностью того, что то, что́ с ним случается в этом действительном бытии, есть не что иное, как то, что́ дремало в возможности. Хотя сознание этого единства есть также сравнение, но то, что́ сравнивается, имеет только *видимость* противоположности: видимость формы, представляющая собой одну лишь видимость для самосознания разума относительно того, что индивидуальность в самой себе есть действительность. Индивид, следовательно, может *радоваться только по поводу себя*, раз он знает, что в своей действительности он не может найти ничего иного, кроме ее единства с

ним, или только достоверность себя самого в ее истине, и что он, стало быть, всегда достигает своей цели.

[2. Сама суть дела и индивидуальность.] – Таково понятие, которое составляет о себе сознание, обладающее достоверностью самого себя как абсолютного взаимопроникновения индивидуальности и бытия; посмотрим, подтверждается ли для сознания это понятие опытом и согласуется ли с ним его реальность. Произведение есть реальность, которую сознание сообщает себе; оно есть то, в чем индивид оказывается для сознания тем, что́ он есть *в себе* и [при том] так, что сознание, *для которого* индивид открывается в произведении, есть не особенное, а *всеобщее* сознание; в произведении вообще индивид вынес себя в стихию всеобщности, в лишенное определенности пространство бытия. Отошедшее от своего произведения сознание, – так как в этой противоположности оно становится *абсолютной негативностью* или действованием, – есть на деле всеобщее сознание по сравнению со своим произведением, которое есть сознание *определенное*; оно, следовательно, выходит за пределы себя как произведения и само есть лишенное определенности пространство, которое находит себя не наполненным своим произведением. Если прежде в понятии все же сохранялось их единство, то происходило это именно благодаря тому, что произведение снималось как *сущее* произведение. Но оно должно *быть*, и следует посмотреть, как в его *бытии* индивидуальность сумеет сохранить его всеобщность и удовлетворить себя. – Сначала рассмотрим возникшее произведение само по себе. Оно восприняло в себя всю натуру индивидуальности; его *бытие* поэтому само есть некоторое действование, в котором все различия проникают друг в друга и растворяются; произведение, следовательно, вытолкнуто в некоторое существование, в котором *определенность* первоначальной натуры на деле обращается против других определенных натур, посягает на них, как и эти другие посягают на нее, и теряется как исчезающий момент в этом всеобщем движении. Если *внутри понятия* реальной в себе и для себя самой индивидуальности все моменты – обстоятельства, цель, средства и претворение в действительность – друг другу равны, а первоначальная определенная натура имеет значение только всеобщей стихии, то, напротив того, когда эта стихия становится предметным бытием, его *определенность* как таковая выявляется в произведении и сохраняет свою истину в своем растворении. При ближайшем рассмотрении это растворение таково, что в этой определенности индивид действительно открылся себе как *"этот"* индивид; но эта определенность есть не только содержание действительности, но точно так же и форма ее, или: действительность как таковая вообще есть именно та определенность, которая состоит в том, чтобы противополагаться самосознанию. Если рассматривать ее с этой стороны, то оказывается, что она из понятия исчезла и есть лишь *чуждая* действительность, которую *уже застали*. Произведение *есть*, это значит, оно есть для других индивидуальностей, и для них оно есть чуждая действительность, вместо которой *они* должны вы-

явить свою действительность, чтобы *своим* действованием сообщить себе сознание *своего* единства с действительностью; или: *их* интерес к названному произведению, выявленный *их* первоначальной натурой, иной, нежели *специфический* интерес этого произведения, которое таким образом сделалось чем-то другим. Произведение, следовательно, вообще есть нечто преходящее, что угасает благодаря противодействию других сил и интересов и воспроизводит реальность индивидуальности скорее исчезающей, чем завершенной.

Таким образом, для сознания в его произведении возникает противоположность действования и бытия, которая в прежних формообразованиях сознания была вместе с тем *началом* действования, тогда как здесь она – только *результат*. Но на деле эта противоположность была точно так же заложена в основу, когда сознание как *в себе* реальная индивидуальность приступало к деятельности; ибо деятельность предполагала *определенную первоначальную натуру* в качестве *в-себе*[-бытия], *содержанием* которой было чистое осуществление ради осуществления. Но чистое действование есть *себе самой равная* форма, которой тем самым *определенность* первоначальной натуры не равна. Здесь, как и в других случаях, безразлично, что́ из двух назвать *понятием* и что́ *реальностью*; первоначальная натура есть *мысленное* или *в-себе*[-бытие] в противоположность действованию, в котором она только и имеет свою реальность; или же первоначальная натура есть *бытие* столько же индивидуальности как таковой, сколько и индивидуальности как произведения, а действование есть первоначальное *понятие* как абсолютный переход или как *становление*. Эту *несоразмерность* понятия и реальности, заложенную в его сущности, сознание в своем произведении узнает на опыте; следовательно, в произведении сознание открывается себе так, как оно поистине есть, и его пустое понятие о себе самом исчезает.

В этом основном противоречии произведения, составляющего истину этой индивидуальности, которая видит себя в себе реальной, вновь выступают, таким образом, все стороны индивидуальности в их взаимном противоречии; или: произведение как содержание индивидуальности в целом, будучи выставлено из действования, которое есть негативное единство и держит в плену все моменты, вынесено в *бытие*, предоставляет им теперь свободу; и в стихии устойчивого существования они становятся равнодушными друг к другу. Понятие и реальность, следовательно, разделяются как цель и как то, что составляет *первоначальную существенность*. Дело случая, обладает ли цель подлинной сущностью или в цель возводится в-себе[-бытие]. Точно так же расходятся в свою очередь понятие и реальность как *переход* в действительность и как *цель*; или же, дело случая, что выбирается то *средство*, которое выражает цель. И наконец, если взять эти внутренние моменты в совокупности, то – обладают ли они внутри себя единством или нет, – *действование* индивида опять-таки случайно по отношению к *действительности* вообще; *счастье* решает столь же в пользу плохо определенной цели и плохо избранного средства, как и против.

Если, следовательно, теперь *противоположность* хотения и осуществления, цели и средств и в свою очередь этого "внутреннего", взятого в совокупности, и самой действительности становится для сознания в его произведении тем, что́ вообще включает *в себя случайность его действования*, то с другой стороны, точно так же налицо *единство* и *необходимость* этого действования; эта последняя сторона берет верх над первой, и *опыт случайности действования* сам есть только *случайный опыт*. *Необходимость* действования состоит в простом соотношении цели и *действительности*, и это единство есть понятие действования; поступки совершаются, потому что действование в себе самом и для себя самого есть сущность действительности. В произведении обнаруживается, правда, случайность, которая имеется в *осуществленности* помимо *хотения* и *осуществления*; и этот опыт, который как будто должен иметь значение истины, противоречит указанному понятию деятельности. Если, однако, мы рассмотрим содержание этого опыта в его полноте, то оно окажется *исчезающим произведением*; *сохраняется* не *исчезновение*, а само исчезновение действительно и связано с произведением и само исчезает вместе с ним; *негативное само гибнет* вместе с *положительным, негацию которого* оно составляет.

Это исчезновение исчезновения содержится в самом понятии в себе реальной индивидуальности; ибо то, в чем произведение, или то, что́ в нем исчезает и что́ должно было дать тому, что называлось опытом, его перевес над понятием, которое индивидуальность имеет о самой себе, есть *предметная действительность*; но она есть момент, который и в самом этом сознании более не имеет истины для себя: эта истина состоит лишь в единстве его с действованием, и *истинное произведение* есть лишь указанное выше единство *действования* и *бытия, хотения* и *осуществления*. Таким образом, для сознания – в силу достоверности, лежащей в основе его деятельности, – сама *противоположная* этой достоверности действительность есть нечто такое, что есть только *для сознания*; для него как для возвратившегося в себя самосознания, для которого исчезла всякая противоположность, последняя уже не может возникнуть в этой форме его *для-себя-бытия* в противоположность *действительности*; противоположность и негативность, которая обнаруживается в произведении, касается, следовательно, не только содержания произведения или также содержания сознания, но и действительности как таковой, а тем самым и противоположности, имеющейся налицо только благодаря ей и в ней, и исчезновения произведения. Таким способом, стало быть, сознание рефлектируется в себя из своего преходящего произведения и утверждает свое понятие и достоверность как *сущее* и *постоянное* в противоположность опыту *случайности* действования; фактически оно узнает на опыте свое понятие, в котором действительность есть лишь момент, нечто *для сознания*, а не то, что есть в себе и для себя; оно на опыте узнает ее как исчезающий момент, и она имеет для него поэтому значение лишь *бытия* вообще, всеобщность которого тождественна действованию. Это единство есть истинное про-

изведение; оно есть сама *суть дела*, которая просто утверждает себя и узнается на опыте как "постоянное", независимо от того дела (Sache), которое есть *случайность* индивидуального действования как такового, обстоятельств, средств и действительности.

Сама суть дела лишь постольку противоположна этим моментам, поскольку они должны иметь значение как изолированные, но как взаимопроникновение действительности и индивидуальности она по существу есть единство этих моментов; равным образом она есть некоторое действование и как действование – *чистое действование* вообще, а *следовательно, в такой же мере* и *действование "этого" индивида*, и это действование – как ему еще принадлежащее в противоположность действительности, [т. е.] как *цель*. Точно так же она есть *переход* из этой определенности в противоположную, и, наконец, она есть *действительность*, которая имеется налицо *для сознания*. *Сама суть дела*, следовательно, выражает *духовную* существенность, в которой все эти моменты сняты как имеющие значение для себя и, следовательно, имеют значение только как всеобщие, и в которой для сознания его достоверность себя самого есть предметная сущность, *суть дела*: предмет, рожденный из самосознания как *его* предмет, не переставая быть свободным предметом в собственном смысле. – *Вещь* же чувственной достоверности и воспринимания имеет теперь свое значение для самосознания только через него; на этом покоится различие вещи и сути дела. – При этом будет совершено движение, соответствующее чувственной достоверности и восприятию.

Таким образом, в *самой сути дела* как в ставшем предметным взаимопроникновении индивидуальности и самой предметности самосознанию открылось его истинное понятие о себе, или: оно пришло к осознанию своей субстанции. В том виде, в каком оно здесь имеется, оно в то же время есть только что возникшее и потому *непосредственное* сознание этой субстанции, а это и есть тот определенный модус, в котором духовная сущность имеется здесь налицо и в котором она еще не созрела до подлинно реальной субстанции. *Сама суть дела* имеет в этом ее непосредственном сознании форму *простой сущности*, которая, будучи всеобщим содержит в себе все свои различные моменты и свойственна им, но опять-таки она и равнодушна к ним как определенным моментам и свободна для себя и в качестве самой этой свободной *простой абстрактной* сути дела *имеет значение сущности*. Разные моменты первоначальной определенности или *сути дела "этого"* индивида – его цели, средств, самого действования и действительности – суть для этого сознания, с одной стороны, отдельные моменты, которые оно в противоположность *самой сути дела* может покинуть и от которых оно может отказаться, а с другой стороны, все они имеют [своей] сущностью самое суть дела лишь в том смысле, что она как их *абстрактное* всеобщее находится *в* каждом из этих различных моментов и может быть их *предикатом*. Сама она еще не есть субъект; таковым считаются названные моменты, потому что они приходятся на сторону *единичности*

вообще, а сама суть дела есть пока лишь просто всеобщее. Она есть *род*, который находится во всех этих моментах как в своих видах и столь же свободен от них.

[3. Обоюдный обман и духовная субстанция.] – То сознание называется *честным*, которое, с одной стороны, пришло к выражаемому *самой сутью дела* идеализму, а с другой – обладает тем, что истинно в этой сути как в данной формальной всеобщности; главное для него всегда только в ней, оно поэтому блуждает в ее различных моментах или видах и, не достигая ее в одном из них или в каком-нибудь одном значении, именно в силу этого овладевает ею в каком-нибудь другом моменте и тем самым фактически всегда получает то удовлетворение, которое должно было выпасть на долю этого сознания, согласно его понятию. Как бы то ни было, оно достигло *самой сути дела* и осуществило ее, ибо в качестве этого *общего* рода названных моментов она – предикат [их] всех.

Если такое сознание и не претворяет *цели* в *действительность*, то оно все же *хотело* ее – это значит, что оно *цель* как цель, *чистое действование*, которое ничего не делает, превращает в *самое суть дела*; и потому оно может высказываться в том смысле и утешаться тем, что все же всегда что-то *делалось* и *приводилось в действие*. Так как всеобщее само включает негативное или исчезновение, то и самый факт, что произведение уничтожается, есть *его* действование; оно побудило к этому других и еще находит в *исчезновении* своей действительности удовлетворение, подобно тому как озорники, получая оплеуху, наслаждаются *самими собой* как причиной, вызвавшей ее. Или пусть оно даже и *не пыталось* осуществить самое суть дела и *ровно ничего не сделало*, значит, оно было не *в силах; сама суть дела* для него есть *единство* его *решения* и *реальности*. Действительностью, утверждает оно, может быть только то, что́ в его *силах*. – Наконец, пусть нечто для него интересное вообще совершилось без его содействия – для него эта *действительность есть* сама суть дела именно в том интересе, который оно в ней находит, хотя она и не была создана им; пусть это – счастие, которое досталось ему лично, оно расценивает его как свое *деяние* и *заслугу;* пусть это, кроме того, мировое событие, которое его больше не касается, – оно точно так же выдает его за свое, и *бездеятельный интерес* приобретает для него значение *партии*, за или против которой оно было, с которой *боролось* или которую *поддерживало*.

Честность этого сознания, равно как и удовлетворение, которое им всюду испытывается, фактически состоит, как явствует, в том, что оно *не согласует* своих *мыслей* о самой сути дела. Для него *последняя* в такой же мере *его* дело, в какой оно вовсе *не есть произведение*, или есть чистое *действование* и *пустая цель*, или также *бездеятельная действительность*; одно значение за другим оно делает субъектом этого предиката и забывает их одно за другим. Теперь в голом *"хотел"* или же *"был не в силах"* сама суть дела имеет значение *пустой цели* и *мысленного* единства хотения и осуществления. Утешение по поводу того,

что уничтожена цель, которая все же была предметом *хотения* и *чистого действования*, равно как и удовлетворение от того, что нечто было предоставлено другим для действования, выдает за сущность *чистое действование* или всецело плохое произведение; ибо плохим следует называть то произведение, которое вовсе не есть произведение. Наконец, при удаче, когда действительность оказывается уже *налицо*, это бытие и без какого-либо действия становится самой сутью дела.

Но истина этой честности в том, что последняя не так честна, как она выглядит. Ибо она не может быть до такой степени лишена мысли, чтобы этим различным моментам в самом деле дать так распасться, но у нее должно быть непосредственное сознание их противоположности, потому что они просто соотносятся друг с другом. *Чистое* действование есть по существу действование *"этого"* индивида, и "это" действование точно так же есть по существу некоторая *действительность* или суть дела. Наоборот, *действительность* есть по существу лишь в качестве *его* действования, как и *действования вообще*; и *его* действование в то же время есть и действование вообще, и действительность. В то время, следовательно, как индивиду кажется, будто главное для него в самой сути дела как *абстрактной действительности*, имеет место и то, что для него главное в ней как в *его* действовании (es ihm um sie als *sein* Tun zu tun ist).

Но равным образом, так как для него главное только в *поступках*, для него это не имеет серьезного значения, а главное для него – в *некотором деле*, и в деле как *его* деле. Так как, наконец, он, по-видимому, хочет только *своего* дела и *своего* действования, то опять-таки главное в *сути дела вообще* или в действительности, остающейся в себе и для себя.

Подобно тому как сама суть дела и ее моменты здесь являются *содержанием*, они столь же необходимо существуют и как формы в сознании. Они выступают как содержание только затем, чтобы исчезнуть, и каждый из них уступает место другому. Поэтому в определенности они должны быть налицо *как снятые*; но в таком виде они суть стороны самого сознания. *Сама суть дела* имеется налицо как *в-себе*[-бытие] или как его *рефлексия в себя*; но взаимное *вытеснение* моментов выражается в сознании так, что они выявлены не в себе, а только в нем для *некоторого "иного"*. Один из моментов содержания выставляется им на свет и представляется *для других*; но в то же время сознание рефлектировано из него в себя и противоположное точно так же имеется в нем налицо; сознание хранит его для себя как свое. При этом не бывает также, чтобы один какой-нибудь момент был *только* вынесен наружу, а другой лишь сохранен внутри, – нет, сознание чередует их, ибо оно должно и тот и другой сделать существенными для себя и для других. *Целое* есть движущееся взаимопроникновение индивидуальности и всеобщего; но так как это целое имеется налицо для этого сознания лишь в качестве *простой* сущности и, следовательно, в качестве абстракции *самой сути дела*, то моменты этого целого распадаются как разъединенные вне ее и внеположные; и *как целое* оно исчерпывается и проявляется лишь раздельным чередованием вынесения наружу и для-себя-

сохранения. Так как в этом чередовании сознание имеет один момент для себя и имеет его как существенный момент в своей рефлексии, а другой момент – лишь как внешний у *себя* или для *других*, то тем самым происходит игра индивидуальностей друг с другом, в которой они и себя самих и друг друга обманывают и точно так же признают себя обманутыми.

Итак, какая-нибудь индивидуальность собирается нечто осуществить; кажется, будто она этим возвела нечто *в суть дела*; она совершает поступки, открывается в этом для других и ей кажется, что главное для нее *в действительности*. Другие, следовательно, принимают действование индивидуальности за интерес к сути дела как таковой и за цель, состоящую в том, чтобы *дело в себе* было осуществлено, – безразлично, первой индивидуальностью или ими. Когда поэтому они указывают на то, что "это" дело уже осуществлено ими, или, если не осуществлено, предлагают свою помощь и оказывают ее, то описанного выше сознания, напротив, уже нет там, где, по их мнению, оно находится; то, что его интересует в деле, – это *его* поступки, и когда они убеждаются, что это и было *само дело*, они, стало быть, считают себя обманутыми. – Но фактически поспешность, с которой они шли на помощь, сама была не чем иным, как желанием видеть и показать *свое* действование, а не *самое суть дела*; т. е. они хотели обмануть других тем же способом, каким и сами, как они жалуются, были введены в обман. – Так как теперь обнаружилось, что *самой сутью дела* считаются *собственные поступки*, игра *своих сил*, то кажется, будто сознание занято своей сущностью *для себя*, а не для других, и заботится о действовании лишь как своем действовании, а не как действовании *других*, предоставляя, стало быть, то же самое другим *в их* деле.

Однако они вновь заблуждаются; сознание уже ушло оттуда, где оно, по их мнению, находится. Для него важно не дело как *"это" его единичное* дело, а оно как *дело*, как всеобщее, которое есть для всех. Оно, стало быть, вмешивается в их действия и произведение, и если оно не может уже отобрать их у них, оно обнаруживает при этом свой интерес по крайней мере тем, что занимается высказыванием суждений; если оно накладывается на произведение печать своего одобрения и своей похвалы, то под этим подразумевается, что оно хвалит в произведении не только само произведение, но в то же время и *свое собственное* великодушие и умеренность, выражающиеся в том, что оно не погубило произведение как произведение и не нанесло ему ущерба своим неодобрением. Выказывая интерес к *произведению*, оно наслаждается в нем *самим собой*; точно так же *произведение*, которое оно порицает, желанно для него именно за то наслаждение *своим собственным* действованием, которое оно благодаря этому испытывает. А те, кто этим вмешательством считают себя обманутыми или выдают себя за таковых, скорее сами хотели обмануть таким же образом. Они выдают свои дела и поступки за нечто такое, что есть лишь для них самих и в чем они имеют в виду только *себя* и *свою собственную* сущность. Однако, делая

что-то и тем показывая и выставляя себя публично, они своим действием прямо противоречат своему утверждению, будто хотят исключить самое публичность, всеобщее сознание и участие всех; претворение же в действительность, напротив, есть вынесение "своего" во всеобщую стихию, благодаря чему оно становится и должно стать *делом* всех.

Таким образом, если главное должно быть только в *чистой сути дела*, то это точно так же обман себя самого и других; сознание, которое открывает какое-нибудь дело, напротив, на опыте узнает, что другие поспешно слетаются, как мухи на только что выставленное молоко, и хотят извлечь здесь выгоду, – и они, в свою очередь, узнают на опыте относительно сознания, что для него точно так же главное – не дело как предмет, а то, что это *его* дело. Напротив того, если считать существенным лишь *само действование*, применение сил и способностей или выявление "этой" индивидуальности, то опыт точно так же показывает обеим сторонам, что *все* хлопочут и считают себя званными, и вместо *чистого* действования или *единичного* специфического действования, напротив, открылось нечто, чтó в такой же мере есть *для других*, или открылась *сама суть дела*. В обоих случаях получается одно и то же и имеет лишь иной смысл в отличие от случая, который при этом имелся в виду и должен был иметь значение. Сознание узнает на опыте, что обе стороны – одинаково существенные моменты, и тем самым узнает *природу самого дела*, а именно, что она не есть только дело, которое противополагалось бы действованию вообще и единичному действованию, и не есть действование, которое противополагалось бы устойчивому существованию и было бы *родом*, свободным от этих моментов как своих *видов*, а она есть *сущность*, *бытие* которой есть *действование единичного* индивида и всех индивидов и действование которой непосредственно есть *для других* или есть *суть дела*, и лишь суть дела оказывается *действованием всех* и *каждого*; сущность, которая есть сущность всякой сущности, есть *духовная сущность*. Сознание на опыте узнает, что ни один из указанных моментов не есть *субъект*, а напротив, растворяется в самой *всеобщей сути дела*; моменты индивидуальности, которые для безмыслия этого сознания поочередно рассматривались как субъект, объединяются в простую индивидуальность, которая, будучи "этой" [*индивидуальностью*], столь же непосредственно всеобща. Сама суть дела вследствие этого теряет положение предиката и определенность безжизненной абстрактной всеобщности, она, напротив, есть проникнутая индивидуальность субстанция – субъект, в котором индивидуальность есть в такой же мере в качестве себя самой или *"этой"* [*индивидуальности*], как и в качестве *всех* индивидов, и всеобщее, которое только в качестве "этого" действования всех и каждого есть *бытие*, действительность, состоящая в том, что *"это"* сознание знает ее как свою единичную действительность и как действительность всех. Сама чистая *суть дела* есть то, что выше определялось как *категория*: бытие есть "я", или "я" есть бытие, но как *мышление*, которое еще отличается от *действительного самосознания*; здесь же моменты действительного

самосознания, поскольку мы называем их его содержанием – целью, действованием и действительностью, – а также поскольку мы называем их его формой, суть для-себя-бытие и бытие для другого, – эти моменты выявлены как одно с самой простой категорией, и благодаря этому категория есть в то же время все содержание.

в. Разум, предписывающий законы

Духовная сущность в своем простом бытии есть *чистое сознание* и "*это*" *само*сознание. Первоначально-*определенная натура* индивида потеряла свое положительное значение быть *в себе* стихией и целью его деятельности; она есть лишь снятый момент, а индивид есть некоторая *самость* как всеобщая самость. *Сама формальная вещь*, напротив того, имеет свое наполнение в действующей, себя внутри себя различающей индивидуальности, ибо различия этой последней составляют *содержание* указанной выше всеобщности. Категория есть *в себе* как "всеобщее" *чистого сознания*; она есть точно так же *для себя*, ибо *самость* сознания точно так же есть ее момент. Она есть абсолютное *бытие*, ибо названная всеобщность есть простое *равенство бытия себе самому*.

Таким образом, то, что́ есть для сознания предмет, имеет значение *истинного*; *оно есть и имеет значение* в том смысле, что *оно есть и имеет значение в себе самом* и *для себя самого*; оно есть *абсолютное дело*, которое не страдает более от противоположности достоверности и ее истины, всеобщего и единичного, цели и ее реальности, а наличное бытие которого есть *действительность* и *действование* самосознания; это дело есть поэтому *нравственная субстанция*, а сознание его – *нравственное* сознание. Его предмет имеет для него точно также значение *истины*, ибо оно объединяет в одном единстве самосознание и бытие; оно имеет значение *абсолютного*, ибо самосознание не может и не хочет больше выходить за пределы этого предмета, потому что тут оно – у себя самого: оно не *может*, ибо этот предмет есть все бытие и сила; оно не *хочет*, ибо он есть самость или воля этой самости. Этот предмет сам по себе есть реальный предмет как предмет, ибо ему присуще различие сознания; он делится на массы, которые суть *определенные законы* абсолютной сущности. Но эти массы не затемняют понятия, ибо в нем по-прежнему заключены моменты бытия и чистого сознания и самости, – единство, которое составляет сущность этих масс и в этом различии не допускает более расхождения этих моментов.

Эти законы или массы нравственной субстанции признаны непосредственно; нельзя спрашивать об их происхождении и основании и искать некоторого "иного", ибо иное, нежели сущая *в себе* и *для себя* сущность, было бы только само самосознание; но самосознание есть не что иное, как эта сущность, ибо оно само есть для-себя-бытие этой сущности, которая именно потому есть истина, что она в такой же мере есть *самость* сознания, как и его "*в себе*" или чистое сознание.

Так как самосознание знает себя как момент *для-себя-бытия* этой субстанции, то оно, следовательно, выражает наличное бытие в нем закона так, что *здравый разум* непосредственно знает, что *правильно* и *хорошо*. Насколько непосредственно он *знает* это, столь же непосредственно он это и оценивает и непосредственно высказывает: это – правильно и хорошо. И притом именно "это"; существуют *определенные* законы, наполненная содержанием сама суть дела.

То, что столь непосредственно дается, столь же непосредственно должно приниматься и рассматриваться: как мы рассматривали, то, что́ чувственная достоверность непосредственно провозглашает как сущее, так, посмотрим, каково бытие, провозглашаемое этой нравственной непосредственной достоверностью, или каковы непосредственно сущие массы нравственной сущности. Примеры некоторых таких законов покажут это, и так как мы берем их в форме изречений *знающего*, здравого разума, то нам не нужно лишь привносить момента, который доказывал бы их значимость, раз они рассматриваются как *непосредственные* нравственные законы.

"*Всякий должен говорить правду*". – При провозглашении этой обязанности как безусловной тотчас же добавляется условие: *если* он знает правду[129]. Заповедь поэтому будет теперь гласить: *всякий должен говорить правду, всякий раз согласно своему знанию ее и убежденности в ней*. Здравый разум, т.е. именно то нравственное сознание, которое непосредственно знает, что́ правильно и хорошо, разъяснит также, что это условие уже настолько было связано с его общим изречением, что он именно так *разумел* эту названную заповедь. Но на деле он этим признает, что, провозглашая ее, он тут же и нарушил; он *говорил*: всякий должен говорить правду; *имел же он в виду*, что всякий должен говорить правду согласно своему знанию ее и убежденности в ней; т.е. он *говорил не то, что имел в виду*; а говорить не то, что имеют в виду, значит не говорить правды. Вместе с поправкой эта неправда или неудачная формула теперь будет гласить: *всякий должен говорить правду согласно своему имеющемуся всякий раз знанию ее или убежденности в ней*. – Но тем самым *всеобще-необходимое, в себе* значимое, что хотело выразить это положение, обратилось, напротив, в совершенную случайность. Ибо то обстоятельство, что говорится правда, предоставлено случаю: знаю ли я правду и могу ли я убедиться в ней; а этим сказано только то, что истинное и ложное будет высказываться без разбора, как кому придется их знать, иметь в виду и понимать. Эта *случайность содержания* обладает *всеобщностью* только *в форме предложения*, в которой она выражена; но в качестве нравственного положения оно обещает некоторое всеобщее и необходимое *содержание*, а из-за случайности содержания оно противоречит себе самому. – Если, наконец, это положение исправить так, что случайность знания правды и убежденности в ней должны отпасть и правда *должна* также стать достоянием *знания*, то получится заповедь, прямо противоречащая той, которая послужила исходным положением. Предполагалось, что здравый разум

прежде всего *непосредственно* обладает способностью выражать правду, а теперь говорится, что он *должен знать* ее, т.е. не знает, как ее выразить *непосредственно*. – Если рассматривать со стороны *содержания*, то окажется, что последнее упущено в требовании: правду до́лжно *знать*; ибо это требование относится к *знанию вообще*: до́лжно знать; требуется, следовательно, скорее то, что свободно от всякого определенного содержания. Но здесь речь шла о некотором *определенном* содержании, о *некотором различии* в нравственной субстанции. Однако это *непосредственное* определение ее есть такое содержание, которое оказалось, скорее, совершенной случайностью и которое, будучи возведено во всеобщность и необходимость так, чтобы знание получило выражение закона, – напротив, исчезает.

Другая знаменитая заповедь гласит: *возлюби ближнего твоего как себя самого*[130]. Она обращена к единичному в его отношении к единичному и *утверждает это отношение как отношение одного единичного к другому* или как отношение чувства. Деятельная любовь, – ибо недеятельная любовь лишена бытия и потому, конечно, не имеется в виду, – стремится к тому, что бы отвратить от человека зло и принести ему добро. Для этого необходимо уметь различать, что́ для него зло, что́ есть целесообразное добро в противоположность этому злу и что́ вообще есть благо; это значит, я должен любить его, обращаясь к *рассудку*; безрассудная любовь повредит ему, может быть, больше, чем ненависть. Но руководимое рассудком существенное благодеяние в своем богатейшем и важнейшем виде – это руководимые рассудком общие действия государства, действия, по сравнению с которыми действование единичного как такового становится чем-то вообще столь ничтожным, что о нем едва ли стоит и говорить. Действия государства при этом обладают столь огромной силой, что если бы единичное действование вздумало противопоставить себя им и либо стать преступным, действуя прямо в своих интересах, либо из любви к другому обманным путем лишить всеобщее того права и той доли, которые оно в нем имеет, то оно вообще оказалось бы тщетным и было бы неодолимо сокрушено. Для благодеяния, которое есть чувство, остается только значение совершенно единичного действования, некоторой помощи в случае нужды, которая столь же случайна, как и кратковременна. Случаем определяется не только повод к благодеянию, но и то, есть ли оно вообще *деяние* (ein Werk), не растворится ли оно тотчас же вновь и не обратится ли оно само скорее в зло. Таким образом, эта деятельность на благо других, провозглашенная *необходимой*, такова, что она может, пожалуй, существовать, а может и не существовать; если вдруг представится случай, она может быть и есть некоторое деяние, может быть и есть благо, а может быть и нет. Этот закон, стало быть, столь же мало обладает всеобщим содержанием, как и первый, нами рассмотренный, и он не выражает – как надлежало бы абсолютному нравственному закону – чего-то такого, что есть *в себе и для себя*. Или: подобного рода законы застревают только на *долженствовании*, но не обладают *действительностью*; они – не *законы*, а только *заповеди*.

Но фактически из природы самого дела явствует, что необходимо отказаться от всеобщего абсолютного *содержания*; ибо никакая определенность, устанавливающаяся в простой субстанции (а ее сущность в том и состоит, что она – простая), *не соответствует* ей. Заповедь в своей простой абсолютности сама провозглашает *непосредственное нравственное бытие*; различие, которое проявляется в ней, есть некоторая определенность и, стало быть, некоторое содержание, *подчиненное* абсолютной всеобщности этого простого бытия. Так как, следовательно, необходимо отказаться от абсолютного содержания, то заповеди может принадлежать лишь *формальная всеобщность* или отсутствие противоречия с собой[131], ибо бессодержательная всеобщность есть формальная всеобщность, а абсолютное содержание само значит только то, что оно есть различие, которое не есть различие, или бессодержательность.

То, что остается на долю предписыванию законов, есть, следовательно, *чистая форма всеобщности* или фактически *тавтология* сознания, которая противостоит содержанию, и есть *знание* не о *сущем* или подлинном *содержании,* а о *сущности* или о его равенстве себе самому.

Нравственная сущность поэтому сама не есть непосредственно содержание, а лишь критерий, определяющий, способно ли некоторое содержание быть законом или нет, когда оно не противоречит себе самому. Предписывающий законы разум низведен до разума только *проверяющего.*

c. Разум, проверяющий законы

Различие, присущее простой нравственной субстанции, есть для нее случайность, которая, как мы видели, в определенных заповедях обнаруживается как случайность знания, действительности и действования. *Сравнение* указанного простого бытия и не соответствующей ему определенности было произведено нами; оказалось, что простая субстанция тут есть формальная всеобщность или чистое *сознание,* которое, будучи свободно от содержания, противостоит ему и есть *знание* о нем как об определенном содержании. Эта всеобщность остается, таким образом, тем же, чем была *сама суть дела.* Но в сознании эта всеобщность есть нечто иное, а именно, она более не есть бессмысленный инертный род, а отнесена к особенному и считается его силой и истиной. – Это сознание, по-видимому, есть прежде всего та же проверка, которую мы брали до сих пор на себя, и его действование может быть только тем, что уже совершено, т.е. сравнением всеобщего с определенным, откуда, как и прежде, получилась бы их несоразмерность. Но отношение содержания ко всеобщему здесь иное, так как это последнее получило иное значение; оно есть *формальная* всеобщность, к коей пригодно определенное содержание, ибо в ней рассматривается только в соотношении с самим собою. В процессе нашей проверки всеобщая чистая (gediegene) субстанция противостояла определенности, развивавшейся как случай-

ность сознания, в которое вступала субстанция. Здесь один член сравнения исчез; всеобщее уже не есть *сущая* и *имеющая* значимость субстанция или справедливое в себе и для себя, а есть простое знание или форма, которая сравнивает содержание только с самим собою и рассматривает его, есть ли оно тавтология. Законы более не даются, а *проверяются*; и для проверяющего сознания законы *уже* даны; оно воспринимает их *содержание* просто как оно есть, не вдаваясь, как мы делали, в рассмотрение пристающих к его действительности единичности и случайности, а, придерживаясь заповеди как заповеди, поступает по отношению к ней столь же просто, как просто оно есть ее критерий.

Но по этой причине такая проверка достигает немногого: как раз потому, что критерий есть тавтология и он равнодушен к содержанию, он воспринимает в себя в такой же мере данное содержание, как и противоположное. – Вопрос в том, можно ли считать законом в себе и для себя то, что *собственность* существует: *в себе и для себя*, а не потому, что это полезно для других целей; нравственная существенность состоит именно в том, что закон равен только себе самому и, будучи, следовательно, благодаря этому равенству себе обоснован в своей собственной сущности, не есть обусловленный закон. Собственность в себе и для себя не противоречит себе; она есть некоторая *изолированная* или только в равенстве себе самой установленная определенность. Несобственность, бесхозяйность или общность имуществ столь же мало противоречит себе. То обстоятельство, что нечто не принадлежит никому: либо принадлежит первому встречному, завладевшему им, либо всем вместе и каждому по его потребностям или в равной доле, есть *простая определенность, формальная мысль,* как и противоположное этому – собственность. – Конечно, если бесхозяйная вещь рассматривается как *предмет, необходимый* для удовлетворения *потребности*, то необходимо, чтобы им завладело какое-нибудь отдельное лицо; и было бы скорее противоречием возвести в закон свободу вещи. Но под бесхозяйностью вещи и не подразумевается абсолютная бесхозяйность, а она должна *поступить во владение* согласно *потребности* отдельного лица, и притом не для сохранения, а для непосредственного употребления. Но так лишь совершенно случайным образом заботиться об удовлетворении потребности противоречит природе сознательного существа, о котором единственно идет речь; ибо оно должно представлять себе свою потребность, в форме *всеобщности*, заботиться о своем существовании в целом и приобретать себе постоянное имущество. Таким образом, мысль, что вещь случайно достается первому же обладающему самосознанием существу согласно его потребности, не согласуется сама с собою. – При общности имуществ, где забота об этом была бы общей и постоянной, на долю каждого приходилось бы столько, *сколько ему нужно*; тогда вступают в противоречие друг с другом это неравенство и сущность сознания, для которого *равенство* отдельных лиц есть принцип. Или же, согласно этому принципу, распределение будет *равным,*

тогда доля не будет находиться в соотношении с потребностью, а ведь одно лишь это соотношение составляет понятие этой доли[132].

Но если таким образом несобственность является противоречивой, то происходит это только потому, что она не была оставлена как *простая* определенность. С собственностью дело обстоит так же, если ее разложить на моменты. Единичная вещь, составляющая мою собственность, тем самым приобретает значение чего-то *всеобщего, закрепленного, постоянного*; но это противоречит ее природе, которая состоит в том, чтобы быть употребленной и *исчезнуть*. В то же время она считается *моей*, что́ признают все другие и исключают себя из участия в ней. Но в том, что я признан, содержится, скорее, мое равенство всем – противоположность исключения. – То, чем я обладаю, есть некоторая *вещь*, т.е. некоторое бытие для других вообще, для одного лишь меня оно совершенно общо и неопределенно; то, что *я* ею обладаю, противоречит ее всеобщей вещности. Собственность, таким образом противоречит себе во всех отношениях точно так же, как и *не*собственность; каждой из них присущи эти оба противоположные, друг другу противоречащие моменты единичности и всеобщности. – Но каждая из этих определенностей, будучи *просто* представлена как собственность или несобственность, если не вдаваться в дальнейшее развитие, столь же *проста*, как и другая, т.е. не противоречит себе. – Мерило закона, присущее самому разуму, подходит поэтому одинаково хорошо ко всему, и тем самым оно фактически не есть мерило. И было бы даже странно, если бы тавтология, закон противоречия, признаваемый для познания теоретической истины лишь в качестве формального критерия[133], т.е. в качестве чего-то, что совершенно равнодушно к истине и неистине, *значили больше* для познания практической *истины*.

В обоих только что рассмотренных моментах наполнения ранее пустой духовной сущности установление в нравственной субстанции непосредственных определенностей, а затем знание того, действительно ли они суть законы, – были сняты. В результате тем самым кажется, будто ни определенные законы, ни знание их не могут иметь места. Но субстанция есть *сознание* себя как абсолютной *существенности*, которое тем самым не может отказаться ни от присущего ей *различия*, ни от *знания* об этом различии. Значение того обстоятельства, что предписывание и проверка законов оказались бесплодными, состоит в том, что и то и другое, взятые по отдельности и изолированно, суть лишь неустойчивые *моменты* нравственного сознания; и движение, в котором они выступают, имеет тот формальный смысл, что нравственная субстанция проявляется благодаря этому как сознание.

Поскольку оба эти момента суть более точные определения сознания *самой сути дела*, их можно рассматривать как формы *честности*, которая, как прежде со своими формальными моментами, так теперь возится с долженствующим быть содержанием доброго и правого и с проверкой такой незыблемой истины и воображает, будто обретает силу и значимость заповедей в здравом разуме и рассудочном здравомыслии.

Но без этой честности законы не действительны как *сущность сознания*, а проверка – как действование *внутри* сознания; эти моменты в том виде, в каком каждый из них для себя *непосредственно* выступает как некая *действительность*, выражают: один – лишенное значимости установление и бытие действительных законов, а другой – такое же лишенное значимости освобождение от них. Закон как определенный закон имеет случайное содержание; здесь это имеет то значение, что он – закон единичного сознания, имеющий произвольное содержание. Упомянутое непосредственное предписывание законов есть, следовательно, тираническое своеволие, которое возводит в закон произвол, а нравственность – в повиновение произволу, т.е. законам, которые суть *только* законы, но не *заповеди* в то же время. Подобно этому и второй момент, поскольку он изолирован, – проверка законов, – означает приведение в движение неподвижного и своеволие знания, своеволие, которое, предаваясь рассуждению, свободно от абсолютных законов и считает их чуждым себе произволом.

В обеих формах эти моменты составляют негативное отношение к субстанции или к реальной духовной сущности, т.е. в них субстанция еще не имеет своей реальности, а сознание содержит эту субстанцию еще в форме своей собственной непосредственности, и она есть еще лишь *воля* и *знание* "этого" индивида, или *долженствование* некоторой недействительной заповеди и знание формальной всеобщности. Но так как эти модусы сняли друг друга, то сознание ушло обратно во всеобщее, и указанные противоположности исчезли. Духовная сущность есть действительная субстанция в силу того, что эти модусы имеют значимость не по отдельности, а только как снятые, и единство, в котором они суть только моменты, есть самость сознания, которая, будучи отныне установлена в духовной сущности, возводит последнюю в то, что действительно наполнено и обладает самосознанием.

Духовная сущность, таким образом, есть для самосознания прежде всего в качестве в себе сущего закона; всеобщность проверки, которая была формальной, не *в себе* сущей всеобщностью, снята. Точно так же это есть некоторый вечный закон, имеющий свое основание не в *воле "этого" индивида*, а есть в себе и для себя, абсолютная *чистая воля всех*, имеющая форму непосредственного *бытия*. Эта воля не есть так же заповедь, только *долженствующая быть*, а она *есть* и *имеет значимость*; это есть всеобщее "я" категории, которое непосредственно есть действительность, и мир есть только эта действительность. Но так как этот *сущий закон* безусловно имеет силу, то повиновение самосознания не есть служение некоторому господину, приказания которого были бы произволом и в котором самосознание не узнавало бы себя. Наоборот, законы суть мысли его собственного абсолютного сознания, которые оно само непосредственно *имеет*. Оно и не *верит* в них, ибо вера, конечно, так же созерцает сущность, но сущность чужую. Нравственное *само*сознание в силу *всеобщности* своей *самости непосредственно* составляет "одно" с сущностью; вера, напротив, начинает с *еди-*

ничного сознания, она есть движение его, состоящее в том, что оно все время стремится приблизиться к этому единству, но не достигает наличествования своей сущности. – Указанное сознание, напротив, сняло себя как единичное сознание, это опосредствование осуществлено, и только благодаря тому, что оно осуществлено, это сознание есть непосредственное самосознание нравственной субстанции.

Таким образом, отличие самосознания от сущности совершенно ясно. Благодаря этому *различия* в самой *сущности* – не случайные определенности, а ввиду единства сущности и самосознания, от которого лишь и могло бы произойти неравенство, они суть массы расчленения этого единства, проникнутые его жизнью, себе самим ясное, нераздвоенные духи, беспорочные небесные образы, которые сохраняют в своих различиях неосквернённую невинность и единодушие со своей сущностью. – Самосознание есть столь же простое ясное отношение к ним. Они *суть*, и больше ничего, – это составляет сознание его отношения. Так, Антигона Софокла рассматривает их как *неписаное* и *бесспорное* право богов, –

> Ведь не отныне и не со вчера живут,
> Когда ж явились, никому не ведомо[134].

Они суть. Когда я спрашиваю об их возникновении и суживаю их до точки их происхождения, я вышел за их пределы; ибо тогда я – всеобщее, а они – обусловленное и ограниченное. Если они, по моему разумению, должны оправдать себя, то я уже привел в движение их неколебимое в-себе-бытие и рассматриваю их как нечто, что для меня, быть может, истинно, а может быть и не истинно. Нравственный образ мыслей в том именно и состоит, чтобы непоколебимо и твердо стоять на том, что́ правильно, и воздерживаться от всякого колебания, расшатывания и умаления его. – Нечто отдано мне на хранение, оно *есть* собственность другого, и я признаю это, *потому что это так и есть*, и остаюсь непоколебимым в этом отношении. Если я удерживаю у себя то, что мне дано на хранение, то, согласно принципу моей проверки – принципу тавтологии, – я отнюдь не впадаю в противоречие; ибо тогда я больше не считаю его собственностью другого; удерживать у себя что-нибудь, что я не считаю собственностью другого, вполне последовательно. Изменение *взгляда* не есть противоречие, ибо дело не во взгляде как таковом, а в предмете и содержании, которое не должно противоречить себе. Как я могу изменить взгляд (что́ я и делаю, когда что-нибудь дарю), согласно которому нечто есть моя собственность, и считать, что оно есть собственность другого, не будучи при этом повинен в противоречии, точно так же я могу пойти и обратным путем[135]. Следовательно, нечто есть право не потому, что я нахожу его свободным от противоречия, а именно потому, что оно – правое, оно есть право. В *основе* лежит то, что нечто есть собственность другого; об этом мне нечего пускаться в рассуждения, или расследовать всевозможные мысли, связи, точки зрения или задумывать что-нибудь; нечего также размыш-

лять о предписывании законов и их проверке; такого рода движениями своей мысли я расстроил бы указанное отношение, так как фактически я с таким же успехом мог бы как угодно и противоположное сообразовать со своим неопределенным тавтологическим знанием и, следовательно, возвести его в закон. А правильно ли это определение или противоположное – это определено *в себе* и *для себя*; я с своей стороны мог бы любое определение возвести в закон, точно так же как и никакое не возводить, и раз я начал проверять, я уже на пути безнравственности. Я нахожусь в нравственной субстанции благодаря тому, что правильное для меня есть *в себе* и *для себя*, и таким образом эта субстанция есть *сущность* самосознания; а это последнее есть ее *действительность* и *наличное бытие*, ее *самость* и *воля*.

VI. ДУХ

Разум есть дух, так как достоверность того, что он – вся реальность, возведена в истину; и разум сознает себя самого как свой мир, а мир – как себя самого. – Становление духа показано в непосредственно предшествующем движении, где предмет сознания, чистая категория, возвысился до понятия разума. В *наблюдающем* разуме это чистое единство *я* и *бытия, для-себя*-бытия и *в-себе*-бытия определено как "*в себе*" или как *бытие*, и сознание разума *находит* себя. Но истина наблюдения есть скорее снятие этого непосредственного находящего инстинкта, этого лишенного сознания наличного бытия разума. *Созерцаемая* категория, *найденная вещь* входит в сознание как *для-себя-бытие* "я", которое теперь знает себя в предметной сущности как *самость*. Но это определение категории как для-себя-бытия, противоположного в-себе-бытию, точно так же односторонне и есть момент, снимающий себя самого. Категория поэтому определяется для сознания так, как она есть в своей всеобщей истине, т.е. как сущность, сущая *в себе* и *для себя*. Лишь это все еще *абстрактное* определение, составляющее *самое суть дела*, есть *духовная сущность*, и ее сознание есть формальное знание о ней, которое занимается всевозможным содержанием ее; это сознание на деле еще отлично от субстанции как нечто единичное, оно либо предписывает произвольные законы, либо мнит, что в своем знании как таковом имеет законы в том виде, в каком они суть в себе и для себя; и оно считает себя мощью, оценивающей их. – Или если рассматривать со стороны субстанции, эта мощь есть *сущая в себе* и *для себя* духовная сущность, которая еще не есть *сознание* себя самой. Но *сущая в себе* и *для себя* сущность, которая вместе с тем представляет себя в качестве сознания действительной и самой собой, есть *дух*.

Духовная *сущность* сознания уже была обозначена как *нравственная субстанция*; но дух есть *нравственная действительность*. Дух есть *самость* действительного сознания, которому он противостоит или, лучше сказать, которое противостоит себе как предметный действительный *мир*, но мир в такой же мере потерявший для самости все значение чего-то чуждого, как и самость потеряла все значение от него отделенного, зависимого или независимого для-себя-бытия. Как *субстанция* и всеобщая, себе самой равная постоянная сущность дух есть неизменная и незыблемая *основа* и *исходный пункт* действования всех и их *конечная цель* (Zweck und Ziel) как мысленное "в себе" всех самосознаний. – Эта субстанция есть точно так же всеобщее *произведение*, которое создается действованием всех и каждого как их единство и равенство, ибо она есть *для-себя-бытие*, самость, действование. В качестве *субстанции* дух есть непоколебимое справедливое *равенство самому себе*; но в качестве *для-себя-бытия* эта субстанция есть растворенная, приносящая себя в жертву милостивая сущность, в которой каждый

осуществляет свое собственное произведение, разрывает всеобщее бытие и берет от него свою долю себе. Это растворение и разъединение сущности есть именно момент действования и самости всех; в этом – движение и душа субстанции и приведенная в действие всеобщая сущность. Именно тем, что она есть бытие, растворенное в самости, она не есть мертвая сущность, а *действительна* и *полна жизни*.

Дух, таким образом, есть сама себя поддерживающая абсолютная реальная сущность. Все рассмотренные до сих пор формы существования сознания суть абстракции его; они состоят в том, что дух анализирует себя, различает свои моменты и останавливается на каждом. Это изолирование таких моментов имеет его самого *предпосылкой* и *опорой*, иначе говоря, оно существует лишь в нем, который есть существование. Когда они так изолированы, кажется, *будто* они *существуют* как таковые; но в какой мере они только моменты или исчезающие величины, показало их обратное движение и возвращение в их основу и сущность; и именно эта сущность и есть это движение и растворение этих моментов. Здесь, где дух, или рефлексия этих моментов, выявлен в себе самом, наша рефлексия может с этой стороны вкратце напомнить о них: они были сознанием, самосознанием и разумом. Дух, следовательно, есть *сознание* вообще, что́ включает в себя чувственную достоверность, воспринимание и рассудок, поскольку в анализировании себя самого он утверждает момент, [состоящий в том], что он есть для себя *предметная сущая* действительность, и абстрагируется от того, что эта действительность есть его собственное для-себя-бытие. Если, напротив, он утверждает другой момент анализа, сводящийся к тому, что его предмет есть *его для-себя-бытие*, он есть самосознание. Но как непосредственное сознание *в-себе-* и *для-себя-бытия*, как единство сознания и самосознания он есть сознание, которое *обладает разумом*, которое, – как это обозначает слово "*обладать*", – обладает предметом как *в себе* разумным или определенным ценностью категории, но так, что для своего сознания этот предмет еще не имеет ценности категории. Дух есть сознание, из рассмотрения которого мы сейчас именно и исходили. Если, наконец, разум, которым *обладает* дух, созерцается как таковой последним, то разум есть, или если это разум, который в нем *действительно* есть и который составляет его мир, то дух – в своей истине; он *есть дух*, он есть *действительная нравственная* сущность.

Дух, поскольку он *есть непосредственная истина*, есть *нравственная жизнь народа*; он – индивид, который есть некоторый мир. Он необходимо должен перейти к сознанию того, что́ он непосредственно есть, снять прекрасную нравственную жизнь и, пройдя ряд формообразований, достигнуть знания себя самого. Но эти формообразования отличаются от прежних тем, что они суть реальные духи, действительности в собственном смысле, формообразования некоторого мира, а не формообразования одного лишь сознания.

Живой нравственный мир есть дух в его *истине*; подобно тому как дух прежде всего приходит к абстрактному *знанию* своей сущности, так нравственность пропадает в формальной всеобщности пра-

ва. Дух, отныне раздвоенный внутри себя самого, начертает в своей, предметной стихии как в некоторой прочной действительности один из своих миров, *царство образованности*, и противопоставит ему в стихии мысли *мир веры*, *царство сущности*. Но оба мира, постигнутые духом, который, утратив самого себя, уходит внутрь себя, постигнутые понятием, ввергаются в хаос и революционизируются *здравомыслием* и его распространением – *просвещением*; и царство, разросшееся и разделившееся на *посюстороннее* и *потустороннее*, возвращается в самосознание, которое теперь в *морали* постигает себя как существенность, а сущность – как действительную самость и уже не выносит из себя наружу своего *мира* и его *основы*, а предоставляет всему истлеть внутри себя и в качестве *совести* (Gewissen) оказывается духом, обладающий *достоверностью* (der gewisse) *себя самого*.

Итак, нравственный мир, мир, разорванный на посюстороннее и потустороннее, и моральное мировоззрение суть духи, движение и возвращение которых в простую для-себя-сущую самость духа развиваются и целью и результатом которых выступает самосознание абсолютного духа.

А. ИСТИННЫЙ ДУХ, НРАВСТВЕННОСТЬ

В своей простой истине дух есть сознание и раскрывает свои моменты. *Поступок* делит дух на субстанцию и сознание субстанции и делит как субстанцию, так и сознание. Субстанция как всеобщая *сущность* и *цель* противостоит себе как *разъединенной* действительности; бесконечный средний термин есть самосознание, которое, будучи *в себе* единством себя и субстанции, теперь становится *для себя* самосознанием, объединяет всеобщую сущность и ее разъединенную действительность, возвышает последнюю до первой и поступает нравственно, – первую же низводит до второй и осуществляет цель, т.е. субстанцию лишь мысленную; оно создает единство своей самости и субстанции как *свое произведение* и тем самым – как *действительность*.

В раздвоении сознания простая субстанция, с одной стороны, сохранила противоположность по отношению к самосознанию, а с другой стороны, она в такой же мере этим проявляет ей самой присущую природу сознания, состоящую в том, что она различает себя внутри себя самой как мир, расчлененный на свои массы. Таким образом, она раскалывается на различенную нравственную сущность, на человеческий и божественный закон. Точно так же противостоящее ей самосознание по своей сущности предоставляет себя одной из этих сил и в качестве знания делится на невéдение того, что оно делает, и на знание об этом, которое вследствие этого есть обманутое знание. Таким образом, самосознание на опыте узнает в своем действии, с одной стороны, противоречие названных *сил*, на которые раздвоилась субстанция, и их взаимное разрушение, а с другой – противоречие между своим знанием о

нравственности своих поступков и тем, что нравственно в себе и для себя, и находит *свою собственную* гибель. Но на деле нравственная субстанция благодаря этому движению превратилась в *действительное самосознание*, или: *эта* самость стала *в-себе-* и *для-себя*-сущим, но именно в этом нравственность и погибла.

а. Нравственный мир, человеческий и божественный закон, мужчина и женщина

[1. Народ и семья. Закон дневного света и право теней.] – Простая субстанция духа делится как сознание. Или: подобно тому как сознание абстрактного, чувственного бытия переходит в восприятие, так и непосредственная достоверность реального нравственного бытия; и подобно тому как для чувственного восприятия простое бытие становится вещью, обладающей многими свойствами, точно так же и для нравственного восприятия совершение поступков становится действительностью многих нравственных отношений. Но для чувственного восприятия бесполезная множественность свойств сжимается в существенную противоположность единичности и всеобщности; и в еще большей мере для нравственного восприятия, которое есть очищенное, субстанциальное сознание, множественность нравственных моментов становится двойственностью закона единичности и закона всеобщности. Но каждая из этих масс субстанции остается духом в его целостности; если вещи в чувственном восприятии не обладают иной субстанцией, нежели эти два определения единичности и всеобщности, то здесь эти определения выражают только поверхностную противоположность обеих сторон.

[(α). *Человеческий закон.*] – В рассматриваемой нами здесь сущности единичность имеет значение *самосознания* вообще, а не единичного случайного сознания. Нравственная субстанция, стало быть, в этом определении есть *действительная* субстанция, абсолютный дух *реализован* в множественности наличного *сознания*; он есть *общественность* (das Gemeinwesen), которая *для нас*, когда мы подошли к практическому формообразованию разума вообще, была абсолютной сущностью (das absolute Wesen) и которая здесь в своей истине выступает *для себя* самой как сознательная нравственная сущность и *сущность для того* сознания, которое составляет наш предмет. Это дух, который есть *для себя*, сохраняя себя в *отражении индивидов*, и есть *в себе* или есть субстанция, сохраняя их внутри себя. Как *действительная субстанция* он есть *народ*, как *действительное сознание – гражданин* народа. Это сознание имеет свою *сущность* в простом духе, а достоверность себя самого – *в действительности* этого духа, в целом народе, и непосредственно в нем – свою *истину*; следовательно, – не в чем-то, что не действительно, а в некотором духе, который *существует* и *обладает значимостью*.

Этот дух может быть назван человеческим законом, потому что по существу он есть в форме *действительности, сознающей себя самое*. В

форме всеобщности он – *общеизвестный* закон и *имеющиеся налицо* нравы; в форме единичности он есть действительная достоверность себя самого в *индивиде* вообще, а достоверность себя как *простой индивидуальности* он есть в качестве правительства; его истина есть открытая (offene), очевидная значимость, – некоторое *существование*, которое для непосредственной достоверности принимает форму освобожденного наличного бытия.

[(β). *Божественный закон.*] – Но этой нравственной силе и публичности (Offenbarkeit) противостоит другая сила – *божественный закон*. Ибо нравственная *власть государства как движение сознающего себя действования* имеет свою противоположность в *простой* и *непосредственной сущности* нравственности; как *действительная всеобщность* она есть насилие над индивидуальным для-себя-бытием, а как действительность вообще она имеет во *внутренней* сущности еще нечто иное, чем она есть.

Уже было упомянуто о том, что каждый из противоположных модусов существования нравственной субстанции заключает в себе ее целиком и все моменты ее содержания. Если, следовательно, общественность есть эта субстанция в качестве сознающего себя действительного действования, то другая сторона имеет форму непосредственной или сущей субстанции. Эта последняя, таким образом, есть, с одной стороны, внутреннее понятие или всеобщая возможность нравственности вообще, а с другой стороны, она точно так же заключает в себе момент самосознания. Самосознание, выражающее нравственность в этой стихии *непосредственности* или *бытия*, или *непосредственное* сознание себя как сущности и как "этой" самости в "*ином*", т.е. *естественная нравственная общественность*, – есть *семья*. Как *бессознательное* еще внутреннее понятие она противостоит ее сознающей себя действительности; как *стихия* действительности народа – самому народу; как *непосредственное* нравственное *бытие* – нравственности, образующейся и сохраняющейся благодаря *труду* для всеобщего; пенаты противостоят всеобщему духу.

Но хотя *нравственное бытие* семьи определяется как бытие *непосредственное*, тем не менее внутри себя она есть *нравственная сущность*, но не постольку, *поскольку* она есть *природное отношение своих членов или не постольку, поскольку их связь есть* непосредственная связь *единичных действительных* членов; ибо нравственное в себе *всеобще*, и это природное отношение есть по существу в такой же мере дух, и оно нравственно лишь в качестве духовной сущности. Посмотрим, в чем состоит специфическая нравственность последней. – Прежде всего, так как нравственное есть в себе всеобщее, то нравственное отношение членов семьи не есть отношение на почве чувства или отношение любви. Нравственное, по-видимому, должно в этом случае быть заложено в отношение *единичного* члена семьи к семье *в целом* как субстанции, так что его действование и действительность имеют целью и содержанием только семью. Но сознаваемая цель, которую ставит себе *действование* этого целого, поскольку она направлена на самое целое, сама единична.

Приобретение и сохранение власти и богатства, с одной стороны, направлены только на удовлетворение потребности и относятся к вожделению; а с другой стороны, в своем более высоком определении, становятся чем-то только опосредствованным. Это определение относится не к самой семье, а направлено на подлинно всеобщее, на общественность; оно, напротив, негативно по отношению к семье и состоит в том, что из семьи удаляется отдельное лицо, его природность и единичность подчиняются и оно привлекается к *добродетели*, к жизни внутри всеобщего и для всеобщего. Специфическая для семьи *положительная* цель есть отдельное лицо как таковое. Для того чтобы это отношение было нравственным, это лицо не может, – ни то, которое совершает поступки, ни то, на которое направлены эти поступки, – выступать в зависимости от *случая*, как это происходит, скажем, при оказании какой-нибудь помощи или услуги. Содержание нравственного поступка должно быть субстанциальным или цельным и всеобщим; такой поступок может поэтому относиться только к единичному как целому, т.е. к нему как всеобщему. И дело опять-таки не в том, скажем, чтобы только воображать, будто *оказание услуги* способствует всему его счастью, в то время как эта услуга, поскольку она есть непосредственный или действительный поступок, имеет для него только единичное значение; и не в том дело, чтобы такие поступки, будучи даже воспитанием, слагающимся из *ряда усилий*, действительно имели своим предметом единичное как целое и создали его как произведение, где вне цели, негативной по отношению к семье, *действительный поступок* имеет только ограниченное содержание; и не в том, наконец, дело, чтобы этот поступок был некоторой помощью в нужде, благодаря которой поистине спасают единичное как целое, ибо этот поступок сам есть совершенно случайный акт, поводом для которого служит обыденная действительность, которая может быть, а может и не быть. Следовательно, поступок, который охватывает все существование кровного родственника и своим предметом и содержанием имеет его – не гражданина, ибо этот последний не принадлежит семье, и не того, кто должен стать гражданином и *потерять* значение *"этого" единичного*, – а его, "это" принадлежащее семье единичное как некоторую всеобщую сущность, отрешенную от чувственной, т.е. единичной действительности, – такой поступок касается уже не *живого*, а *мертвого*, который из долгого следования своего рассеянного наличного бытия собран в завершенное единое образование и из непокоя случайной жизни поднялся до покоя простой всеобщности. – Так как отдельное лицо *действительно и субстанциально* только в качестве гражданина, то оно, поскольку оно – не гражданин и принадлежит семье, есть только *лишенная действительности* бесплотная тень.

[(γ). *Права отдельного лица.*] – Эта всеобщность, которой достигает отдельное лицо как таковое, есть *чистое бытие, смерть*; это есть *непосредственная естественная* завершенность становления (Gewordensein), а не *действование сознания*. Долг члена семьи, вследст-

вие этого, присовокупить эту сторону, дабы и его последнее *бытие*, это *всеобщее* бытие, принадлежало не одной только природе и не оставалось чем-то неразумным, а чтобы утверждалось за ним нечто *содеянное* и право сознания. Другими словами, смысл поступка состоит скорее в том, что (так как поистине покой и всеобщность сознающей себя самое сущности не принадлежат природе) отпадает видимость такого действования, которое присваивает себе природа, и восстанавливается истина. – То, что делала в единичном лице природа, есть та сторона, с которой его превращение во всеобщее проявляется как движение чего-то *сущего*. Правда, само это движение оказывается внутри нравственной общественности и имеет ее своей целью; смерть есть завершение и наивысший труд, который предпринимает индивид как таковой в интересах этой общественности. Но поскольку индивид есть по существу единичное, постольку дело случая, что его смерть непосредственно была связана с его трудом в интересах всеобщего и была результатом его. Если смерть отчасти и была этим результатом, то она есть *естественная* негативность и движение отдельного лица как *сущего*, в котором сознание не возвращается в себя и не становится самосознанием; или: так как движение *сущего* состоит в том, что последнее снимается и достигает *для-себя-бытия*, то смерть есть та сторона раздвоения, в которой достигаемое для-себя-бытие есть нечто иное, чем сущее, вступившее в движение. – Так как нравственность есть дух в его *непосредственной* истине, то стороны, на которые раздваивается его сознание, также подпадают под эту форму *непосредственности*; и единичность переходит в ту *абстрактную* негативность, которая, будучи лишена утешения и примирения *в себе самой*, по существу должна принять единичность посредством *действительного* и *внешнего поступка*. – Кровное родство, следовательно, дополняет абстрактное природное движение тем, что оно присовокупляет движение сознания, приостанавливает деяние природы и избавляет кровного родственника от разрушения или, лучше сказать, так как разрушение, превращение его в чистое бытие, необходимо, то кровное родство берет на себя и самый акт разрушения. – Благодаря этому получается, что и *мертвое*, всеобщее *бытие* становится тем, что́ возвращается внутрь себя, *для-себя-бытием*, или бессильная чистая *единичная* единичность возвышается до *всеобщей индивидуальности*. Мертвый, так как он освободил свое *бытие* от своего *действования* или негативного "одного", есть пустая единичность, лишь пассивное *бытие для другого*, отданное в добычу всякой низшей, лишенной разума индивидуальности и силам абстрактных материй, – и то и другое теперь могущественнее его: первая в силу того, что она обладает жизнью, вторые – в силу их негативной природы. Семья отвращает от него эти оскверняющие его действия бессознательного вожделения и абстрактных сущностей, заменяет их собственным действованием и соединяет родственника с лоном земли – стихийной непреходящей индивидуальности; тем самым она делает его соучастником в некоторой общественности, которая, напротив, одолевает и связывает силы отдельных материй

и низшие формы жизни, желавшие стать свободными по отношению к нему и разрушить его.

Итак, этот последний долг составляет *совершенный божественный* закон или положительный нравственный поступок по отношению к отдельному лицу. Всякое другое отношение к нему, которое не остается в сфере любви, а нравственно, принадлежит человеческому закону и имеет негативное значение, сводящееся к тому, что оно освобождает отдельное лицо от включения в природную общественность, к которой оно принадлежит как *действительное* отдельное лицо. Но если уже человеческое право имеет своим содержанием и силой действительную сознающую себя нравственную субстанцию – народ в целом, а божественное право и закон имеет своим содержанием отдельное лицо, которое находится по ту сторону действительности, то это лицо не лишено мощи; его сила есть *абстрактное* чисто-*всеобщее, стихийный* индивид, который индивидуальность, вырывающуюся из стихии и составляющую сознающую себя действительность народа, отбрасывает назад в чистую абстракцию как свою сущность в такой же мере, в какой эта последняя есть основа индивидуальности. – Как эта мощь проявляется в самом народе, будет еще развито дальше.

[(2. Движение в обоих законах).] – Далее, как в одном из этих законов, так и в другом бывают также *различия* и *ступени*. Так как обе сущности заключают в себе момент сознания, то внутри них самих раскрывается различие, что и составляет их движение и свойственную им жизнь. Рассмотрение этих различий показывает способ *деятельности* и *самосознания* обеих *всеобщих сущностей* нравственного мира, равно как и их *связь* и *переход* друг в друга.

[(α). *Правительство, война, негативная власть.*] *Общественность* (Gemeinwesen), высший и явно при свете солнца действующий закон, имеет свою действительную жизненность в *правительстве*, так как в нем она есть индивид. Правительство есть *рефлектированный в себя действительный дух*, простая *самость* нравственной субстанции в целом. Правда, эта простая сила позволяет сущности (dem Wesen) развертываться в ее расчленении и сообщать каждой части устойчивость и собственное для-себя-бытие. Дух находит здесь свою *реальность* или свое *наличное бытие*, и семья есть *стихия* этой реальности. Но в то же время он есть сила целого, которая вновь совокупляет эти части в негативное "одно", сообщает им чувство их зависимости и сохраняет их в сознании так, что они имеют свою жизнь только в целом. Таким образом, с одной стороны, общественность может организоваться в систему личной независимости и собственности, личного и вещного права; а с другой стороны – расчленять на собственные сочетания и делать независимыми способы работы для осуществления прежде всего единичных целей – приобретения и наслаждения. Дух всеобщего сочетания есть *простота* и *негативная* сущность этих изолирующихся систем. Для того чтобы последние не укоренились и не укрепились в этом изолировании, благодаря чему целое могло бы распасться и дух улетучился бы, прави-

тельство должно время от времени внутренне потрясать их посредством войн, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок и право независимости; индивидам же, которые, углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к неприкосновенному *для-себя-бытию* и личной безопасности, дать почувствовать в указанной работе, возложенной на них, их господина – смерть. Этим разложением формы существования дух предотвращает погружение из нравственного наличного бытия в природное и сохраняет самость своего сознания и возводит его в *свободу* и в свою *силу*. – Негативная сущность оказывается в собственном смысле *властью* общественности (Gemeinwesen) и *силой* ее самосохранения; общественность, таким образом, находит истину и подтверждение своей власти в сущности (Wesen) *божественного закона* и в *подземном царстве*.

[(β). *Нравственное взаимоотношение мужчины и женщины как брата и сестры.*] – Божественный закон, господствующий в семье, в свою очередь также содержит различия внутри себя, соотношение которых составляет живое движение его действительности. Но из трех отношений – мужа и жены, родителей и детей, брата и сестры – прежде всего *отношение мужа* и *жены* есть *непосредственное* познавание себя одного сознания в другом и познавание взаимной признанности. Так как это отношение есть *природное* познавание друг друга, а не нравственное, то оно есть лишь *представление* и *образ* духа, а не сам действительный дух. – Но представление или образ имеет свою действительность в ином, чем это отношение; вот почему это отношение имеет свою действительность не в себе самом, а в ребенке – в "ином", становление которого оно есть и в котором оно само исчезает; и эта смена следующих одно за другим поколений получает свое постоянство в народе. – Благоговение мужа и жены друг перед другом, стало быть, смешано с природным взаимоотношением и с чувством, и самому их отношению не присуще возвращение в себя; то же самое и со вторым отношением, с *благоговением родителей и детей* друг перед другом. Благоговение родителей перед их детьми вызывается умилением тем, что у них есть сознание о своей действительности в "ином", и тем, что они видят возникновение в нем для-себя-бытия, не получая его обратно; оно остается некоторой чуждой, собственной действительностью; – благоговение же детей перед родителями, напротив того, вызывается умилением тем, что они обязаны своим возникновением или своим "в себе" некоторому "иному", что́ исчезает, и что они достигают для-себя-бытия и собственного самосознания лишь благодаря отделению от источника – отделению, при котором этот источник иссякает.

Оба эти отношения остаются внутри процесса перехода и неравенства сторон, которые участвуют в них. – Но между *братом* и *сестрой* имеет место беспримесное отношение. Они – одной и той же крови, которая, однако, в них пришла в состояние *покоя* и *равновесия*. Поэтому они не вожделеют друг друга, они не дали один другому этого для-себя-бытия и не получили его друг от друга, а они друг по отношению к дру-

гу – свободные индивидуальности. В лице сестры женское начало обладает поэтому высшим *предчувствием* нравственной сущности; до *сознания* и действительности ее оно не доходит, потому что закон семьи есть *в-себе*-сущая внутренняя сущность, которая не выявлена для сознания, а остается внутренним чувством и освобожденным от действительности божественным началом. С этими пенатами связано женское начало, которое созерцает в них, с одной стороны, свою всеобщую субстанцию, а с другой стороны, свою единичность, однако созерцает таким образом, что это отношение единичности в то же время не есть природное отношение чувственного влечения. – В качестве же *дочери* женщине приходится с естественным волнением и нравственным покоем смотреть на то, как исчезают родители, ибо лишь ценою этого отношения она приходит к тому *для-себя-бытию*, к какому она способна; в родителях, стало быть, она не может положительно созерцать свое для-себя-бытие. – Но отношения *матери* и *жены* обладают единичностью отчасти как нечто природное, свойственное чувственному влечению, отчасти как нечто негативное, усматривающее в единичности только свое исчезновение, отчасти именно поэтому эта единичность есть нечто случайное, что может быть заменено другой единичностью. В обители нравственности не "*этот*" муж, не "*это*" дитя, а *некий муж, дети вообще*, – не чувство, а всеобщее, суть именно то, на чем основываются эти отношения женщины. Отличие ее нравственности от нравственности мужчины в том именно и состоит, что в своем определении для единичности и в своем чувственном влечении она остается непосредственно общей, а единичности вожделения остается чуждой; напротив того, в мужчине обе эти стороны расходятся, и так как он как гражданин обладает *сознающей себя* силой *всеобщности*, он этим приобретает себе право *вожделения* и в то же время сохраняет за собой свободу от него. Когда, стало быть, к этому отношению жены примешана единичность, нравственность этого отношения – не чиста; поскольку же она чиста, единичность *безразлична*, и жена не нуждается в моменте признания ее "этой" самостью в "ином". – Но брат для сестры есть покоящаяся равная сущность вообще, ее признание в нем чисто и свободно от примеси природного отношения; поэтому безразличия единичности и нравственной случайности последней в этом отношении нет; зато момент признающей и признаваемой *единичной самости* может здесь утверждать свое право, потому что он связан с уравновешенностью крови и свободным от вожделения отношением. Потеря брата поэтому для сестры незаменима, и ее долг перед ним – долг самый высокий.

[(γ). *Переход обеих сторон, т.е. божественного и человеческого закона, друг в друга.*] – Это отношение в то же время есть граница, на которой растворяется замкнутая в себе семья и выходит за свои пределы. Брат есть та сторона, с которой дух семьи превращается в индивиуальность, обращающуюся к другому и переходящую в сознание всеобщности. Брат покидает эту *непосредственную, стихийную* и потому, собственно говоря, *негативную* нравственность семьи, чтобы приобрести и создать действительную нравственность, сознающую себя самое.

Из божественного закона, в сфере которого он жил, он переходит к закону человеческому. Сестра же становится, или жена остается во главе дома и хранительницей божественного закона. Таким именно образом оба пола преодолевают свою природную сущность и выступают в своем нравственном значении как разные начала, распределяющие между собой оба различия, которые сообщает себе нравственная субстанция. Обе эти *всеобщие* сущности нравственного мира обладают поэтому своей определенной *индивидуальностью* в *природно* различенных самосознаниях, потому что нравственный дух есть *непосредственное* единство субстанции и самосознания – *непосредственность*, которая, следовательно, со стороны реальности и различия в то же время выступает как наличное бытие некоторого природного различия. – Это та сторона, которая в облике реальной для себя индивидуальности, в понятии духовной сущности, обнаружилась в качестве *первоначально-определенной натуры*. Этот момент теряет неопределенность, которая там еще была у него, а также случайную разность склонностей и способностей. Теперь он – определенная противоположность двух полов, природность которых получает в то же время значение их нравственного определения.

Различие полов и их нравственного содержания все же остается в единстве субстанции, и именно его движение и есть перманентное становление их. Мужчина высылается духом семьи в общественность и обретает в этой последней свою обладающую самосознанием сущность; как семья благодаря этому имеет в ней свою всеобщую субстанцию и устойчивое существование, так общественность, наоборот, имеет в семье формальную стихию своей действительности, а в божественном законе – свою силу и подтверждение. Ни семья, ни общественность не есть, однако, в себе и для себя; человеческий закон в своем живом движении исходит из божественного закона, закон, действующий на земле, – из подземного, сознательный – из бессознательного, опосредствование – из непосредственности, – и точно так же возвращается туда, откуда исходил. Подземная сила, напротив, имеет свою *действительность* на земле; благодаря сознанию она становится наличным бытием и деятельностью.

[3. Нравственный мир как бесконечность или целостность]. – Таким образом, всеобщие нравственные сущности суть субстанция как всеобщее и субстанция как единичное сознание; их всеобщая действительность – это народ и семья, а их природная самость и деятельная индивидуальность – это мужчина и женщина. Мы видим, что в этом содержании нравственного мира достигнуты те цели, которые ставились прежними не имеющими субстанции формами существования сознания; то, что́ разум постигал только как предмет, стало самосознанием, а то, чем последнее обладало только внутри себя самого, имеется налицо как истинная действительность. – То, что наблюдение знало как найденное уже в наличии, в чем самость никак не может участвовать, здесь – найденные уже существующие нравы, но в

виде действительности, которая в то же время есть действие и произведение "находящего". – Отдельное лицо, которое ищет удовольствия *в наслаждении своей единичностью*, находит его в семье, а необходимость, в которой угасает удовольствие, есть его собственное самосознание как гражданина своего народа; или: это есть знание *закона сердца* как закона всех сердец, знание сознания *самости* как признанного всеобщего порядка; – это *добродетель*, которая наслаждается плодами того, что принесено ею в жертву; она осуществляет то, к чему стремится, а именно, возводит сущность в подлинную действительность, и эта всеобщая жизнь есть ее наслаждение. – Наконец, сознание *самой сути дела* находит удовлетворение в реальной субстанции, которая положительным образом содержит и сохраняет абстрактные моменты упомянутой пустой категории. Она имеет в нравственных силах подлинное содержание, заменяющее лишенные субстанции заповеди, которые здравый разум хотел предписывать и знать, – точно так же, как благодаря этому она имеет содержательное, ему самому присущее определенное мерило проверки – не законов, а того, что делается.

Целое есть покоящееся равновесие всех частей, и каждая часть его – своеродный дух, который ищет своего удовлетворения не по ту сторону себя, а имеет его внутри себя потому, что он сам находится в этом равновесии с целым. – Это равновесие, правда, может быть живым только благодаря тому, что в нем возникает неравенство, и *правосудие* возвращает его к равенству. Но правосудие не есть ни чуждая, по ту сторону находящаяся сущность, ни недостойная сущности действительность взаимных козней, предательства, неблагодарности и т.д., которая творила бы суд в виде бессмысленного случая, как какая-нибудь непонятная связь и бессознательные действия и попустительство; наоборот, будучи правосудием *человеческого права* – правосудием, которое возвращает во всеобщее вышедшее из равновесия для-себя-бытие, независимость сословий и индивидов, – оно есть правление народа, которое составляет наличную индивидуальность всеобщей сущности и собственную, обладающую самосознанием волю всех. – Но правосудие, возвращающее к равновесию всеобщее, которое начинает брать верх над единичным, есть точно так же простой дух того, кто претерпел несправедливость, – не распавшийся на претерпевшего и некоторую потустороннюю сущность; претерпевший сам есть подземная мощь, и это *его* Эриния осуществляет акт мести; ибо его индивидуальность, его кровь, продолжает жить в родном доме; его субстанция имеет прочную действительность. Несправедливость, которая может быть причинена отдельному лицу в царстве нравственности, состоит в том, что с ним может просто что-нибудь *стрястись*. Сила, которая совершает по отношению к сознанию ту несправедливость, что превращает его в чистую вещь, есть природа, т.е. всеобщность не *общественности*, а *абстрактная* всеобщность *бытия*; и единичность для прекращения несправедливости, которую она претерпела, обращается не против первой, ибо от нее оно не пострадало, а против второй. Сознание кровного родства у индивида прекращает эту несправедливость, как мы

видели, тем, что то, что́ *стряслось*, становится, напротив, некоторым *произведением*, дабы *бытие*, *"последнее"*, было также *желанным* и, следовательно, радостным.

Нравственное царство таким образом в своем *устойчивом существовании* есть непорочный, никаким разладом незапятнанный мир. Точно так же его движение есть спокойное превращение одной его мощи в другую, так что каждая сама содержит и порождает другую. Мы видим, правда, что он делится на две сущности, и их действительность делится; но их противоположность есть, напротив, подтверждение одной через другую, а там, где они непосредственно соприкасаются как действительные [сущности], их средний термин и стихия есть их непосредственное взаимопроникновение. Один крайний термин – всеобщий, сознающий себя дух, через *индивидуальность мужчины* смыкается со своим другим крайним термином – со своей силой и стихией, с *бессознательным* духом. Напротив того, *божественный* закон имеет свою индивидуализацию или *бессознательный* дух единичного имеет свое наличное бытие – в женщине, через которую как через *средний термин* этот дух из своей недействительности поднимается в действительность, из незнающего и незнаемого – в сознательное царство. Соединение мужчины и женщины составляет деятельный средний термин целого и ту стихию, которая, будучи раздвоена на эти крайние термины – на божественный и человеческий законы, – точно так же есть их непосредственное соединение, которое сводит оба указанные первые заключения в одно и то же заключение и соединяет в одно движение противоположное движение – нисходящее движение действительности к недействительности, человеческого закона, который организуется в самостоятельные члены, к опасности и подтверждению смерти, и восходящее движение подземного закона к действительности дневного света и к сознательному наличному бытию; первое движение свойственно мужчине, второе – женщине.

в. Нравственное действие, человеческое и божественное знание, вина и судьба

[1. Противоречие между сущностью и индивидуальностью.] – Но поскольку в нравственном царстве получилась противоположность, самосознание еще не вступило в свои права в качестве *единичной индивидуальности*; последняя имеет в нем значение, с одной стороны, только *всеобщей воли*, с другой стороны, *крови* семьи; *"это" отдельное* лицо имеет значение лишь *недействительной тени*. – Еще не совершено *никакого действия*; действие же и есть *действительная самость*. – Оно нарушает спокойную организацию и движение нравственного мира. То, что в последнем выступает как порядок и согласованность его обеих сущностей, из которых одна подтверждает и восполняет другую, благодаря действию становится переходом *противоположностей*, в котором каждая из сущностей оказывается в

гораздо большей степени ничтожностью себя самой и другой, чем подтверждением; – оно превращается в негативное движение, или в вечную необходимость страшной *судьбы*, – необходимость, которая ввергает в бездну (Abgrund) ее *простоты* как божественный, так и человеческий законы, равно как и оба самосознания, в коих эти силы имеют свое наличное бытие; для нас же это – переход в *абсолютное для-себя-бытие* чисто единичного самосознания.

Основа (der Grund), из которой исходит это движение и на которой оно происходит, есть царство нравственности; но *деятельность* этого движения есть самосознание. В качестве *нравственного* сознания оно есть *простое чистое направление* к нравственной существенности, – оно есть долг. В этом сознании нет произвола, так же как и нет борьбы, нет нерешительности, поскольку предписывание и проверка законов прекращены; нравственная существенность для него есть непосредственное, непоколебимое, свободное от противоречия. Поэтому нет такой [даже] плохой драмы, в которой не было бы коллизии между страстью и долгом, и комедии, в которой не было бы коллизии между долгом и долгом, – коллизии, которая по содержанию есть то же самое, что коллизия между страстью и долгом, ибо страсть точно так же может быть представлена как долг, потому что долг, когда сознание возвращается в себя из непосредственной субстанциальной существенности долга, превращается в формально-всеобщее, которому, как выяснилось выше, одинаково хорошо подходит любое содержание. Коллизия же между долгом и долгом комична, потому что она выражает противоречие, а именно противоречие некоторого *противоположенного абсолютного,* следовательно, выражает абсолютное и непосредственно – ничтожность этого так называемого абсолютного или долга. – Но нравственное сознание знает, что́ ему делать, и твердо решает относительно того, принадлежать ли божественному или человеческому закону. Эта непосредственность его решительности есть некоторое *в-себе*-бытие и имеет поэтому в то же время значение природного бытия, как мы видели; природа, а не случайное стечение обстоятельств и не случайность выбора предназначает один пол для одного закона, другой – для другого; – или, наоборот, обе нравственные силы сами сообщают себе в двух полах свое индивидуальное наличное бытие и претворение в действительность.

Итак, вследствие того, что, с одной стороны, нравственность по существу состоит в этой *решительности* и потому для сознания только один закон есть сущность, а с другой стороны, вследствие того, что нравственные силы действительны в самости сознания, они приобретают значение взаимо-*исключения* и *противополагания* друг другу; – в самосознании они суть *для себя*, подобно тому как в *царстве* нравственности они суть только *в себе*. Нравственное сознание, так как оно твердо *решает* в пользу одного из этих законов, есть по существу *характер*; существенность того и другого закона для него не одинакова; противоположность выступает поэтому в виде *несчастной* коллизии долга

только с бесправной *действительностью*. Нравственное сознание в этой противоположности оказывается самосознанием, и как таковое оно в то же время стремится к тому, чтобы насильственно подчинить закону, которому оно принадлежит, эту противоположную действительность, или же обмануть ее. Так как оно видит справедливость только на своей стороне, и несправедливость – на другой стороне, то из двух [сознаний] то сознание, которое принадлежит божественному закону, усматривает на другой стороне человеческое случайное *насилие*; а то сознание, которое предназначено для человеческого закона, усматривает на другой стороне своенравие и *непослушание* внутреннего для-себя-бытия; ибо повеления правительства составляют всеобщий, очевидный общественный смысл; воля же другого закона есть подземный, замкнутый во "внутреннее" смысл, которая в своем наличном бытии является как воля единичности и, вступая в противоречие с первым, оказывается злым своеволием.

Благодаря этому в сознании возникает противопложность *знаемого* и *незнаемого*, подобно тому как в субстанции – противоположность *сознательного* и *бессознательного*; и абсолютное *право* нравственного *самосознания* вступает в конфликт с божественным *правом сущности*. Для самосознания как сознания предметная действительность как таковая обладает сущностью; по своей же субстанции оно есть единство себя и этого противоположного, и нравственное самосознание есть сознание субстанции; поэтому предмет, будучи противоположен сознанию, полностью потерял значение обладания сущностью для себя. Подобно тому как давно исчезли сферы, где предмет есть только некоторая вещь, исчезают и эти сферы, где сознание, исходя из себя, закрепляет нечто и возводит в сущность единичный момент. В противоположность такой односторонности действительность обладает собственной силой; в союзе с истиной она противостоит сознанию и лишь показывает последнему, что́ есть истина. Но нравственное сознание выпило из чаши абсолютной субстанции забвение всякой односторонности для-себя-бытия, его целей и специфических понятий и потому потопило вместе с тем в этих водах Стикса всякую собственную существенность и самостоятельное значение предметной действительности. Поэтому его абсолютное право состоит в том, чтобы, поступая согласно нравственному закону, оно в этом претворении в действительность находило одно лишь выполнение самого этого закона, и в том, чтобы действие указывало только на нравственное действование. – Нравственное как абсолютная *сущность* и абсолютная *мощь* в одно и то же время не может допустить никакого извращения своего содержания. Если бы оно было только абсолютной *сущностью* без мощи, оно могло бы быть извращено индивидуальностью; но последняя, как нравственное сознание, вместе с отказом от одностороннего для-себя-бытия отреклось от извращения; точно так же и наоборот, одна лишь сила могла бы быть извращена со стороны сущности, если бы она еще была таким для-себя-бытием. В силу этого единства индивидуальность есть чистая форма субстанции,

которая есть содержание, а действование есть переход из мысли в действительность лишь как движение некоторой лишенной сущности противоположности, моменты которой не имеют особенного, друг от друга отличного содержания и существенности. Абсолютное право нравственного сознания состоит поэтому в том, чтобы *действие, форма* его *действительности*, было лишь тем, что оно *знает*.

[2. Противоположности нравственной деятельности.] – Но нравственная сущность сама расколола себя на два закона, и сознание как нераздвоенное отношение к закону предназначено только для одного. Подобно тому как это *простое* сознание настаивает на абсолютном праве, чтобы ему как нравственному сознанию сущность *являлась* в том виде, в каком она есть *в себе*, так и эта сущность настаивает на праве своей *реальности*, или на своем удвоении. Но в то же время это право сущности не противостоит самосознанию в том смысле, будто оно где-то в другом месте, – оно есть собственная сущность самосознания; только тут оно имеет свое наличное бытие, свою силу, а его противоположность есть *акт самосознания*. Ибо последнее именно потому, что оно есть для себя самость и начинает действовать, поднимается из *простой непосредственности* и само устанавливает *раздвоение*. Совершая действие, оно отказывается от определенности нравственности в том смысле, что она есть простая достоверность непосредственной истины, и устанавливает разделение себя самого на себя как на деятельный момент и на противостоящую негативную для него действительность. Самосознание, таким образом, благодаря действию становится *виной*. Ибо вина *есть* его *действование**, а действование – его сокровеннейшая сущность; и *вина* получает также значение *преступления*: ибо в качестве простого нравственного сознания оно обратилось к одному закону, но отказалось от другого и нарушает его своим действием. – *Вина* не есть равнодушная двусмысленная сущность в том отношении, что действие, как оно *действительно* обнаруживается, может быть, но может и не быть *действованием* ее самости, словно с действованием могло бы связываться нечто внешнее и случайное, что́ не принадлежит действованию, с каковой стороны, следовательно, действование было бы невиновным. Наоборот, действование само есть это раздвоение: оно устанавливает себя для себя и противопоставляет этому некоторую чуждую внешнюю действительность; то, что таковая есть, относится к самому действованию и ему обязано своим бытием. Свободно от вины поэтому только недействование – как бытие камня, даже не бытие ребенка. – Но по содержанию в нравственном *поступке* заключается момент преступления, потому что он не снимает *природного* распределения обоих законов между двумя полами, а напротив, будучи нераздвоенным ориентированием на закон, остается внутри *природной непосредственности* и, будучи действованием, превращает эту

* Ср. значение слова "вина" – в смысле причина и в смысле *проступок, преступление*. – *Примеч. пер.*

односторонность в вину в том смысле, что схватывает только одну из сторон сущности и негативно относится к другой, т.е. нарушает ее. К чему относится во всеобщей нравственной жизни вина и преступление, действование и совершение поступков, – об этом определеннее будет сказано позже; непосредственно ясно лишь то, что совершает поступки и бывает виновно не *"это" отдельное лицо*; ибо оно как *"эта"* самость есть только недействительная тень, или: оно есть лишь в качестве всеобщей самости, и индивидуальность просто есть *формальный* момент *действования* вообще, а содержание – это законы и нравы и определенно для отдельного лица – законы и нравы его сословия; отдельное лицо есть субстанция в качестве рода, который в силу своей определенности, правда, становится видом, но вид остается в то же время всеобщностью рода. Самосознание внутри народа спускается от всеобщего лишь до особенности, не до единичной индивидуальности, которая в своем действовании выявляет исключительную самость, некоторую негативную по отношению к себе действительность, а в основе его поступков лежит прочное доверие к целому – доверие, к которому не примешано ничего постороннего, ни страха, ни вражды.

Нравственное самосознание в своем действии узнает теперь на опыте развитую природу *действительных поступков*, – и тогда, когда оно подчинялось божественному, и тогда, когда оно подчинялось человеческому закону. Явный для него закон в своей сущности связан с противоположным законом; сущность есть единство обоих; действие же осуществил только один из них в противовес другому. Но так как в своей сущности первый связан с последним, то выполнение одного вызывает другой, и притом как некую оскорбленную и ввиду этого враждебную, требующую мести сущность, – каковым его сделало действие. Поступкам вообще ясна только одна сторона решения; но последнее *в себе* есть негативность, которая противопоставляет нечто для него "иное", нечто чуждое решению, которое есть знание. Действительность поэтому содержит внутри себя в скрытом виде другую, чуждую знанию сторону, и показывает себя сознанию не такой, какова она в себе и для себя, – сыну не показывает, что его оскорбитель, которого он убивает, – его отец; не показывает, что царица, которую он берет в жены, – его мать[136]. Нравственное самосознание, таким образом, подстерегается некоей силой, которая боится света и выступает на сцену лишь тогда, когда действие совершено, и тогда застигает это самосознание на месте действия; ибо совершённое действие есть снятая противоположность знающей самости и противостоящей ей действительности. То, что совершает поступки, не может отрицать преступления и своей вины; действие в том и состоит, что оно приводит в движение неподвижное и вызывает наружу то, что лишь скрыто в возможности, и таким образом соединяет неосознанное с осознанным, не обладающее бытием – с бытием. Действие, следовательно, обнаруживается в этой истине как нечто такое, чем осознанное связано с неосознанным, собственное – с чужим, как раздвоенная сущность, другую сторону которой сознание узнает на опыте, и

притом также как свою сторону, но как силу, которая им оскорблена и враждебно возбуждена.

Бывает, что право, которое скрывается в засаде, имеется налицо для совершающего поступки *сознания* не в свойственном ему облике, а лишь в *себе*, во внутренней вине решения и совершения поступков. Но нравственное сознание – полнее, его вина – чище, когда оно *заранее знает* закон и силу, против которой оно выступает, считая ее насилием и несправедливостью, нравственной случайностью, и, как Антигона, совершает преступление сознательно[137]. Совершённое действие извращает его воззрение; само *совершение* говорит о том, что то, что *нравственно*, должно быть *действительно*; ибо *действительность* цели есть цель поступков. Поступки как раз и выражают *единство действительности* и *субстанции*, они говорят о том, что действительность не случайна для сущности, а при наличии союза с последней она дается только истинному праву. Ради этой действительности и ради своего действования нравственное сознание должно признать своей действительностью то, что ему противоположно, оно должно признать свою вину;

терпя беду, мы признаем, что согрешили[138].

Это признание выражает снятый разлад между нравственной *целью* и *действительностью*, оно выражает возвращение к нравственному *образу мыслей*, который знает, что только правое имеет значение. Тем самым, однако, то, что совершает поступки, отказывается от своего *характера* и от *действительности* своей самости, и оно погибло. Его *бытие* состоит в том, что оно принадлежит своему нравственному закону как своей субстанции; но в признании противоположного [закона] этот закон перестал быть для него субстанцией; и вместо своей действительности оно достигло недействительности, образа мыслей. – Субстанция, правда, выступает в индивидуальности как *пафос* ее, а индивидуальность – как то, что́ оживляет ее и потому стоит над ней; но субстанция есть пафос, который в то же время есть характер [совершающего поступки]; нравственная индивидуальность непосредственно и в себе составляет одно с этим своим всеобщим, она имеет свое существование только в нем и не в состоянии пережить гибели, которой подвергается эта нравственная сила от противоположной ей силы.

Но при этом она обладает достоверностью того, что та индивидуальность, пафос которой есть эта противоположная сила, *претерпевает зла не больше, чем она причинила*. Движение нравственных сил друг против друга, как и движение индивидуальностей, утверждающих их в жизни и поступках, достигло своего *истинного конца* только в том, что обе стороны подвергаются одной и той же гибели. Ибо ни одна из этих сил не имеет никакого преимущества перед другой, чтобы быть *более существенным* моментом субстанции. Равная существенность и равнодушная устойчивость обеих друг возле друга есть их лишенное самости бытие. В действии они суть в качестве самодовлеющей сущности, но разной самодовлеющей сущности, что противоречит единству самости

и составляет их бесправность и необходимую гибель. Точно так же *характер*, с одной стороны, со стороны своего пафоса или субстанции, принадлежит только одной из этих сил, с другой же, со стороны знания, характер и той и другой раздвоен на осознанное и неосознанное, и так как каждый из них сам вызывает эту противоположность и благодаря действию даже и незнание оказывается его произведением, он впадает в вину, которая уничтожает его. Победа одной силы и ее характера и поражение другой стороны было бы, следовательно, только частью и незавершенным произведением, которое неудержимо движется к равновесию обеих. Лишь в равном подчинении обеих сторон осуществлено абсолютное право, и нравственная субстанция выступила как негативная сила, которая поглощает обе стороны, или как всемогущая и справедливая *судьба*.

[3. Растворение нравственной сущности.] – Если рассматривать обе силы с точки зрения их определенного содержания и его индивидуализации, то картина их сложившегося конфликта с ее формальной стороны предстанет перед нами как конфликт нравственности и самосознания с бессознательной природой и наличествующей благодаря этой природе случайностью (последняя имеет некоторое право по отношению к самосознанию, потому что оно есть только *истинный* дух, только в *непосредственном* единстве со своей субстанцией); со стороны же своего содержания эта картина предстанет как разлад между божественным и человеческим законами. – Юноша выбывает из бессознательной сущности, из духа семьи, и становится индивидуальностью общественности; но то обстоятельство, что он еще принадлежит природе, из которой он вырвался, сказывается в том, что он в силу случайности один из двух братьев, которые с равным правом домогаются одного и того же; неравенство, выражающееся в более раннем и более позднем рождении, как природное различие не имеет значения *для них*, вступающих в нравственную сущность. Правительство же как простая душа или самость народного духа не допускает двойственности индивидуальности; и по отношению к нравственной необходимости этого единства природа выступает как случайность множественности. Между обоими поэтому возникает раздор, и их равное право на государственную власть сокрушает обоих, ибо они в равной мере не правы. Если посмотреть на это с человеческой точки зрения, то преступление, совершил тот, который, не будучи *владеющим*, нападает на общественность, во главе которой стоял другой; напротив, право оказывается на стороне того, который сумел схватить другого лишь как *отдельное лицо*, оторванное от общественности, и изгнал его в этом состоянии бессилия; он посягнул лишь на индивида как такового, а не на общественность, не на сущность человеческого права. Общественность, подвергшаяся нападению со стороны пустой единичности и защищенная ею, сохраняется, а оба брата находят свою гибель один от руки другого, ибо индивидуальность, *с для-себя-бытием* которой связывается опасность для целого, сама себя исключила из общественности и растворяется

внутри себя. Но одного, находившегося на ее стороне, общественность будет чтить; другого же, который уже со стен города возвестил о своем разорении, правительство, восстановленная простота самости общественности, накажет лишением последних почестей; – кто дерзнул наложить руку на высший дух сознания, на общину, у того должна быть отнята честь всей его завершенной сущности, честь, оказываемая отошедшему духу[139].

Но если всеобщее таким образом легко отбрасывает самую верхушку своей пирамиды и над бунтующим принципом единичности, над семьей, одерживает, правда, *победу*, все же этим оно вовлекло себя только в *борьбу* с божественным законом, сознающий себя самого дух вовлек себя в борьбу с духом, лишенным сознания; ибо этот последний есть другая существенная мощь и потому первою не сокрушенная, а лишь оскорбленная. Но против полновластного, открыто действующего закона он для *действительного* осуществления находит поддержку лишь со стороны бескровной тени. Как закон слабости и мрака он на первых порах побеждается законом света и силы, ибо его власть – под землей, а не на земле. Однако действительное, отняв у "внутреннего" его честь и мощь, тем самым поглотило свою сущность. Мощность открытого духа коренится в подземном мире; уверенная в себе самой и уверяющая себя *достоверность* народа имеет *истину* своей клятвы, всех в одно связующей, лишь в бессознательной и безмолвной субстанции всех, – в водах забвения. Поэтому осуществление открытого духа превращается в противоположность, и он на опыте узнает, что его высшее право есть высшая несправедливость, его победа есть, напротив, его собственная гибель. Мертвый, чье право нарушено, знает поэтому, как найти орудие мести за себя, орудие одинаковой действительности и мощи с той силой, которая оскорбила его. Эти силы суть другие общественности, чьи алтари осквернили псы и птицы трупом покойника, который не был возведен в бессознательную всеобщность путем подобающего ему возвращения в лоно стихийного индивида, а остался на поверхности земли в царстве действительности и в качестве силы божественного закона получает теперь некоторую обладающую самосознанием действительную всеобщность. Эти другие, полные вражды силы восстают и разрушают общественность, которая обесчестила и сломила свою силу – благоговение семьи[140].

В этом представлении движение человеческого и божественного закона находит выражение своей необходимости в индивидах, в которых всеобщее выступает в качестве *пафоса*, а деятельность движения – в качестве *индивидуального* действования, придающего необходимости движения видимость случайности. Но индивидуальность и действование составляют принцип единичности вообще, который в своей чистой всеобщности был назван внутренним божественным законом. Как момент открытой общественности он обладает не только указанной подземной или в своем наличном бытии внешней действенностью, но и столь же открытым, в действительном народе действительным наличным быти-

ем и действительным движением. В этой форме то, что представлялось простым движением индивидуализованного пафоса, получает другой вид, и преступление, равно как и вытекающее из него разрушение общественности, получает свойственную ему форму наличного бытия. – Человеческий закон, таким образом, будучи в своем всеобщем наличном бытии общественностью, в своем претворении в действие вообще – мужественностью, в своем действительном претворении в действие – правительством, – *есть, движется* и *сохраняется* благодаря тому, что он вбирает в себя обособление пенатов или обособление на самостоятельные семьи, возглавляемые женственностью, и сохраняет их растворенными в своей непрерывной текучести. Но в то же время семья есть вообще его стихия, всеобщая основа, приводящая в действие единичное сознание. Сообщая себе устойчивое существование лишь путем нарушения счастья семьи и путем растворения самосознания во всеобщее сознание, общественность создает себе внутреннего врага в том, что́ она подавляет и что для нее в то же время существенно – в женственности вообще. Последняя – вечная ирония общественности, – пользуясь интригой, изменяет общую цель правительства в частную, превращает его общую деятельность в произведение "этого" определенного индивида и обращает общую собственность государства в достояние и украшение семьи. Таким образом, серьезную мудрость зрелого возраста, который, оставаясь равнодушным к единичности – к удовольствию и потреблению так же, как и к действительной деятельности, – думает и заботится только о всеобщем, женственность делает предметом насмешки для беззаботности незрелой юности и предметом презрения для ее энтузиазма; она вообще возводит в полноценность силу молодости: сына, в лице которого мать родила себе господина, брата, в лице которого сестра имеет равного себе мужчину, юноши, благодаря которому дочь, освобождаясь от своей зависимости, пользуется наслаждением и достоинством жены. – Но общественность может сохраняться лишь при подавлении этого духа единичности, и так как он составляет существенный момент, она, правда, точно так же и порождает его как начало неприязненное и именно благодаря тому, что она его подавляет. Но так как это начало, отрываясь от общей цели, оказывается только злым и внутренне ничтожным, то оно было бы бессильно, если бы сама общественность не признавала силу молодости, незрелую мужественность, которая еще находится внутри единичности, *силою* целого, ибо общественность есть народ, она сама есть индивидуальность и по существу *для себя* только в том смысле, что *другие индивидуальности* суть *для нее*, что она *исключает* их из себя и знает себя независимой от них. Негативная сторона общественности, подавляя *внутренне* обособление индивидов, но будучи *вовне самодеятельна*, имеет в индивидуальности свое оружие. Война есть дух и форма, в которой имеется налицо в своей действительности и подтверждении существенный момент нравственной субстанции, абсолютная *свобода* нравственной *самодовлеющей сущности* от всякого наличного бытия. Так как война, с одной стороны, дает почувство-

вать силу негативного единичным *системам* собственности и личной независимости, равно как и самой отдельной *личности*, а, с другой стороны, именно эта негативная сущность возвышается в войне как то, чем сохраняется целое, – то храбрый юноша, к которому женственность питает чувственное влечение, подавленное начало развращения, выступает наружу и есть то, что пользуется признанием. Теперь именно природная сила и то, что выступает как счастливый случай, решают участь наличного бытия нравственной сущности и духовной необходимости; так как наличное бытие нравственной сущности покоится на природной силе и счастье, то тем самым *уже предрешено*, что оно погибло. – Как прежде лишь пенаты погибли в народном духе, так теперь *живые* воплощения народного духа гибнут из-за своей индивидуальности в некоторой *всеобщей* общественности, чья *простая всеобщность* лишена духа и мертва и чья жизненность есть отдельный индивид как единичное. Нравственная форма духа исчезла, и на ее место вступает некоторая другая форма.

Эта гибель нравственной субстанции и ее переход в некоторую другую форму определяются, следовательно, тем, что нравственное сознание направлено на закон по существу *непосредственно*; в этом определении непосредственности заключается то, что в поступок нравственности проникает природа вообще. Ее действительность только делает явным противоречие и зародыш развращения, который имеют прекрасное единодушие и покоящееся равновесие нравственного духа как раз в самом этом покое и красоте, ибо непосредственность имеет противоречивое значение: она есть бессознательный покой природы и обладающий самосознанием непокойный покой духа. – Вследствие этой природности "этот" нравственный народ есть вообще некоторая индивидуальность, определенная природой и потому ограниченная, и, следовательно, она находит свое снятие в некоторой другой индивидуальности. Но так как эта определенность, которая, утвержденная в наличном бытии, есть ограничение, но точно так же и негативное вообще и самость индивидуальности, – исчезает, то жизнь духа и эта субстанция, во всех [индивидуальностях] обладающая сознанием себя самой, потеряны. Эта субстанция выступает как присущая им *формальная всеобщность*, не обитает в них более как живой дух, а простая цельность (Gediegenheit) ее индивидуальности рассыпалась на множество точек.

c. Правовое состояние

[1. З н а ч и м о с т ь л и ц а.] – Всеобщее единство, в которое возвращается живое непосредственное единство индивидуальности и субстанции, есть лишенная духа общественность, которая перестала быть лишенной самосознания субстанцией индивидов и в которой индивиды теперь обладают значимостью сообразно своему единичному для-себя-бытию как самодовлеющие сущности и субстанции. Всеобщее, раздробленное на атомы – на абсолютное множество индивидов, – этот умерший дух есть равенство, в котором *все* имеют значение как *"каждые"*,

как *лица*. – То, что в мире нравственности называлось скрытым божественным законом; на деле выступило из своего "внутреннего" в действительность, в нравственном мире отдельное лицо считалось и было действительным лишь как общая *кровь семьи*. В качестве "*этого*" лица, оно было *лишенным самости* отошедшим духом; но теперь оно вышло из своей недействительности. Так как нравственная субстанция есть только *истинный* дух, он возвращается в *достоверность* себя самого; нравственной субстанцией он оказывается в качестве *положительного* всеобщего, действительность же его состоит в том, что он есть *негативная* всеобщая *самость*. – Мы видели, что силы и формы нравственного мира потонули в простой необходимости пустой *судьбы*. Эта сила нравственного мира есть субстанция, рефлектирующая себя в свою простоту; но рефлектирующая себя абсолютная сущность, именно указанная необходимость пустой судьбы, есть не что иное, как "я" самосознания.

Таким образом, последнее считается теперь *в себе и для себя* сущей сущностью; эта *признанность* есть ее субстанциальность; но эта субстанциальность есть *абстрактная всеобщность*, потому что ее содержание есть *"эта" хрупкая самость*, а не самость, растворенная в субстанции.

Итак, личность здесь выступила из жизни нравственной субстанции; она есть *действительно значимая* самостоятельность сознания. *Недействительная мысль* ее, которая открывается себе благодаря *отказу* от *действительности*, раньше встречалась в качестве *стоического* самосознания; подобно тому как это последнее проистекало из господства и рабства как непосредственного наличного бытия *самосознания*, так и личность проистекала из непосредственного *духа*, который есть всеобщая господствующая воля всех и в равной мере их покорное служение. То, что для стоицизма только в *абстракции* было "*в себе*" [-бытием], теперь есть *действительный мир*. Стоицизм есть не что иное, как сознание, которое переносит принцип правового состояния, лишенную духа самостоятельность, на свою абстрактную форму; своим бегством из *действительности* оно достигло только мысли о самостоятельности; оно есть абсолютно *для себя*, потому что оно не связывает своей сущности с каким-либо наличным бытием, а, отказываясь от всякого наличного бытия, полагает свою сущность исключительно в единстве чистого мышления. Таким же способом и право лица не связано ни с более богатым или могущественным наличным бытием индивида как такового, ни с каким-либо всеобщим живым духом, а, напротив, связано с чистым "одним" его абстрактной действительности или с ним как самосознанием вообще.

[2. С л у ч а й н о с т ь л и ц а.] – Так же как *абстрактная* самостоятельность стоицизма проявила свое претворение в действительность, так и это последнее повторит движение первой. Абстрактная самостоятельность стоицизма переходит в скептический хаос сознания, в болтовню негативного, которая бесформенно блуждает от одной слу-

чайности бытия и мысли к другой, растворяет их, правда, в абсолютной самостоятельности, но в равной мере и порождает снова и на деле есть только противоречие самостоятельности и несамостоятельности сознания. – Точно так же личная самостоятельность *права* есть скорее такой же всеобщий хаос и взаимное растворение. Ибо то, что считается абсолютной сущностью, есть самосознание как чистое *пустое "одно"* лица. В противоположность этой пустой всеобщности субстанция имеет форму *наполнения* и *содержания*, и этому содержанию теперь дана полная свобода и оно неупорядочено, ибо налицо уже не имеется дух, который бы его подчинял и удерживал в единстве. – Это пустое "одно" лица (der Person) в своей *реальности* есть поэтому случайное наличное бытие и лишенное сущности движение и действование, которое никакого постоянства не достигает. Подобно скептицизму, формализм права, следовательно, в силу своего понятия лишен специфического содержания, застает некоторое многообразное устойчивое существование, владение, и, подобно скептицизму, отпечатлевает на нем ту же абстрактную всеобщность, в силу которой владение называется *собственностью*. Но если определенная таким образом действительность в скептицизме называется вообще *видимостью* и имеет только негативную ценность, то в праве она имеет ценность положительную. Эта негативная ценность состоит в том, что действительное имеет значение самости как мышления, как всеобщего *в себе*, а положительная ценность – в том, что оно есть *"мое"* в значении категории, как нечто, имеющее *признанную* и *действительную* значимость. – В обоих [случаях] имеется одно и то же *абстрактное всеобщее*; действительное содержание или *определенность* "моего" – внешнего ли владения или же внутреннего богатства либо бедности духа и характера – не содержится в этой пустой форме и к ней отношения не имеет. Действительное содержание принадлежит, стало быть, некоторой *собственной силе*, которая есть нечто иное, чем это формально-всеобщее, представляющее собой случайность и произвол. – Сознание права поэтому в самой своей действительной значимости испытывает скорее потерю своей реальности и свою совершенную несущественность, и обозначать индивида *персоною* есть выражение презрения.

[3. Абстрактное лицо, господин мира.] – Свободная мощь содержания определяется так, что рассеяние на абсолютное *множество* атомов – личностей – природою этой определенности в то же время собрано в *одну* чуждую им и в равной мере лишенную духа точку, которая, с одной стороны, подобно хрупкости их личности, есть лишь единичная действительность, но, с другой стороны, в противоположность их пустой единичности имеет для них значение всякого содержания и тем самым реальной сущности, а в противоположность их действительности, мнимо абсолютной, но в себе лишенной сущности, она есть всеобщая сила и абсолютная действительность. Этот господин мира видит себя таким образом абсолютным лицом, в то же время объемлющим в себе все наличное бытие, – лицом, для сознания которого не

существует более высокого духа. Он – лицо, но одинокое лицо, противостоящее *всем*; эти все составляют имеющую значение всеобщность лица, ибо единичное как таковое истинно лишь как всеобщая множественность единичности: отделенная от этой множественности одинокая самость на деле есть недействительная бессильная самость. – В то же время она есть сознание содержания, противостоящего указанной всеобщей личности. Но это содержание, освобожденное от своей негативной силы, есть хаос духовных сил, которые, будучи неукротимы как стихийные сущности, движутся в диком разгуле, беснуясь и сокрушая друг друга; их бессильное самосознание есть безвластное окружение и почва для их буйства. Зная себя таким образом как совокупность всех действительных сил, этот господин мира есть чудовищное самосознание, которое чувствует себя действительным богом; но так как он есть лишь формальная самость, которая не в состоянии обуздать эти силы, то его движение и самоуслаждение точно так же есть чудовищный разгул.

Господин мира имеет действительное сознание того, чтó он есть, – всеобщей силы действительности – в той разрушающей власти, которую он осуществляет по отношению к противостоящей ему самости его подданных. Ибо его мощь не есть духовное *единодушие*, в котором отдельные лица узнавали бы свое собственное самосознание, а напротив, как лица они суть для себя и исключают непрерывную связь с другими из абсолютной хрупкости своей точечности (Punktualität); они, следовательно, находятся в некотором лишь негативном отношении и друг к другу и к нему, который составляет их соотношение или непрерывную связь. В качестве этой связи он есть сущность и содержание их формализма, но содержание им чуждое, и сущность – им враждебная, которая, напротив, снимает именно то, что для них имеет значение их сущности, – их бессодержательное для-себя-бытие, – и, будучи непрерывной связью их личности, именно ее и разрушает. Таким образом, правовая личность, так как в ней выказывается чуждое ей содержание (а оно выказывается в них, потому что он есть их реальность), на опыте узнает скорее свою бессубстанциальность. Наоборот, разрушительное возбуждение умов на этой лишенной сущности почве сообщает себе сознание своего всевластия, но эта самость есть одно лишь опустошение, поэтому она оказывается лишь вне себя и есть скорее отказ от своего самосознания.

Такова та сторона, на которой самосознание *действительно* в качестве абсолютной сущности. Но *сознание, изгнанное* из этой действительности *назад в себя*, размышляет об этой своей несущественности. – Как мы видели выше, стоическая самостоятельность чистого мышления проходит через скептицизм и обретает свою истину в несчастном сознании: истину того, как обстоит дело с его в-себе- и для-себя-бытием. Если это знание казалось тогда лишь односторонним взглядом сознания как такого, то здесь выступила *действительная* истина этого взгляда. Она состоит в том, что эта *всеобщая значимость* самосознания есть отчужденная

от него реальность. Эта *значимость* есть всеобщая действительность самости; но эта действительность непосредственно есть точно так же извращение; она есть потеря самостью своей сущности. – Отсутствующая в нравственном мире действительность самости приобретена благодаря ее уходу обратно в *лицо*; то, что в нравственном мире было едино, выступает теперь развитым, но от себя отчужденным.

B. ОТЧУЖДЕННЫЙ ОТ СЕБЯ ДУХ; ОБРАЗОВАННОСТЬ

Нравственная субстанция сохраняла противоположность заключенной в ее простом сознании, а последнее – в непосредственном единстве со своей сущностью. Сущность имеет поэтому простую определенность *бытия* для сознания, которое непосредственно направлено на бытие и нравы которого составляет это бытие; сознание не считает себя "*этой*" *исключающей самостью*, равным образом и субстанция не имеет значения исключенного из нее наличного бытия, с которым сознание должно было бы составить "одно" лишь путем отчуждения от себя самого и в то же время должно было бы породить субстанцию. Но тот дух, чья самость есть абсолютно дискретное, имеет свое содержание перед собой как некую столь же косную действительность, и определение мира состоит здесь в том, что он есть нечто внешнее, негативное самосознание. Но этот мир есть духовная сущность, он в себе есть взаимопроникновение бытия и индивидуальности; это его наличное бытие есть *произведение* самосознания, но точно так же и некоторая непосредственно имеющаяся налицо, чуждая ему действительность, которая обладает свойственным ей бытием и в которой самосознание себя не узнает. Он есть внешняя сущность и свободное содержание права; но эта внешняя действительность, которую господин правового мира ощущает в себе, есть не только та стихийная сущность, которая случайно имеется налицо для самости, но она есть его работа – не положительная, а напротив, негативная его работа. Она получает свое наличное бытие благодаря тому, что самосознание отрешается от самого себя и отказывается от своей сущности, а это отрешение в том опустошении, которое господствует в мире права, кажется ему вынужденным под давлением внешнего насилия вырвавшихся на волю стихий. Эти стихии для себя суть только чистое опустошение и растворение себя самих; но именно это растворение, эта их негативная сущность и есть самость; она – их субъект, их действование и становление. Но это действование и становление, благодаря которым субстанция становится действительной, есть отчуждение личности, ибо самость, имеющая *непосредственно*, т.е. *без отчуждения*, значение в себе и для себя, лишена субстанции и есть игра указанных бушующих стихий; *ее* субстанция, следовательно, есть само ее отрешение, а отрешение есть субстанция или духовные силы, упорядочивающиеся в некоторый мир и благодаря этому сохраняющиеся.

Субстанция, таким образом, есть *дух*, обладающее самосознанием *единство* самости и сущности; но обе имеют друг для друга также значение отчуждения. Дух есть *сознание* некоторой для себя свободной предметной действительности; но этому сознанию противостоит указанное единство самости и сущности, *действительному* сознанию – *чистое сознание*. С одной стороны, действительное самосознание благодаря своему отрешению переходит в действительный мир, и этот последний возвращается в самосознание; а с другой стороны, именно эта действительность – и лицо, и предметность – снята; они – чисто всеобщие. Это их отчуждение есть *чистое сознание* или *сущность*. Наличествование непосредственно имеет противоположность в своей *потусторонности*, которая есть его мышление и мысленность, точно так же как это мышление и эта мысленность имеют противоположность в посюсторонности, которая есть ее отчужденная от них действительность.

Этот дух поэтому образует себе не *один* только мир, а мир удвоенный, разделенный и себе противоположный. – Мир нравственного духа есть его собственное *наличие*, и потому каждая из сил этого мира находится в этом единстве и, поскольку обе различаются, – в равновесии с целым. Ничто не имеет значения "негативного" (das Negative) самосознания; даже отошедший дух наличествует *в крови* родства, в самости семьи, и всеобщая *власть* правительства есть *воля*, самость народа. Но здесь наличное означает только предметную *действительность*, которая имеет свое сознание по ту сторону; каждый отдельный момент как *сущность* принимает это сознание, а тем самым и действительность от некоторого "иного", и поскольку он действителен, его сущность есть нечто "иное", нежели его действительность. Ничто не имеет духа, основывающегося и обитающего внутри его самого, а [все] находится вовне себя в некотором чуждом духе; равновесие целого не есть единство, остающееся в своей сфере, и не есть успокоение этого единства, возвращенное в себя, а покоится на отчуждении противоположного. Целое, как и всякий отдельный момент, есть поэтому некоторая отчужденная от себя реальность; оно распадается на два царства – одно, в котором *самосознание действительно* – оно само и его предмет, и другое – царство *чистого* сознания, которое по ту сторону первого не имеет действительного наличия, а состоит в *вере*. Итак, подобно тому как нравственный мир из разъединения божественного и человеческого закона и их форм, а его сознание – из разъединения на знание и бессознательность уходит назад в судьбу сознания, в самость как *негативную* мощь этой противоположности, так и оба эти царства отчужденного от себя духа возвратятся в самость; но если та была первой непосредственно значимой *самостью*, отдельным *лицом*, то эта вторая самость, возвращающаяся в себя из своего отрешения, будет всеобщей самостью, сознанием, которое овладевает *понятием*, и эти духовные миры, все моменты которых утверждают о себе некоторую фиксированную действительность и недуховное устойчивое существование, растворятся в *чистом здравомыслии*. Последнее как самое себя *постигающая* самость завершает образованность; оно ничего не усваивает,

кроме самости, и все усваивает как самость, т.е. оно обо всем *составляет понятие*, уничтожает всякую предметность и превращает всякое *в-себе-бытие* в *для-себя-бытие*. Обращенное против веры как против чуждого, лежащего по ту сторону царства *сущности*, оно есть *просвещение*. Просвещение завершает отчуждение и в этом царстве, куда спасается отчужденный дух как в сознание равного самому себе покоя; оно вносит хаос в хозяйство, которое дух здесь ведет, тем, что вносит в него утварь посюстороннего мира, которую тот не может не признать своей собственностью, потому что его сознание в равной мере принадлежит этому миру. – В то же время чистое здравомыслие реализует в этом негативном занятии себя само и создает свой собственный предмет – непознаваемую *абсолютную сущность* и *полезное*. Так как таким образом действительность потеряла всякую субстанциальность и в ней ничто уже более не есть *в себе*, то как царство веры, так и царство реального мира низвергаются, и эта революция порождает *абсолютную свободу*, благодаря чему прежде отчужденный дух полностью уходит назад в себя, покидает эту страну образованности и переходит в другую страну – в страну *морального сознания*.

I. МИР ОТЧУЖДЕННОГО ОТ СЕБЯ ДУХА

Мир этого духа распадается на два мира; первый есть мир действительности или мир самого отчуждения духа, а второй мир есть мир, который дух, поднимаясь над первым, сооружает себе в эфире чистого сознания. Этот второй мир, *противоположный* указанному отчуждению, именно поэтому от него не свободен, а скорее есть только другая форма отчуждения, которое в том и состоит, что обладает сознанием в двоякого рода мирах, и которое объемлет оба. Здесь, следовательно, рассматривается не самосознание абсолютной сущности как оно есть *в себе* и *для себя*, не религия, а *вера*, поскольку она есть *бегство* из действительного мира и поскольку она не есть, стало быть, *в себе* и *для себя*. Это бегство из царства наличного поэтому непосредственно в самом себе есть двоякое бегство. Чистое сознание есть стихия, в которую поднимается дух; но оно есть не только стихия *веры*, а точно так же стихия *понятия*; оба поэтому вступают одновременно нераздельно друг от друга, и веру можно рассматривать лишь в противоположении понятию.

a. Образованность и ее царство действительности

Дух этого мира есть проникнутая *само*сознанием духовная *сущность*, которая знает, что она непосредственно наличествует как *эта для себя сущая* сущность и что ей противостоит *сущность* как некоторая действительность. Но наличное бытие этого мира, точно так же как и действительность самосознания, основывается на движении отрешения самосознания от своей личности, вследствие чего создает свой мир

и относится к нему как к некоторому чуждому миру, так что отныне оно должно завладевать им. Но сам отказ для-себя-бытия есть порождение действительности, и этим отказом оно, следовательно, непосредственно завладевает ею. Или: самосознание есть только *нечто*, оно лишь постольку обладает *реальностью*, поскольку оно отчуждается от себя самого; тем самым, оно утверждает себя как всеобщее, и эта его всеобщность есть его значимость и его действительность. Это *равенство* со всеми не есть поэтому указанное ранее равенство права, не есть упоминавшаяся непосредственная признанность и значимость самосознания на том основании, что оно *есть*: для того чтобы обладать значимостью, оно путем отчуждающего опосредствования должно согласовать себя со всеобщим. Лишенная духа всеобщность права воспринимает в себя всякий природный модус характера как модус наличного бытия и оправдывает его. Но всеобщность, которая имеет здесь значимость, есть всеобщность *ставшая*, и потому она *действительна*.

[1. Образованность как отчуждение природного бытия.] – Таким образом, то, благодаря чему индивид здесь обладает значимостью и действительностью, есть *образованность*. Его истинная *первоначальная натура* и субстанция есть дух *отчуждения природного* бытия. Вот почему это отрешение в такой же мере есть его *цель*, как и *наличное бытие* его; в то же время оно есть *средство* или *переход* как *мысленной субстанции* в действительность, так и наоборот – переход *определенной индивидуальности в существенность*. Эта индивидуальность *образованием* подготовляет себя к тому, что́ есть она *в себе*, и лишь благодаря этому она *есть в себе* и обладает действительным наличным бытием; насколько она образованна, настолько она действительна и располагает силой. Хотя самость знает, что она здесь действительна как "*эта*" самость, тем не менее ее действительность состоит единственно в снятии природной самости; первоначально *определенная* натура сводится поэтому к *несущественному* различию величин, к большей или меньшей энергии воли. Цель же и содержание ее принадлежат единственно самой всеобщей субстанции и могут быть только некоторым "всеобщим"; особенность какой-нибудь натуры, становясь целью и содержанием, есть нечто *бессильное и недействительное*; она есть *вид*, который тщетно и комично старается осуществить себя; она есть противоречие, состоящее в том, что особенному сообщается действительность, которая непосредственно есть всеобщее. Если поэтому индивидуальность ложно полагается в *особенности* натуры и характера, то в реальном мире нет индивидуальностей и характеров, а индивиды обладают друг для друга равным наличным бытием; такая мнимая (vermeintliche) индивидуальность есть именно наличное бытие, которое только мнится (das Gemeinte) и которое не имеет постоянства в том мире, где только то обретает действительность, что отрешается от самого себя и в силу этого есть лишь всеобщее. – То, что мнится, считается поэтому тем, что́ есть оно, некоторым видом. Вид (Art) – не совсем то же самое, что espèce – "из всех кличек – самая ужас-

ная, ибо обозначает посредственность и выражает высшую степень презрения"[141]. Art und in seiner Art gut sein" – это, однако, немецкое выражение, которое придает этому значению благопристойный вид, – словно мнится нечто не столь уж плохое, или выражение, которое и в самом деле еще не содержит в себе сознания того, что́ такое вид и что́ такое образованность и действительность.

То, что по отношению к отдельному индивиду представляется как его образование, есть существенный момент самой *субстанции*, а именно непосредственный переход ее мысленной всеобщности в действительность, или ее простая душа, благодаря которой в-себе[бытие] есть "*признанное*" и *наличное бытие*. Движение индивидуальности, осуществляющей свое образование, есть поэтому непосредственно становление ее как всеобщей предметной сущности, т.е. становление действительного мира. Последний, хотя и возник благодаря индивидуальности, для самосознания есть нечто непосредственно отчужденное и имеет для него форму непоколебимой действительности. Но, будучи в то же время уверенным, что этот мир есть его субстанция, самосознание старается овладеть им; оно достигает этой власти над миром благодаря образованности, которая с этой стороны проявляется таким образом, что оно соответствует действительности и притом в такой степени, в какой ему позволяет энергия первоначального характера и таланта. То, что здесь кажется проявлением силы индивида, под которую подпадает субстанция и тем самым снимается, есть то же самое, что претворение субстанции в действительность. Ибо сила индивида состоит в том, что он сообразовывается с ней, т.е. что он отрешается от своей самости, стало быть, полагает себя как предметную сущую субстанцию. Его образованность и его собственная действительность есть поэтому претворение самой субстанции в действительность.

[α. *Хорошее и дурное, государственная власть и богатство.*] – Самость для себя действительна только, будучи *снята*. Она поэтому для себя не составляет единства *сознания* себя самой и предмета; этот последний для нее есть негативное ее. – Благодаря самости как душе субстанция, следовательно, так развивается в своих моментах, что противоположное одушевляет "другое", каждый момент своим отчуждением сообщает другому устойчивое существование и равным образом получает его от него. В то же время каждый момент имеет свою определенность как некоторую неодолимую значимость, а также некоторую устойчивую действительность по отношению к другому. Наиболее всеобщим образом мышление фиксирует это различие посредством абсолютного противоположения *хорошего и дурного*, кои, избегая друг друга, никак не могут стать одним и тем же. Но непосредственный переход в противоположное – душа этого устойчивого бытия; наличное бытие, напротив, есть превращение всякой определенности в противоположную ей, и лишь это отчуждение есть сущность и сохранение целого. Рассмотрим теперь это претворяющее в действительность движение и одушевление моментов; отчуждение будет отчуждаться от самого себя, и целое благодаря ему вернет себя обратно в свое понятие.

Прежде всего рассмотрим самое простую субстанцию в непосредственной организации ее налично сущих, [но] еще не одушевленных моментов. – Подобно тому как природа *раскладывается* на всеобщие стихии, из коих *воздух* есть *сохраняющаяся чисто* всеобщая прозрачная сущность, *вода* – сущность, которая всегда *приносится в жертву, огонь* – их оживотворяющее единство, которое точно так же всегда растворяет их противоположность, как и раздваивает их простоту на противоположности; *земля*, наконец, есть *крепкий узел* этого расчленения и *субъект* этих сущностей, равно как и их процесса, их исход и их возвращение; – так же точно на такие же всеобщие, но духовные массы раскладывается внутренняя *сущность* или простой дух как некий мир обладающей самосознанием действительности – на *первую* массу, *в себе всеобщую*, себе *самой равную* духовную сущность, – на *другую* массу, *для-себя-сущую* сущность, внутри себя ставшую *неравной*, собою *жертвующую* и себя *отдающую*, – и на третью сущность, которая, как самосознание, есть субъект и которой самой непосредственно присуща сила огня; – в первой сущности она сознает себя как *в-себе-бытие*, во второй она благодаря пожертвованию всеобщим становится *для-себя-бытием*. Сам же дух есть *в-себе-* и *для-себя-бытие* целого, которое *раздваивается* на субстанцию как постоянную и на субстанцию как собою жертвующую и которое точно так же *берет* их *обратно* в свое единство и притом как вспыхивающее и их поглощающее пламя и как сохраняющаяся форма их. – Мы видим, что эти сущности соответствуют общественности и семье нравственного мира, но лишены того домашнего духа, которым обладают последние; напротив того, если судьба чужда этому духу, то самосознание здесь есть действительная власть этих сущностей и чувствует себя таковой.

Рассмотрим эти члены, как они представляются прежде всего внутри чистого сознания в качестве *мыслей* или *в-себе*-сущих [членов], и равным образом как представляются они в действительном сознании в качестве *предметных* сущностей. – В форме простоты первая сущность как *себя самой равная* непосредственная и неизменная сущность всякого сознания есть *хорошее* – независимая духовная мощь *в-себе*[-бытия], при которой движение для-себя-сущего сознания играет только роль примера. Другая, напротив того, есть *пассивная* духовная сущность или всеобщее, поскольку оно обрекает себя на жертву и позволяет индивидам заимствовать у него сознание их единичности; оно есть ничтожная сущность, *дурное*. – Эта абсолютная растворимость сущности сама постоянна; как первая сущность есть основа, исходный пункт и результат индивидов, которые в ней совершенно всеобщи, так и вторая, напротив того, есть, с одной стороны, жертвующее собою *бытие для другого*, с другой стороны, именно поэтому – их постоянное возвращение к *самим себе* как *единичному*, и их перманентное *для-себя-становление*.

Но эти простые мысли о хорошем и дурном столь же непосредственно отчуждаются; они – действительны и в действительном сознании [существуют] как *предметные* моменты. Так, первая сущность есть *государственная власть*, вторая – *богатство*. – Государственная власть

в такой же мере есть простая *субстанция,* как и всеобщее *произведение,* само абсолютное *дело,* в котором для индивидов выражена их *сущность* и в котором их единичность есть просто лишь сознание их *всеобщности*; точно так же государственная власть есть произведение и простой *результат,* из которого исчезает то обстоятельство, что произведение это проистекает из их *действования*; произведение остается абсолютной основой и опорой всего их действования. – Эта *простая* эфирная субстанция их жизни в силу этого определения своего неизменного равенства себе самой есть *бытие* и тем самым лишь *бытие для другого.* Она, следовательно, в себе есть непосредственно то, что противоположно ей самой, [т.е.] *богатство.* Хотя богатство есть то, что пассивно или ничтожно, оно есть равным образом всеобщая духовная сущность, столь же постоянно *получающийся результат труда* и *действования всех,* как он снова растворяется в *потреблении* всех. В потреблении, правда, индивидуальность становится *для себя,* или единичной индивидуальностью, но само это потребление есть результат всеобщего действования, точно так же это богатство с своей стороны порождает всеобщий труд и потребление всех. *Действительное* имеет лишь духовное значение непосредственного всеобщего бытия. Предполагается, конечно, что в этом моменте каждое отдельное лицо поступает *своекорыстно,* ибо это есть момент, в котором оно сообщает себе сознание того, что оно есть для себя, и в силу этого оно не считает этот момент чем-то духовным; но даже при одном только внешнем рассмотрении оказывается, что в своем потреблении каждый дает потреблять всем, в своем труде он работает точно так же для всех, как и для себя, и все – для него. Его *для-себя-бытие* поэтому в себе *всеобще,* и своекорыстие есть нечто такое, что́ только мнится, что́ не может добиться того, чтобы сделать действительным то, что́ оно мнит, а именно, совершить нечто такое, что не послужило бы ко благу всех.

[β. *Суждение самосознания, благородное и низменное сознание.*] – Таким образом, в обеих этих духовных силах самосознание узнает свою субстанцию, содержание и цель: оно созерцает в них свою двойную сущность, в одной – свое *в-себе-бытие,* в другой – свое *для-себя-бытие.* – Но вместе с тем оно в качестве духа есть негативное *единство* их устойчивого существования и разъединения индивидуальности и всеобщего, или действительности и самости. Господство и богатство поэтому имеются налицо для индивида как предметы, т.е. как такие, от которых он чувствует себя *свободным* и мнит, будто может выбирать между ними и даже отказаться от обоих. В качестве этого свободного и *чистого* сознания он противостоит сущности как такой, которая есть только *для него.* Он обладает в таком случае сущностью как *сущностью* внутри себя. – В этом чистом сознании моменты субстанции для него суть не государственная власть и богатство, а мысли о *хорошем* и *дурном.* – Но самосознание, далее, есть отношение чистого сознания индивида к его действительному сознанию, мысленного – к предметной сущности, оно по существу есть *суждение.* – Правда, для обеих сторон действительной

сущности уже из их непосредственных определений явствовало, какая сторона – хорошее и какая – дурное: хорошее – государственная власть, дурное – богатство. Но это первое суждение нельзя рассматривать как духовное суждение, ибо в нем одна сторона была определена только как *в-себе-сущее* или положительное, а другая – только как *для-себя-сущее* и негативное. Но как духовные сущности, поскольку каждая из них есть взаимопроникновение обоих моментов, они, следовательно, не исчерпываются указанными определениями; и самосознание, которое относится к ним, есть *в себе* и *для себя*; оно должно поэтому относиться к каждому двояко, благодаря чему обнаружится их природа, которая состоит в том, что они суть отчужденные от самих себя определения.

Для самосознания, далее, тот предмет *хорош* и *в себе*, в котором оно находит себя само, а тот, в котором он находит противное себе, – плох; *хорошее* есть *равенство* предметной реальности с ним, *дурное* же – их *неравенство*. В то же время то, что́ *для него* хорошо и дурно, хорошо и дурно *в себе*, ибо самосознание есть именно то, в чем оба эти момента *в-себе*-бытия и *для-него*-бытия суть одно и то же; оно есть действительный дух предметных сущностей, и суждение есть доказательство его мощи (Macht) в них, которая *делает* (macht) их тем, что́ они суть *в себе*. Не то, как они непосредственно в себе самих суть *равное* или *неравное*, т.е. не абстрактное в-себе- или для-себя-бытие, есть их критерий и их истина, а то, что́ суть они в соотношении духа с ним, их равенство или неравенство с ним. Его *отношение* к ним, которые полагаются прежде всего как *предметы*, [т.е.] превращаются *благодаря ему* во *в-себе*[-бытие], становится в то же время их рефлексией в *себя самих*, в силу чего они обретают действительное духовное бытие и выступает то, что́ составляет *их дух*. Но так же как их первое *непосредственное определение* отличается от *отношения* духа к ним, так и это третье, [т.е.] их собственный дух, будет отличаться от второго. – Их *второе* "в себе", которое выступает благодаря отношению духа к ним, прежде всего уже должно давать другой результат, нежели *непосредственное "в себе"*, ибо это *опосредствование* духа, напротив, вызывает движение *непосредственной* определенности и делает ее чем-то иным.

Вследствие этого сущее *в себе* и *для себя* сознание находит, конечно, в *государственной власти* свою *простую сущность* и *устойчивое существование* вообще, но не свою индивидуальность как таковую; оно находит, конечно, свое *в-себе*-бытие, но не свое *для-себя*-бытие, оно находит, напротив, что действование как единичное действование в нем отвергнуто и принуждено к повиновению. Индивид перед этой властью рефлектируется в себя самого; она для него – угнетающая сущность и *дурное* (das Schlechte)*; ибо вместо того чтобы быть "равным", она попросту (schlechthin) "неравное" индивидуальности. – Напротив, *богатство* есть "*хорошее*"; оно стремится ко всеобщему потреблению, при-

* В этимологической основе этого слова имеется значение "ровности", "простоты". – *Примеч. пер.*

носит себя в жертву и доставляет всем сознание их самости. Оно *в себе* есть всеобщее благо; если оно отказывает в каком-нибудь благодеянии и не всякой потребности идет навстречу, то это – случайность, которая не причиняет никакого ущерба его всеобщей необходимой сущности, состоящей в том, чтобы распределяться между всеми индивидами и быть тысячеруким подателем.

Оба эти суждения сообщают мыслям о хорошем и дурном содержании, противоположное тому, которое у них было для нас. – Но самосознание вступило лишь в неполное соотношение со своими предметами, а именно – только согласно критерию *для-себя-бытия*. Но сознание есть точно так же *в-себе*-сущая сущность и должно в такой же мере сделать критерием эту сторону, чем только и завершается духовное суждение. С этой стороны *сущность* его выражает ему *государственная власть*; она есть, с одной стороны, покоящийся закон, а с другой стороны, государственное управление и повеление, которые вносят порядок в единичные движения всеобщего действования; одно есть сама простая субстанция, другое – ее действование, оживотворяющее и сохраняющее ее самое и всех. Индивид, таким образом, находит, что тут выражены, организованы и приведены в действие его основа и сущность. – Напротив того, в наслаждении *богатством* он не узнает своей всеобщей сущности, а обретает только *преходящее* сознание и наслаждение самим собою как для-себя-сущей *единичностью*, а также *неравенством* со своей сущностью. – Понятия хорошего и дурного получают здесь, стало быть, содержание, противоположное прежнему.

Каждый из этих двух способов составления суждений находит некоторое *равенство* и некоторое *неравенство*; первое составляющее суждения сознание находит государственную власть *неравной* ему, а наслаждение богатством – *равным* ему, тогда как, напротив, второе находит государственную власть *равной* ему, а богатство – *неравным* ему. Налицо имеется двоякое *нахождение равенства* и двоякое нахождение *неравенства*, противоположное отношение к обеим реальным существенностям. – Мы должны обсудить само это разное составление суждений, к чему нам следует применить предложенный критерий. Согласно этому отношение сознания, находящее равенство, есть "*хорошее*", а находящее неравенство – "*дурное*"; и оба эти способа отношения теперь сами должны быть установлены как *различные формообразования сознания*. Сознание, благодаря тому что оно ведет себя по-разному, само подходит под определение различия хорошего или дурного, вне зависимости от того, имеет ли оно принципом *для-себя-бытие* или чистое *в-себе-бытие*, ибо оба – одинаково существенные моменты; двоякое *составление суждений*, которое было рассмотрено, представляло принципы разделенными и содержит поэтому только *абстрактные* способы *составления суждений*. Действительному сознанию присущи оба принципа, и различие приходится только на его *сущность*, а именно на *отношение* его самого к тому, что реально.

Способы этого отношения противоположные: один – это отношение к государственной власти и богатству как некоторому *равному*, дру-

гой – как к *неравному*. – Сознание отношения, находящего равенство, есть благородное сознание. В общественной власти оно рассматривает равное с ним в том смысле, что оно имеет в ней свою *простую сущность* и претворение в действие этой сущности, и служит ей с действительным повиновением, равно как и с внутренним уважением. Точно так же в богатстве оно видит равным себе то, что богатство дает ему сознание его другой существенной стороны – *для-себя-бытия*; поэтому оно рассматривает богатство также как *сущность* по отношению к себе, а того, от которого оно получает наслаждение, оно признает благодетелем и считает себя весьма ему обязанным.

Сознание другого отношения, напротив того, есть *низменное* сознание, которое отстаивает *неравенство* с обеими существенностями, видит в верховной власти, следовательно, оковы и подавление *для-себя-бытия*, а потому ненавидит властителя, повинуется с затаенной злобой и всегда готово к мятежу; в богатстве, благодаря которому оно достигает наслаждения своим для-себя-бытием, оно точно так же видит только неравенство, а именно неравенство с постоянной сущностью; так как благодаря богатству оно приходит лишь к сознанию единичности и преходящего потребления, оно его любит, но презирает, и с исчезновением потребления, в себе исчезающего, оно и свое отношение к богатому считает исчезнувшим.

Эти отношения выражают лишь только *суждение*, определение того, что́ составляют обе сущности как *предметы* для сознания, но еще не то, что́ [суть они] *в себе* и *для себя*. Рефлексия, которая представлена в суждении, есть, с одной стороны, лишь *для нас* полагание как одного, так и другого определения, а потому некоторое равное снятие обоих, но еще не рефлексия их для самого сознания. С другой стороны, они лишь непосредственно *суть сущность*, а не *стали* ею и им не присуще быть *само*сознанием; то, для чего они суть, еще не есть их оживотворение; они суть предикаты, которые сами еще не субъект. Вследствие этого разъединения "целое" духовных суждений также распадается еще на два сознания, из коих каждое подходит под одностороннее определение. – Подобно тому как *равнодушие* обеих сторон отчуждения – одной, *в-себе*[-бытия] чистого сознания, а именно определенных *мыслей* о хорошем и дурном, и другой, их *наличного бытия* в качестве государственной власти и богатства – возвысилось прежде всего до соотношения обеих, до *суждения*, так это внешнее соотношение должно возвыситься до внутреннего единства, т.е. в качестве отношения мышления к действительности, а также должен выступить дух обеих форм суждения. Это происходит, когда суждение превращается в *умозаключение*, в опосредствующее движение, в котором выступают необходимость и средний термин обеих сторон суждения.

[(γ) *Служение и совет.*] – Итак, благородное сознание находит себя в суждении в таком отношении к государственной власти, что хотя она не есть еще некоторая самость, а есть лишь всеобщая субстанция, но субстанция, которую оно сознает как свою *сущность*, как цель и абсолютное

содержание. Относясь к ней столь положительно, оно ведет себя негативно по отношению к своим собственным целям, своему особенному содержанию и наличному бытию и позволяет им исчезнуть. Оно есть героизм *служения – добродетель*, которая жертвует единичным бытием для всеобщего и тем самым вводит последнее в наличное бытие; оно есть *лицо*, которое отказывается от владения и наслаждения собой и совершает поступки и действия в пользу существующей власти.

Этим движением всеобщее смыкается с наличным бытием вообще, подобно тому как налично сущее сознание этим отрешением образовывает себя к существенности. То, от чего оно отчуждается в служении, есть его сознание, погруженное в наличное бытие; но отчужденное от себя *бытие* есть *в-себе*[-бытие]; таким образом, оно приобретает благодаря этому образованию уважение к себе самому и со стороны других. – Но государственная власть, которая была сперва лишь *мысленным* всеобщим, в-себе[-бытием], превращается благодаря именно этому движению в *сущее* всеобщее, в действительную власть. Она такова лишь при наличии действительного повиновения, которого она добивается благодаря *суждению* самосознания, что она есть *сущность*, и благодаря его свободному пожертвованию. Это действование, которое тесно связывает сущность с самостью, создает *двойную* действительность – себя как то, что обладает *истинной* действительностью, и государственную власть как *истинное*, которое *признано*.

Но этим отчуждением государственная власть не есть еще самосознание, знающее себя как таковую; только ее *закон* или ее "*в себе*" имеет силу; она еще не обладает *особенной волей*; ибо служащее самосознание еще не отрешилось от своей чистой самости и оживотворило государственную власть не этим, а только своим бытием; оно пожертвовало для нее только своим *наличным бытием*, но не своим *в-себе-бытием*. – Это самосознание считается таким самосознанием, которое соответствует *сущности*, оно признано из-за его *в-себе-бытия*. Другие находят в нем претворенной в действие свою *сущность*, но не свое для-себя-бытие, находят осуществленным свое мышление или чистое сознание, но не свою индивидуальность. Оно поэтому обладает значимостью в их *мыслях* и пользуется *почетом*. Оно – гордый *вассал*, который действует в интересах государственной власти, поскольку она воля не собственная, а *существенная*, и который для себя имеет вес только в этом *почете*, только в *существенном* представлении общего мнения, а не в *благодарном* представлении индивидуальности, ибо последней он не помог добиться ее *для-себя-бытия*. Его *язык*, если бы дело касалось собственной воли государственной власти, воли, которая еще не возникла, представлял бы собой совет, который он давал бы для общего блага.

Государственная власть поэтому еще безвольна перед советом и колеблется между разными мнениями относительно общего блага. Она еще не есть *правительство* и тем самым не есть еще поистине действительная государственная власть. – *Для-себя-бытие, воля, которая* как воля еще не принесена в жертву, есть внутренний отошедший дух сосло-

вий, который вопреки своим разговорам об *общем* благе сохраняет за собой свое *особое* благо и склонен эту болтовню об общем благе превратить в суррогат практической деятельности. Пожертвование наличным бытием, совершаемое при служении, есть, правда, полное пожертвование, когда оно не останавливается и перед смертью; но постоянная опасность самой смерти, которую переживают, оставляет некоторое определенное наличие бытие и тем самым некоторое *особенное* "*для себя*", которое делает двусмысленным и подозрительным совет для общего блага и на деле сохраняет за собой собственное мнение и особую волю по отношению к государственной власти. Поэтому сознание находится еще в неравном отношении к ней и подпадает под определение низменного сознания – всегда быть готовым к бунту.

Это противоречие, которое оно должно снять, в этой форме неравенства *для-себя-бытия* по отношению к всеобщности государственной власти содержит в то же время форму, состоящую в том, что указанное отрешение от наличного бытия, завершаясь, а именно в смерти, само есть сущее, не возвращающееся в сознание отрешение, – что это сознание не переживает его и не есть *в себе* и *для себя*, а только переходит в непримиренную противоположность. Истинное пожертвование *для-себя-бытием* есть поэтому лишь то пожертвование, в котором оно отдает себя так же полно, как в смерти, но в этом отрешении в равной мере и сохраняется; тем самым оно становится действительным как то, что́ есть оно в себе, как тождественное единство себя самого и себя как противоположного. В силу того, что отошедший внутренний дух, самость как таковая, выступает и отчуждается, государственная власть возвышается до собственной самости, точно так же как без этого отчуждения поступки чести, благородного сознания, а также и его благоразумные советы оставались бы двусмысленностью, в которой еще содержалась бы указанная отброшенная задняя мысль особенного намерения и своеволия.

[2. Язык как действительность отчуждения или образованности.] – Но это отчуждение совершается единственно в *языке*, который здесь выступает в свойственном ему значении. – Будучи в мире нравственности *законом* и *повелением*, в мире действительности – лишь *советом*, отчуждение имеет содержанием *сущность* и есть его форма; здесь же оно получает в качестве содержания самое форму, каковая оно и есть, и приобретает значение *языка*; именно сила языкового выражения как такового осуществляет то, что должно быть осуществлено. Ибо язык есть *наличное бытие* чистой самости как самости; в нем *для себя сущая единичность* самосознания как таковая вступает в существование в том смысле, что она есть *для других*. "Я" как этого *чистого* "я" в наличности иначе нет; во всяком другом внешнем проявлении оно погружено в действительность и находится в форме, которую оно может оставить; из своих поступков, как и из своего физиогномического выражения, оно рефлектировано в себя и покидает бездыханным такое несовершенное наличное бытие, в кото-

ром всегда заключается и слишком много и слишком мало. Язык же (die Sprache) содержит "я" в его чистоте, он один высказывает (spricht aus) "я", его само. "Это" его *наличное бытие* как *наличное бытие* есть некоторая предметность, в которой заключается его истинная природа. "Я" есть "это я", но точно так же и *всеобщее*; его явление есть столь же непосредственно отрешение и исчезновение "этого я" и в силу этого есть его постоянство в своей всеобщности. "Я", которое высказывает себя, воспринимается на слух, путем некоторого заразительного контакта оно непосредственно перешло в единство с тем, для кого оно налично есть, и оно есть всеобщее самосознание. – В том, что оно *услышано*, его *наличное бытие* само непосредственно *замерло*; это его инобытие возвращено в себя; и именно это есть его наличное бытие как обладающее самосознанием "*теперь*", подобно тому как оно наличествует, чтобы не наличествовать и благодаря этому исчезновению – наличествовать. Само это исчезновение, следовательно, непосредственно есть его пребывание; оно есть его собственное знание о себе, и притом его знание о себе как о чем-то, что перешло в другую самость, было услышано и есть всеобщее.

Дух обретает здесь эту действительность, потому что крайние термины, *единство* которых он составляет, столь же непосредственно имеют определение – быть для себя собственными действительностями. Их единство разложено на косные стороны, из коих каждая для другой есть действительный, из нее исключенный предмет. Единство поэтому выступает как некоторый *средний* термин, который исключается из отошедшей действительности сторон и отличается от нее; поэтому оно само имеет некоторую действительную, отличную от ее сторон предметность, и есть *для них*, т.е. оно есть налично сущее. *Духовная субстанция* как таковая вступает в существование, лишь приобретя в качестве своих сторон такие самосознания, которые знают эту чистую самость как действительность, имеющую *непосредственную значимость*, точно так же непосредственно знают, что они становятся таковыми только благодаря отчуждающему *опосредствованию*. Благодаря чистой самости моменты возвышаются до знающей себя самое категории и тем самым до того, что они суть моменты духа; благодаря опосредствованию дух вступает в наличное бытие как духовность. – Дух, таким образом, есть средний термин, который предполагает указанные крайние и порождается их наличным бытием, но точно так же он есть прорывающееся между ними духовное целое, которое раздваивается на них и в своем принципе порождает каждый из них лишь через это соприкосновение с целым. – То обстоятельство, что оба крайние термина уже *в себе* сняты и разложены, создает их единство, и это единство есть движение, которое связывает оба термина, обменивает их определения и связывает последние и при том *в каждом крайнем термине*. Это опосредствование, таким образом, полагает *понятие* каждого из этих двух крайних терминов в его действительность, или: оно возводит то, что́ есть каждый из них *в себе*, в его *дух*.

Оба крайние термина, государственная власть и благородное сознание, разложены последним, первая – на абстрактное всеобщее, которому повинуются, и на для-себя-сущую волю, которая, однако, этому всеобщему сама еще не присуща; второе – на повиновение снятого наличного бытия или на *в-себе-бытие* самоуважения и почета, и на еще не снятое чистое для-себя-бытие, на волю, которая еще остается резервированной. Оба момента, до которых возведены обе стороны и которые поэтому суть моменты языка, суть то *абстрактное всеобщее*, которое называется общим благом, и та чистая самость, которая отказалась в своем служении от своего сознания, погруженного в многообразное наличное бытие. Оба в понятии – одно и то же, ибо чистая самость есть именно абстрактное всеобщее, и потому их единство установлено как их средний термин. Но самость действительна лишь только в одном крайнем термине – в сознании, *в-себе*[-бытие] же – лишь в другом крайнем термине – в государственной власти; сознанию недостает того, чтобы государственная власть действительно, а не только в виде *почета*, перешла к нему, – государственной власти недостает повиновения ей не только как так называемому общему *благу*, а как воле, т.е. недостает того, чтобы она была решающей самостью. Единство понятия, в котором еще находится государственная власть и до которого возвысилось сознание, становится действительным в том *опосредствующем движении*, чье простое наличное бытие как *средний термин* есть язык. – Однако это единство еще не имеет своими сторонами двух самостей, наличных как самости, ибо государственная власть лишь одухотворяется к самости; этот язык поэтому еще не есть дух в том виде, в каком он знает и высказывает себя полностью.

[(α). *Лесть.*] – Благородное сознание, так как оно есть крайний термин – самость, является тем, из чего исходит *язык*, благодаря которому стороны отношения принимают вид оживотворенных целых. Героизм безмолвного служения превращается в *героизм лести*. Эта говорящая рефлексия служения составляет духовный, разлагающийся средний термин и рефлектирует не только свой собственный крайний термин в себя самого, но и крайний термин – всеобщую власть – обратно в него самого, и возводит ее, которая вначале есть *в себе*, в *для-себя-бытие* и в единичность самосознания. Вследствие этого возникает дух этой власти: быть неограниченным монархом; – *неограниченным*, ибо язык лести возводит власть в ее возвышенную всеобщность; этот момент как порождение языка, т.е. наличного бытия, возвышенного до духа, есть некоторое очищенное равенство себе самому; – *монархом*, ибо язык лести возводит точно так же *единичность* на ее вершину; то, от чего отрешается благородное сознание с этой стороны простого духовного единства, есть чистое *в-себе* [-бытие] *его мышления*, само его "я". Единичность, которая иначе есть нечто такое, что только *мнится*, еще определеннее возводится языком в ее налично сущую чистоту благодаря тому, что он дает монарху собственное имя, ибо только в имени отличие данного лица от всех других не *мнится*, а действительно всеми про-

водится; в имени отдельная личность *считается* целиком отдельной личностью уже не только в своем сознании, но и в сознании всех. Благодаря имени, следовательно, монарх решительно от всех обособлен, выделен и уединен; в имени он – атом, который ничего не может уделить от своей сущности и который не имеет себе равного. – Это имя, таким образом, есть рефлексия в себя или *действительность*, которой *самой* присуща всеобщая власть; благодаря имени эта власть есть *монарх*. Он, "*эта*" отдельная *личность*, наоборот, знает себя, "*эту*" *личность*, как всеобщую власть, в силу того что благородные окружают трон не только в готовности нести службу для государственной власти, но и быть [ее] *украшением*, и в силу того что они всегда *говорят* сидящему на троне, что́ *есть* он.

Язык хвалы, таким образом, есть дух, который *в самой государственной власти* связывает оба крайние термина; язык рефлектирует в себя абстрактную власть и сообщает ей момент другого крайнего термина – проявляющее волю и принимающее решения *для-себя-бытие* и тем самым – обладающее самосознанием существование; или: это *единичное дествительное* самосознание благодаря этому достигает того, что оно *достоверно знает* себя как власть. Эта власть есть та точка самости, в которую благодаря отрешению от *внутренней достоверности* сливается множество точек. – Но так как этот собственный дух государственной власти состоит в том, что получает свою действительность и питание в пожертвовании действованием и мышлением со стороны благородного сознания, то эта власть есть *отчужденная* от себя *независимость*; благородное сознание, крайний термин *для-себя-бытия*, получает обратно крайний термин *действительной всеобщности* за всеобщность мышления, от которой оно отрешилось: власть государства *перешла* к благородному сознанию. Только в нем государственная власть подлинно претворяется в действие; в его *для-себя-бытии* она перестает быть *косной сущностью*, какой она выступала в качестве крайнего термина – абстрактного в-себе-бытия. – Рассматриваемая *в себе, государственная власть, рефлектированная* в себя, или то, что она стала духом, значит только, что она стала *моментом* самосознания, т.е. она есть, только будучи *снятой*. Тем самым она есть теперь сущность как такая сущность, чей дух состоит в том, чтобы быть принесенной в жертву и брошенной на произвол, т.е. она существует как *богатство*. – По отношению к богатству, в которое она по своему понятию всегда превращается, она, правда, продолжает в то же время быть некоторой действительностью, но такой действительностью, понятие которой есть именно движение, состоящее в том, что она благодаря служению и почестям, в силу которых она возникает, переходит в противоположное – в отрешение от власти. Для себя, следовательно, свойственная ей самость, которая есть ее воля, превращается благодаря устранению благородного сознания в отрешающуюся от себя всеобщность, в совершенную единичность и случайность, которая отдана в жертву всякой более властной воле; то, что остается на долю этой самости в *общепризнанной* и не подлежащей делению самостоятельности, – это пустое имя.

Если бы, таким образом, благородное сознание определило себя как такое сознание, которое находится в *равном* отношении ко всеобщей власти, то истина его, напротив, заключалась бы в том, что в своем служении оно сохраняло бы для себя свое собственное для-себя-бытие, а в подлинном отрешении от своей личности было бы действительным снятием и разрыванием всеобщей субстанции. Его дух есть отношение полного неравенства, которое состоит в том, что, с одной стороны, в своем почете оно сохраняет свою волю, а с другой стороны, в отказе от нее оно отчасти отчуждает себя от своего "внутреннего" и становится высшим неравенством себе самому, отчасти же подчиняет себе этим всеобщую субстанцию и делает ее совершенно неравной себе самой. – Из этого явствует, что тем самым исчезла его определенность, которой оно обладало в *суждении* по отношению к сознанию, называвшемуся низменным, а вследствие того исчезло и это последнее. Низменное сознание достигло своей цели, а именно всеобщую власть оно подчинило для-себя-бытию.

Обогащенное, таким образом, благодаря всеобщей власти самосознание существует как *всеобщее благодеяние*; или: последнее есть *богатство*, которое само в свою очередь есть предмет для сознания. Ибо богатство для сознания есть, правда, подчиненное всеобщее, но такое, которое этим первым снятием еще не абсолютно ушло назад в самость. – *Самость* имеет пока предметом не *себя как самость*, а *снятую всеобщую сущность*. Так как этот предмет только возник, то установлено *непосредственное* отношение к нему сознания, которое, следовательно, еще не проявило своего неравенства ему; именно благородное сознание получает во всеобщем, которое стало несущественным, свое для-себя-бытие, поэтому признает этот предмет и чувствует благодарность по отношению к благодетелю.

Богатство уже в самом себе заключает момент для-себя-бытия. Оно не есть лишенное самости "всеобщее" государственной власти, или примитивная (unbefangene) неорганическая природа духа, а есть природа, как она придерживается себя самой благодаря воле против той воли, которая хочет завладеть ею для пользования. Но так как богатство имеет только форму сущности, то это одностороннее для-себя-бытие, которое не есть *в себе*, а напротив, есть снятое "в себе", есть в своем наслаждении лишенное сущности возвращение индивида в себя самого. Богатство само, следовательно, нуждается в оживотворении; и движение его рефлексии состоит в том, что оно, будучи только для себя, превращается во *в-себе-* и *для-себя-бытие*, что оно, которое есть снятая сущность, превращается в сущность; так оно в самом себе обретает свой собственный дух. – Так как в предыдущем изложении анализировалась форма этого движения, то здесь достаточно определить содержание его.

Благородное сознание соотносится здесь, следовательно, не с предметом как сущностью вообще, а оно есть само *для-себя-бытие*, которое для него – нечто чуждое; оно *застает* свою самость как таковую,

отчужденной, как некоторую предметную устойчивую действительность, которую оно должно получить от другого устойчивого для-себя-бытия. Его предмет есть для-себя-бытие; стало быть, *его* [собственное]; но в силу того, что оно есть предмет, оно в то же время и непосредственно есть некоторая чуждая действительность, которая есть собственное для-себя-бытие, собственная воля, т.е. оно видит свою самость во власти некоторой чужой воли, от которой зависит, захочет ли она уступить ему эту самость.

Самосознание может отвлечься от всякой отдельной стороны и удерживает поэтому в некотором обязательстве, касающемся такой стороны, свою признанность и *в-себе-значимость* в качестве для себя сущей сущности. Но здесь оно со стороны своей чистой неотъемлемой *действительности* или со стороны своего "я" видит себя вне себя и принадлежащим некоторому "другому", видит свою *личность* как таковую зависящей от случайной личности другого, от случайности мгновения, произвола или иной раз от незначительнейшего обстоятельства. – В правовом состоянии то, что находится во власти предметной сущности, предстает как *случайное содержание*, от которого можно абстрагироваться, и эта власть не касается самости как таковой, а напротив, эта последняя признана. Но здесь самосознание видит, что достоверность его как таковая есть то, что в наибольшей мере лишено сущности, что чистая личность есть абсолютная безличность. Дух его благодарности есть поэтому чувство и этой глубочайшей отверженности и глубочайшего возмущения. Так как само чистое "я" созерцает себя вне себя и разорванным, то в этой разорванности в то же время распалось и погибло все, что обладает непрерывностью и всеобщностью, что носит имя закона, добра и права; все равное растворено, ибо налицо имеется *чистейшее неравенство*, абсолютная несущественность абсолютно существенного, вне-себя-бытие для-себя-бытия; само чистое "я" абсолютно разложено.

Если, таким образом, это сознание и получает обратно от богатства предметность для-себя-бытия и снимает ее, то все же оно не только не завершено по своему понятию, подобно прежней рефлексии, но и для самого себя не удовлетворено; так как самость получает себя как нечто предметное, то рефлексия установила непосредственное противоречие в самом чистом "я". Но в качестве самости это сознание в то же время непосредственно стоит выше этого противоречия, есть абсолютная эластичность, которая в свою очередь снимает эту снятость самости, отвергает эту отверженность, в которой для него его для-себя-бытие открывается как нечто чуждое и, возмущаясь против этого получения себя самого, в самом *получении* есть *для себя*.

[(β) *Язык разорванности.*] – Так как, следовательно, отношение этого сознания связано с этой абсолютной разорванностью, то в его духе отпадает различие, состоящее в том, что оно определено как благородное по отношению к *низменному*, и оба суть одно и то же. – Дух благодетельствующего богатства можно, далее, отличать от духа сознания,

получающего благодеяние, и его следует рассмотреть особо. – Он был лишенным сущности для-себя-бытием, пожертвованной сущностью. Но благодаря тому, что он [чем-то] делится, он становится *в-себе*[-бытием]; так как он выполнил свое назначение – пожертвовать собою, то он снимает единичность, состоящую в потреблении только для себя, и в качестве снятой единичности он есть *всеобщность* или сущность. – То, чем он делится, то, что́ он дает другим, есть *для-себя-бытие*. Но он отдает себя не как лишенная самости натура, не как примитивно жертвующее собою условие жизни, а как обладающая самосознанием сущность, придерживающая себя для себя; он не есть неорганическая мощь стихии, которую воспринимающее сознание знает как преходящую в себе, а есть власть над самостью, знающая себя как *независимую* и *произвольную*, и в то же время знающая, что то, что́ она расточает, есть самость некоторого другого. – Богатство, следовательно, разделяет со своим клиентом отверженность, но на место возмущения вступает заносчивость. Ибо богатство, как и клиент, знает *для-себя-бытие* с одной стороны как некоторую случайную *вещь*; но оно само есть эта случайность, насильственной власти которой подчиняется личность. В этой заносчивости, которая мнит, что при помощи пиршеств она получила само чужое "я" и тем приобрела себе покорность его сокровеннейшей сущности, богатство не видит внутреннего возмущения "другого"; оно не замечает, что все оковы сброшены, не видит той чистой разорванности, для которой (так как для нее *равенство* для-себя-бытия *себе самому* попросту стало неравным) разорвано все равное, всякое устойчивое существование и которая поэтому более всего подвергает разрыванию мнение и взгляды благодетеля. Богатство стоит прямо перед этой глубочайшей пропастью, перед этой бездонной глубиной, в которой исчезла всякая опора и субстанция; и в этой глубине оно видит только некоторую тривиальную вещь, игру своего каприза, случайность своего произвола; его дух есть полностью лишенное сущности мнение о том, что оно есть покинутая духом поверхность.

Подобно тому как самосознание имело свой язык в отношении государственной власти, или подобно тому как дух выступал между двумя крайними терминами в качестве действительного среднего термина, так и у самосознания есть язык и в отношении богатства, но еще в большей мере имеет свой язык его возмущение. Язык, который сообщает богатству сознание его существенности и вследствие этого завладевает им, есть равным образом язык лести, но лести неблагородной, ибо то, что́ провозглашается им как сущность, язык знает как сущность, отданную в жертву, а не сущую *в себе*. Но язык лести, как уже упоминалось, есть дух еще односторонний. Ибо хотя его моменты суть облагороженная образованием в служении до чистого существования *самость* и *в-себе-бытие* власти, тем не менее чистого понятия, в котором простая *самость* и в-себе[-бытие] – чистое "я" и чистая сущность или мышление – суть одно и то же, этого единства обеих сторон, между которыми имеет место взаимодействие, нет в сознании этого языка; предмет для это-

го сознания есть еще *в-себе*[-бытие] и противоположность самости; или: *предмет* для него не есть в то же время его собственная самость как таковая. – Но язык разорванности есть совершенный язык и истинный существующий дух этого мира образованности в целом. Это самосознание, которому свойственно возмущение, отвергающее его отверженность, есть непосредственно абсолютное равенство себе самому в абсолютной разорванности, чистое опосредствование чистого самосознания самим собою. Оно есть равенство тождественного суждения, в котором одна и та же личность есть и субъект и предикат. Но это тождественное суждение есть в то же время бесконечное суждение; ибо эта личность абсолютно раздвоена, и субъект и предикат – просто некоторые *равнодушные сущие*, которые друг друга нимало не касаются, лишены необходимого единства до того даже, что каждое есть власть собственной личности. Для-себя-бытие имеет предметом *свое для-себя-бытие* как некоторое просто "иное" и в то же время столь же непосредственно – как *себя само*, – себя как некоторое "иное", не в том смысле, будто у этого последнего имеется иное содержание, – нет, содержание есть та же самость в форме абсолютного противоположения и совершенно собственного равнодушного наличного бытия. – Таким образом, здесь имеется налицо дух этого реального мира образованности, *сознающий* в своей истине себя, а также и свое *понятие*.

Он есть это абсолютное и всеобщее извращение и отчуждение действительности и мысли, *чистая образованность*. В этом мире на опыте узнается, что ни *действительные сущности* власти и богатства, ни их определенные *понятия* – хорошее и дурное, или сознание хорошего и дурного, сознание благородное и низменное – не обладают истиной, а все эти моменты скорее извращаются друг в друге, и каждый есть противоположность самого себя. Всеобщая власть, которая есть *субстанция*, достигнув собственной духовности благодаря принципу индивидуальности, получает собственную самость лишь в виде ее имени и, будучи *действительной* властью, есть, напротив, безвластная сущность, которая жертвует самой собою. – Но эта отданная в жертву, лишенная самости сущность, или самость, ставшая вещью, есть, напротив, возвращение сущности в себя самое; это есть *для-себя-сущее для-себя-бытие*, существование духа. – Мысли об этих сущностях, о *хорошем и дурном*, точно так же превращаются в этом движении: то, что определено как хорошее, есть дурное; то, что определено как дурное, есть хорошее. Сознание каждого из этих моментов, расцениваемое как сознание благородное и низменное, в своей истине точно так же составляет скорее обратное тому, чем должны быть эти определения, – благородное сознание в такой же мере низменно и отверженно, в какой отверженность превращается в благородство самой развитой свободы самосознания. – Точно так же, с формальной точки зрения, всё *с внешней стороны* есть обратное тому, что́ оно есть для *себя*; и в свою очередь то, что́ оно есть для *себя*, оно есть не поистине, а есть нечто иное, чем то, чем оно хочет быть: для-себя-бытие есть, напротив, потеря себя самого, и отчуждение

себя есть, напротив, самосохранение. – Налицо, следовательно, тот факт, что все моменты оказывают всеобщую справедливость друг по отношению к другу, каждый в себе самом в такой же мере отчуждает себя, в какой вносит себя в противоположное себе и таким образом извращает его. – Истинный же дух есть именно это единство абсолютно отделенных друг от друга [моментов], и при этом он достигает существования в качестве среднего термина этих лишенных самости крайних терминов именно благодаря их *свободной действительности*. Его наличное бытие суть общие разговоры и разрывающие *суждения*, для коих все те указанные моменты, которые должны считаться сущностями и действительными членами целого, растворяются; такие речи и суждения равным образом составляют эту растворяющуюся игру с самими собой. Эти суждения и разговоры поэтому суть истинное и неодолимое, пока они преодолевают все; они – то, что *единственно подлинно* важно в этом реальном мире. Каждая часть этого мира достигает тут того, что ее дух (sein Geist) высказывается, или того, что о ней остроумно (mit Geist), говорится и высказывается, что́ есть она. – Честное сознание считает каждый момент постоянной существенностью, и оно есть необразованное безмыслие, когда не знает, что именно так оно приходит к извращению. Но разорванное сознание есть сознание извращения, и притом абсолютного извращения; понятие есть то, что господствует в этом сознании, и связывает мысли, в отношении честности далеко отстоящие друг от друга, и поэтому язык его остроумен (geistreich).

[(γ) *Тщеславие образованности.*] – Содержание речей духа о себе самом и по поводу себя есть, таким образом, извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина. Эти речи – сумасшествие музыканта, "который свалил в кучу и перемешал тридцать всевозможных арий, итальянских, французских, трагических, комических, – то вдруг низким басом спускался в самую преисподнюю, то потом, надрывая глотку и фальцетом раздирая выси небес, он был то яростен, то смиренен, то властен, то насмешлив". – Спокойному сознанию, которое честно перекладывает мелодию добра и истины на одинаковые тона, т.е. на одну ноту, эти речи представляются "бредом мудрости и безумия, смесью в такой же мере ловкости, как и низости, столь же правильных, как и ложных идей, такой же полной извращенности ощущения, столь же совершенной мерзости, как и безусловной откровенности и правды. Нельзя отказать себе в том, чтобы войти в эти тона и проследить снизу доверху всю шкалу чувств – от глубочайшего презрения и отвержения до высочайшего изумления и умиления; в них переплавится некоторая комическая черта, которая лишает их свойственной им природы"[142], в самой своей откровенности они найдут некоторую примиряющую, всемогущую в своей потрясающей глубине черту, которая сообщает дух себе самой.

Если мы сопоставим речи этого отдающего себе отчет хаоса с речами названного *простого сознания* истины и добра, то последние ока-

жутся только односложными по сравнению с откровенным и сознательным красноречием духа образованности; ибо такое сознание не может сказать этому духу ничего, чего он сам не знал бы и не говорил. Если же оно и выходит за пределы своей односложности, то оно говорит то же, что́ провозглашает дух, но при этом еще совершает ту глупость, что воображает, будто говорит что-то новое и иное. Даже выговариваемые им слова "*мерзко*", "*низко*" уже есть эта глупость, ибо дух говорит их о самом себе. Если этот дух в своих речах искажает все, что однотонно, потому что это равное себе есть только абстракция, а в своей действительности он есть извращение в себе самом, и если, напротив, неизвращенное сознание берет под защиту добро и благородство, т.е. то, что сохраняет равенство в своем внешнем проявлении, – берет под защиту единственным здесь возможным способом, так чтобы добро не потеряло своей ценности именно от того, что оно *связано* с дурным или *смешано* с ним, ибо это его условие и *необходимость*, в этом состоит *мудрость* природы[143], если это так, то это сознание, воображая, что оно противоречит, тем самым лишь резюмировало содержание речей духа тривиальным способом, который, делая *противное* благородному и хорошему *условием* и *необходимостью* благородного и хорошего, безмысленно воображает, будто говорит что-то иное, чем то, что названное благородным и хорошим в сущности своей есть обратное себе самому, точно так же как дурное, наоборот, есть превосходное[144].

Если простое сознание заменяет эту пошлую *мысль действительностью* превосходного, представив его на *примере* вымышленного случая или же истинного *происшествия* и так показывая, что это – не пустое наименование, а *имеется налицо*, – то *всеобщая* действительность извращенного действования противостоит всему реальному миру, в котором приведенный пример составляет, следовательно, лишь нечто совершенно обособленное, некоторую espèce; и изобразить наличное бытие хорошего и благородного как отдельное происшествие, будет ли оно вымышленным или истинным, – это самое горькое, что о нем можно сказать. – Если простое сознание, наконец, потребует уничтожения всего этого мира извращения, оно не может потребовать от *индивида*, чтобы он удалился из этого мира, ибо и Диоген в бочке обусловлен им, и такое требование, предъявленное к отдельному лицу, есть как раз то, что считается дурным, т.е. чтобы отдельное лицо заботилось *о себе* как о *единичном*. Обращенное же ко всеобщей *индивидуальности*, это требование удаления из этого мира извращения не может означать, что разум должен отказаться от духовного образованного сознания, которого он достиг, что он должен разросшееся богатство своих моментов погрузить обратно в простоту естественного чувства и снова впасть в дикость и в близость к животному сознанию, хотя бы эта природа называлась невинностью[145]; требование такого прекращения может быть обращено только к самому духу образованности, дабы он не вернулся к себе из своего хаоса как *дух* и достиг еще более высокого сознания.

Но на деле дух уже в себе осуществил это. Разорванность сознания, сознающая и выражающая самое себя, есть язвительная насмешка над наличным бытием, точно так же как над хаосом целого и над самим собой; это есть в то же время еще улавливающее себя затихание всего этого хаоса. – Это себя самое улавливающая суетность всей действительности и всякого определенного понятия есть двойная рефлексия реального мира в себя самого; во-первых, – в *этой самости* сознания как "этой", во-вторых, – в чистой всеобщности его или в мышлении. Со стороны первой пришедшей к себе дух направил взор в мир действительности и имеет еще этот мир своей целью и непосредственным содержанием; со стороны же второй его взор отчасти обращен только на себя и негативно к миру, отчасти – от него к небу, и его предмет есть потустороннее этого мира.

Со стороны возвращения в самость *суетность* всех вещей есть *собственная суетность* этой самости, т.е. она суетна. Она есть для-себя-сущая самость, которая умеет не только все критиковать и поносить, но и остроумно рассказать об устойчивых сущностях действительности, так же как и об устойчивых определениях, устанавливаемых суждением, – в их *противоречии*, а это противоречие и есть их истина. – Если рассматривать самость со стороны формы, то она знает, что все отчуждено от себя самого, что *для-себя-бытие* отделено от *в-себе-бытия*, что то, что́ мнится, и цель отделены от истины, *бытие для другого*, в свою очередь, – от обоих, а служащее предлогом – от настоящего мнения и истинного дела и намерения. – Она, таким образом, умеет правильно выразить каждый момент в отношении к другому, выразить вообще извращение всех моментов; она знает лучше, что́ каждый из них есть то, что он есть, как бы он ни определялся. Так как субстанциальное ей известно со стороны *несогласованности* и *раздора*, который она согласует внутри себя, но не известно со стороны этого согласования, то она умеет очень хорошо *критиковать* это субстанциальное, но потеряла способность *постигать* его. – Эта суетность нуждается в суетности всех вещей, чтобы, исходя из них, сообщить себе сознание самости; она поэтому порождает самое эту суетность и есть та душа, которая ее питает. Власть и богатство – высшие цели усилий этой самости, она знает, что путем отказа от себя и пожертвования собою она образовывает себя до всеобщего, завладевает им и, обладая им, получает общезначимость; власть и богатство суть действительные признанные силы. Но сама эта ее значимость суетна, и именно тогда, когда она завладевает ими, она знает, что они – не самодовлеющие сущности, а, напротив, она чувствует себя властью над ними и знает их как суетность. То обстоятельство, что она, таким образом, в самом своем обладании ими свободна от них, она выражает остроумным языком, который поэтому для нее – высший интерес и истина целого; в языке "эта" самость как чистая самость, не относящаяся ни к действительным, ни к мысленным определениям, становится для себя духовным, подлинно общезначимым. Она *есть* себя самое разрывающая природа всех отношений и со-

знательное разрывание их; но лишь как возмущенное самосознание она знает о своей собственной разорванности, и в этом знании ее она непосредственно возвысилась над ней. В указанной суетности всякое содержание становится некоторой негативностью, которая уже не может быть постигнута положительно; положительный предмет есть только *само чистое "я"*, и разорванное сознание есть *в себе* это чистое равенство с собой возвратившегося к себе самопознания.

в. Вера и чистое здравомыслие

[1. М ы с л ь о в е р е.] – Дух отчуждения от себя самого имеет свое наличное бытие в мире образованности; но так как это целое отчуждалось от себя самого, то по ту сторону этого мира находится недействительный мир *чистого сознания* или *мышления*. Его содержание есть чисто мысленное, мышление есть его абсолютная стихия. Но в то время как мышление есть прежде всего *стихия* этого мира, у сознания только *есть* эти мысли, но оно еще не мыслит их или не знает, что это – мысли; они существуют для него в форме *представления*. Ибо мышление выходит из действительности в чистое сознание, но вообще оно само – еще в сфере и в определенности действительности. Разорванное сознание есть в *себе* лишь *равенство* чистого сознания с *самим собой* для нас, а не для себя самого. Оно, следовательно, есть лишь *непосредственное*, внутри себя еще не завершенное возвышение и содержит еще внутри себя противоположный себе принцип, которым оно обусловлено и которым оно не овладело через опосредствованное движение. Поэтому сущность его мысли имеет для него значение не как *сущность* лишь в форме абстрактного "в-себе", а в форме чего-то обычно *действительного*, т.е. такой действительности, которая только поднялась в другую стихию, не потеряв в ней определенности действительности, которая [еще] не мыслится. – Существенно отличать его от того "*в себе*", которое составляет сущность *стоического* сознания; для последнего имела значение только *форма мысли* как таковой, мысли, у которой при этом есть какое-нибудь ей чуждое, заимствованное из действительности содержание; для сознания же, о котором здесь идет речь, значение имеет не *форма мысли*. Точно так же [нужно отличать] его от *в-себе*[-бытия] добродетельного сознания, для которого, правда, сущность находится в соотношении с действительностью и есть сущность самой действительности, но только сущность еще не действительная; для рассматриваемого же здесь сознания имеет значение быть действительной сущностью, хотя бы и по ту сторону действительности. Точно так же не имеют определения действительности в себе "справедливое" и "хорошее" законопредписывающего разума и "всеобщее" сознания, проверяющего законы. – Если, таким образом, внутри самого мира образованности чистое мышление оказывалось стороной отчуждения, а именно критерием абстрактного хорошего и плохого в суждении, то после того как оно проникло движением целого, оно обогатилось моментом дей-

ствительности и благодаря этому – моментом содержания. Но эта действительность сущности есть в то же время лишь действительность *чистого*, а не *действительного* сознания; хотя она поднялась в стихию мышления, но это сознание еще не считает ее мыслью, а напротив, она для него – по ту сторону его собственной действительности, ибо действительность сущности есть бегство из этой действительности.

В том виде, в каком *религия* (ибо ясно, что речь идет о ней) выступает здесь в качестве веры мира образованности, она еще не выступает так, как она есть *в себе* и *для себя*. – Она уже выступала перед нами в других определенностях, а именно как *несчастное сознание*, как форма лишенного субстанции движения самого сознания. – И в нравственной субстанции она выступала как вера в подземный мир, но сознание отошедшего духа есть собственно *не вера*, не сущность, утвержденная в стихии чистого сознания по ту сторону действительного, а сам этот дух здесь непосредственно имеется налицо; его стихия – семья. – Здесь же религия, с одной стороны, произошла из *субстанции* и есть чистое сознание ее; с другой стороны, это чистое сознание отчуждено от своего действительного сознания, а *сущность* – от своего *наличного бытия*. Она, таким образом, хотя и не есть уже лишенное субстанции движение, но сохраняет еще определенность противоположности по отношению к действительности как "этой" действительности вообще и по отношению к действительности самосознания в частности; она поэтому есть по существу только некоторая *вера*.

Это *чистое сознание* абсолютной сущности есть *отчужденное* сознание. Посмотрим ближе, как определяется то, по отношению к чему оно есть "иное", и рассмотрим его только в связи с последним. А именно, прежде всего этому чистому сознанию противостоит, по-видимому, только мир действительности; но так как оно есть бегство из этого мира и тем самым *определенность противоположности*, то эта определенность присуща ему самому; поэтому чистое сознание в самом себе по существу отчуждено, и вера составляет только одну сторону этого сознания. Вместе с тем для нас возникла уже другая сторона. Так, чистое сознание есть рефлексия из мира образованности именно в том смысле, что субстанция его, точно так же как и массы, на которые она расчленяется, оказались тем, что́ они суть в себе, – *духовными* существенностями, абсолютно беспокойными движениями или определениями, непосредственно снимающими себя в своей противоположности. Их сущность, простое сознание, есть, следовательно, простота *абсолютного различия*, которое непосредственно не есть различие. Это сознание, следовательно, есть чистое *для-себя-бытие*, не как для-себя-бытие "*этого*" *единичного*, а внутри себя *всеобщая* самость как беспокойное движение, которое захватывает и проникает в *спокойную сущность* дела.

Внутри его, следовательно, имеется достоверность, которая непосредственно знает самое себя как истину, чистое мышление как *абсолютное понятие* во всей мощи своей *негативности*, которая уничтожает всякую предметную сущность, долженствующую противостоять

сознанию, и делает ее бытием сознания. – Это чистое сознание в то же время и в такой же мере *просто*, потому что именно его различие не есть различие. Но в качестве этой формы простой рефлексии в себя оно есть стихия веры, в которой дух обладает определенностью *положительной всеобщности, в-себе-бытия* по отношению к указанному для-себя-бытию самосознания. – Оттесненный обратно в себя из лишенного сущности, только растворяющегося мира дух, с точки зрения истины, в нераздельном единстве есть в такой же мере *абсолютное движение* и *негативность* своего явления, как и *удовлетворенная* внутри себя сущность и положительный *покой* этого мира. Но подпадая вообще под определенность *отчуждения*, оба эти момента расходятся как некое двойное сознание. Первый момент есть *чистое здравомыслие* как сосредоточивающийся в *само*сознании духовный *процесс*, которому противостоит сознание положительного, форма предметности или представления и который обращен против этого сознания; но собственный предмет здравомыслия есть только *чистое "я"*. – Простое сознание положительного или сознание покоящегося равенства себе самому, напротив, имеет предметом внутреннюю *сущность* как сущность. – Самому чистому здравомыслию прежде всего не присуще никакое содержание, потому что оно есть негативное для-себя-бытие; напротив того, вере свойственно содержание, но без здравого смысла. Если чистое здравомыслие не покидает самосознания, то вера имеет свое содержание, правда, точно так же как в стихии чистого самосознания, но в *мышлении*, а не в *понятиях*, в *чистом сознании, а не в чистом самосознании*. Вера тем самым, правда, есть чистое сознание *сущности*, т.е. *простого "внутреннего"*, и есть, стало быть, мышление – главный момент в природе веры, который обыкновенно упускают из виду. *Непосредственность*, с которой сущность содержится в вере, заключается в том, что ее предмет есть *сущность*, т.е. *чистая мысль*. Но эта *непосредственность*, поскольку *мышление* входит в *сознание*, или чистое сознание – в самосознание, приобретает значение некоторого предметного *бытия*, которое находится по ту сторону сознания самости. Благодаря этому значению, которое непосредственность и простота *чистого мышления* приобретают в *сознании*, происходит то, что *сущность* веры опускается из мышления *в представление* и превращается в сверхчувственный мир, который по существу есть некоторое *"иное"* самосознания. – В чистом здравомыслии, напротив того, переход чистого мышления в сознание имеет противоположное определение; предметность имеет значение некоторого лишь негативного содержания, себя снимающего и возвращающегося в самость, т.е. только самость есть для себя, собственно говоря, предмет, или: предмет обладает истиной лишь постольку поскольку он имеет форму самости.

[2. П р е д м е т в е р ы.] – Подобно тому, как вера и чистое здравомыслие вместе принадлежат стихии чистого сознания, так же они вместе суть возвращение из действительного мира образованности. Они предстают поэтому с трех сторон. Во-первых, каждое из них есть *в себе*

и *для себя* вне всякого отношения; во-вторых, каждое соотносится с *действительным* миром, противоположным чистому сознанию; в-третьих, каждое соотносится с другим внутри чистого сознания.

Сторона *в-себе- и для-себя-бытия* в *верующем* сознании есть его абсолютный предмет, содержание и определение которого ясны. Ибо согласно понятию веры он есть не что иное, как реальный мир, возведенный во всеобщность чистого сознания. Расчленение реального мира составляет поэтому также организацию этой всеобщности; только части в ней в своем одушевлении не отчуждены друг от друга, а суть в себе и для себя сущие сущности, духи, в себя возвратившиеся и остающиеся у себя самих. – Поэтому движение их перехода только для нас есть отчуждение определенности, в котором они находятся в своем различии, и только для нас они составляют некоторый *необходимый* ряд; для веры же их различие есть покоящееся разнообразие, а их движение есть [историческое] *событие*.

Если коротко назвать их со стороны внешнего определения их формы, то подобно тому как в мире образованности государственная власть или "хорошее" были первым, так и здесь первое есть *абсолютная сущность*, в себе и для себя сущий дух, поскольку он есть простая, вечная *субстанция*. Но в реализации своего понятия, состоящей в том, чтобы быть духом, она переходит в *бытие для "другого"*, ее равенство себе самой превращается в *действительную жертвующую* собою абсолютную сущность; она становится *самостью*, однако самостью преходящей. Поэтому третье есть возвращение этой отчужденной самости и униженной субстанции в ее первую простоту; лишь таким образом она представлена как дух.

Эти различенные сущности, возвращенные мышлением обратно в себя из переменчивости действительного мира, суть неизменные вечные духи, бытие которых состоит в том, что они мыслят составляемое ими единство. Отодвинутые таким образом от самосознания, эти сущности все же проникают в него; если бы сущность неподвижно была в форме первой простой субстанции, она оставалась бы чужда самосознанию. Но отрешению этой субстанции, а затем ее духу присущ момент действительности, и благодаря этому последний становится причастен верующему самосознанию, или: верующее сознание принадлежит реальному миру.

Со стороны этого второго отношения верующее сознание отчасти само имеет свою действительность в реальном мире образованности и составляет его дух и его наличное бытие, которое было рассмотрено; отчасти же это сознание противостоит этой своей действительности как суетному и есть движение, направленное на то, чтобы снять ее. Это движение состоит не в том, чтобы верующее сознание остроумно сознавало извращения этой действительности; ведь оно есть простое сознание, которое причисляет остроумное (das Geistreiche) к суетному, потому что последнее все еще имеет своей целью реальный мир. Спокойному царству (dem ruhigen Reiche) его мышления противостоит действительность

как некоторое лишенное духа (geistloses) наличное бытие, которое поэтому должно быть преодолено внешним образом. Это послушание в служении и в восхвалении порождает путем снятия чувственного сознания и действования сознание единства с сущей в себе и для себя сущностью, однако не в качестве созерцаемого действительного единства, а это служение ест лишь беспрерывное порождение, которое в наличествовании достигает своей цели не полностью. Община, правда, достигает этого, ибо она есть всеобщее самосознание; но для единичного самосознания царство чистого мышления необходимо остается по ту сторону его действительности, или: так как оно благодаря отрешению вечной сущности вошло в действительность, последняя есть не постигнутая в понятии чувственная действительность; но чувственная действительность остается равнодушной к другой действительности, и потустороннее получило сверх того лишь определение отдаленности в пространстве и времени. – Но понятие, для себя самой наличная действительность духа, остается в верующем сознании тем "*внутренним*", которое есть и делает все, но само не обнаруживается.

[3. Разумность чистого здравомыслия.] – Но в *чистом здравомыслии* понятие есть то, что единственно действительно; и эта третья сторона веры: быть предметом для чистого здравомыслия, есть в собственном смысле то отношение, в котором здесь выступает вера. – Само чистое здравомыслие следует рассмотреть точно так же, во-первых, в себе и для себя, во-вторых, в отношении к действительному миру, поскольку оно положительно, а именно как суетное сознание еще имеется налицо, и, в-третьих, в указанном отношении к вере.

Что такое чистое здравомыслие в себе и для себя, мы видели; подобно тому как вера есть покоящееся чистое *сознание* духа как сущности, здравомыслие есть *самосознание* его; оно знает поэтому сущность не как *сущность*, а как абсолютную *самость*. Оно, следовательно, направлено к тому, чтобы снять всякую "иную" для самосознания самостоятельность, будет ли это самостоятельность того, что действительно, или того, что *в себе* суще, и к тому, чтобы возвести ее в *понятие*. Оно есть не только достоверность обладающего самосознанием разума относительно того, что он есть вся истина, но оно *знает*, что это так.

Но в том виде, в каком выступает его понятие, последнее еще не *реализовано*. Его сознание поэтому выступает еще как нечто *случайное, единичное*, и то, что́ для него есть сущность, предстает, как цель, которую оно должно претворить в действительность. У него есть лишь *умысел* (Absicht) – *чистое здравомыслие* (Einsicht) *в общем* виде, т.е. все, что действительно, возвести в понятие, и притом в некоторое понятие во всех самосознаниях. Этот умысел *чист*, ибо он имеет содержанием чистое здравомыслие; и это здравомыслие столь же *чисто*, ибо его содержание есть лишь абсолютное понятие, которое не имеет противоположности в предмете и которое в самом себе не ограничено. В неограниченном понятии непосредственно содержатся обе стороны: что все предметное имеет только значение *для-себя-бытия*, самосознания, и

что это последнее имеет значение некоторого *всеобщего*, что чистое здравомыслие становится достоянием всех самосознаний. Эта вторая сторона намерения постольку есть результат образованности, поскольку в ней пропали как различия предметного духа, т.е. части и определения его мира, выраженные в суждении, так и те различия, которые проявляются в качестве первоначально определенных натур. – Гений, талант, особые способности вообще принадлежат миру действительности, поскольку у этого мира есть еще одна сторона – быть духовным животным царством, которое во взаимно применяемом насилии и в хаосе борется за существа реального мира и обманывается. Различия, правда, имеют в нем место не как честные espèces; индивидуальность не довольствуется недействительным *делом* и не имеет *особого* содержания и собственных целей. Она считается лишь чем-то общезначимым, а именно образованным; и различие сводится к меньшей или большей энергии – к различию *величин*, т.е. к различию несущественному. Но эта последняя разница пропала в том, что различие в совершенной разорванности сознания обратилось в абсолютно качественное различие. То, что́ здесь для "я" есть "иное", есть лишь само "я". В этом бесконечном суждении уничтожена вся односторонность и самобытность первоначального для-себя-бытия; самость знает, что в качестве чистой самости она имеет своим предметом себя; и это абсолютное равенство обеих сторон есть стихия чистого здравомыслия. – Последнее есть поэтому простая внутри себя не различенная *сущность* и точно так же всеобщее *творение* и всеобщее обладание. В этой *простой* духовной субстанции самосознание точно так же во всяком предмете сообщает себе и сохраняет сознание "*этой*" своей *единичности* или *действования*, как и обратно, *индивидуальность* сознания здесь *равна себе самой* и всеобща. – Это чистое здравомыслие, стало быть, есть дух, который взывает ко *всякому* сознанию: будьте *для себя самих* тем, что вы все есть *в себе самих*, – будьте *разумными*.

II. ПРОСВЕЩЕНИЕ

Специфический предмет, на который чистое здравомыслие направляет силу понятия, есть вера как форма чистого сознания, противостоящая здравомыслию в той же стихии. Но чистое здравомыслие находится также в соотношении с действительным миром, ибо оно, как и вера, есть возвращение из действительного мира в чистое сознание. Посмотрим прежде всего, какова его деятельность по отношению к нечистым намерениям (Absichten) и превратным взглядам (Einsichten) этого мира.

Выше уже упоминалось о покоящемся сознании, которое противостоит этому круговороту, внутри себя растворяющемуся и возрождающемуся; оно составляет сторону чистого здравомыслия и намерения. Но в это спокойное сознание не входит, как мы видели, *особенный* взгляд на мир образованности; этот мир, напротив, сам обладает мучительней-

шим чувством и истиннейшим здравым взглядом на себя самого – чувством того, что он есть разложение всего укоренившегося, словно он колесован во всех моментах своего наличного бытия и все кости у него раздроблены; точно так же он есть язык этого чувства и критикующая остроумная речь во всех сторонах своего состояния. Чистое здравомыслие не может поэтому проявить здесь собственной деятельности и иметь собственное содержание и, следовательно, может вести себя только как формальное *верное постигание* этого собственного остроумного взгляда на мир и его язык. Так как этот язык рассеян и критика есть вздорная минутная болтовня, тотчас же забываемая, а целое существует только для некоторого третьего сознания, то последнее может различаться как *чистое* здравомыслие только благодаря тому, что оно собирает вместе указанные рассеивающиеся черты в некоторую общую картину и делает их затем взглядом всех.

Этим простым средством здравомыслие приведет к прекращению хаоса этого мира. Ибо оказалось, что не массы, определенные понятия и индивидуальности составляют сущность этой действительности, а что она имеет свою субстанцию и опору единственно в духе, который существует в качестве суждений и дискуссий, и что только заинтересованность в том чтобы иметь содержание для этого резонерства и болтовни, сохраняет целое и массы его расчленения. В этом языке здравомыслия его самосознание еще есть для себя некоторое *для-себя-сущее, "это" единичное*; но суетность содержания есть вместе с тем суетность самости, имеющей об этом содержании суетное знание. Так как спокойно постигающее сознание из всей этой остроумной болтовни суетности собирает вместе наиболее меткие и вскрывающие суть дела формулировки, то вместе с прочей суетностью наличного бытия пропадает душа, еще поддерживающая это целое, – тщеславие остроумной критики. Это собрание [указанных формулировок] показывает большинству более проницательную, или всем – по меньшей мере более разнообразную остроту ума, чем их собственная, а также претензию на всеобъемлющее знание и способность критиковать вообще как нечто всеобщее, а теперь и общеизвестное; тем самым теряется единственный интерес, который еще имелся, и единичное разумение растворяется во всеобщее здравомыслие.

Но над суетным знанием еще прочно высится знание о сущности, и чистое здравомыслие проявляется в подлинной деятельности лишь постольку, поскольку оно выступает против веры.

а. Борьба просвещения с суеверием

[1. Негативное отношение здравомыслия к вере.] – Разные виды негативного отношения сознания, с одной стороны, скептицизма, с другой стороны, теоретического и практического идеализма, суть подчиненные формы по отношению к форме *чистого здравомыслия* и его распространения, [т.е.] *просвещения*; ибо последнее родилось из субстанции, знает чистую *самость* сознания как абсо-

лютную и равняется с чистым сознанием абсолютной сущности всей действительности. – Так как вера и здравомыслие суть одно и то же чистое сознание, но по форме противоположны – для веры сущность есть в виде *мысли*, а не в виде *понятия*, и потому – нечто просто противоположное *само*сознанию, для чистого же здравомыслия сущность есть *самость*, – то друг для друга одно есть просто негативное другого. – В том виде, в каком оба выступают в отношении друг друга, на долю веры приходится все *содержание*, ибо в ее спокойной стихии мышления каждый момент приобретает *устойчивость*; чистое же здравомыслие сначала не имеет содержания и, напротив, есть чистое исчезание его; но в силу негативного движения в противоположность тому, что негативно ему, оно реализуется и сообщает себе некоторое содержание.

[(α) *Распространение чистого здравомыслия.*] – Оно знает веру как то, что ему – разуму и истине – противоположно. Так же, как вера для него в общем есть сплетение суеверий, предрассудков и заблуждений, так сознание этого содержания для него организуется далее в царство заблуждения, в котором непосредственно, наивно и без рефлексии в себя само содержатся ложные взгляды сразу в виде *общей массы* сознания; но и они заключают в себе момент рефлексии в себя, или самосознания, отдельно от наивности, в виде остающегося для себя на заднем плане здравомыслия и злого умысла, которым одурачивается этот момент. Указанная масса есть жертва обмана со стороны *духовенства*, которое осуществляет свое завистливое тщеславие – быть единственным обладателем здравых взглядов, равно как и всякое другое своекорыстие, и в то же время вступает в заговор с *деспотизмом*, который в качестве синтетического лишенного понятия единства реального и этого идеального царства – случай редкостной непоследовательности – возвышается над дурным здравомыслием толпы и дурным умыслом духовенства, соединяет в себе то и другое, и из глупости народа и из того, что он сбит с толку обманывающим духовенством, презирая обе стороны, извлекает выгоду спокойного господства и удовлетворения своих желаний и произвола, но в то же время представляет собой ту же тупость здравомыслия – то же суеверие и заблуждение[146].

По отношению к этим трем сторонам врага просвещение ведет себя по-разному; так как его сущность есть чистое здравомыслие, в себе и для себя "*всеобщее*", то его истинное отношение с другим крайним термином есть отношение, в котором оно стремится к *общему* и *одинаковому* в обоих. Сторона *единичности*, изолирующей себя из всеобщего наивного сознания, составляет то противоположное здравомыслию, чего оно непосредственно касаться не может. Воля обманывающего духовенства и угнетающего деспота не есть поэтому непосредственно предмет их действования, а таковым служит лишенное воли здравомыслие, не разъединяющееся вплоть до для-себя-бытия, – *понятие* разумного самосознания, имеющее в массе свое наличное бытие, но в ней еще не наличествующее в качестве понятия. Но так как чистое здравомыслие избавляет это честное здравомыслие и его наивную сущность от

предрассудков и заблуждений, то оно вырывает из рук дурного умысла реальность и власть его обмана, чье царство имеет свою *почву* и материал в недошедшем до понятия сознании общей массы и чье *для-себя-бытие* имеет свою *субстанцию* в *простом* сознании вообще.

Отношение чистого здравомыслия к наивному сознанию абсолютной сущности имеет, далее, два аспекта: с одной стороны, чистое здравомыслие в себе тождественно этому сознанию, с другой стороны, это сознание в простой стихии своей мысли предоставляет свободу абсолютной сущности, равно как и ее частям, позволяет им сообщить себе устойчивое существование и признает их лишь в качестве своего "*в себе*", а потому – предметно, свое же *для-себя-бытие* в этом "в себе" оно отрицает. – Поскольку, согласно первому аспекту, эта вера *в себе* есть для чистого здравомыслия чистое *самосознание* и должно лишь *для себя* стать таковым, постольку чистое здравомыслие имеет в этом понятии самосознания стихию, в которой оно реализует себя вместо ложного взгляда.

Со стороны того, что оба по существу суть одно и то же и что отношение чистого здравомыслия имеет место благодаря той же и в той же стихии, его сообщение есть *непосредственное* сообщение и его давание и получение есть беспрепятственный переход одного в другое. Какой бы, далее, клин не вбивался в сознание, оно *в себе* есть та простота, в которой все растворено, забыто и наивно и которая поэтому просто восприимчива к понятию. Сообщение чистого здравомыслия вследствие этого можно сравнить со спокойным расширением или же *распространением* какого-нибудь аромата, беспрепятственно наполняющего собой атмосферу. Оно есть всюду проникающая зараза, сначала не замечаемая как нечто противоположное той равнодушной стихии, в которую она проникает, и потому не может быть предотвращена. Лишь когда зараза распространилась, она существует *для сознания*, которое беспечно отдалось ей. Ибо хотя оно восприняло в себя именно простую сущность, равную себе и ему, но в то же время оно было простотой рефлектированной в себя *негативности*, которая затем, согласно своей природе, раскрывается как нечто противоположное и таким образом напоминает сознанию о его прежнем образе; оно есть понятие, которое есть простое знание, знающее себя само и в то же время – свою противоположность, но знающее ее внутри себя снятой. Насколько поэтому чистое здравомыслие существует для сознания, оно уже распространилось; борьба с ним указывает на имеющую место заразу; но борьба запоздала, и всякое средство лишь ухудшает болезнь, ибо она поразила самую сердцевину духовной жизни, а именно сознание в его понятии или самое его чистую сущность; поэтому в нем и нет такой силы, которая могла бы превозмочь заразу. Так как она – в самой сущности, то ее отдельные внешние проявления еще могут быть сдержаны, а поверхностные симптомы смягчены. Это ей в высшей степени выгодно, ибо она теперь не расточает силы попусту и не показывает себя недостойной своей сущности, что бывает тогда, когда она прорывается в симптомах и

отдельных вспышках против содержания веры и против связи ее внешней действительности. Наоборот, теперь словно невидимый и незаметный дух, она пробирается вглубь, в самые благородные органы и прочно завладевает чуть ли не всеми внутренностями и членами бессознательного идола, и "*в одно прекрасное утро* она толкает локтем товарища, и трах-тарарах! – идол повержен!", – *в одно прекрасное утро,* полдень которого не кровав, если зараза проникла во все органы духовной жизни[147], только память тогда сохраняет еще мертвый образ прежней формы духа как некоторую неизвестно как протекавшую историю; и новая, вознесенная для поклонения змея мудрости таким образом только безболезненно сбросила с себя дряблую кожу.

[(β) *Здравомыслие против веры.*] – Но это безмолвное продвижение духа в простом "внутреннем" своей субстанции, скрывающего от себя свои действия, есть только одна сторона реализации чистого здравомыслия. Распространение последнего состоит не только в том, что равное сходится с равным; и его претворение в действительность есть не только расширение, свободное от противоположностей. Действование негативной сущности есть точно так же по существу некоторое развитие, различающееся внутри себя движение, которое как сознательное действование должно установить свои моменты в определенном явном наличном бытии и должно наличествовать как громкий шум и насильственная борьба с противоположным как таковым.

Рассмотрим поэтому, каковое *негативное* отношение *чистого здравомыслия* и *умысла* к другому противоположному им, которое они застают наличествующим. – Чистое здравомыслие и умысел в своем негативном отношении могут быть негативностью только для себя самого, так как их понятие есть вся существенность и ничего вне ее. Поэтому в качестве здравомыслия они превращаются в негативное чистого здравомыслия, становятся не-истиной и не-разумом, а в качестве умысла превращаются в негативное чистого умысла, в ложь и неблаговидность цели.

Оно запутывается в этом противоречии вследствие того, что вступает в спор и мнит, будто борется с чем-то "иным". – Оно мнит это только потому, что его сущность как абсолютная негативность состоит в том, что ему самому присуще инобытие. Абсолютное понятие есть категория; оно состоит в том, что знание и *предмет* знания – одно и то же. Следовательно, то, что́ чистое здравомыслие провозглашает как свое "иное", то, что́ оно провозглашает как заблуждение или ложь, может быть только оно само; оно может осуждать лишь то, что́ есть оно само. То, что́ не разумно, не имеет *истины*, или то, что не постигнуто в понятии, *не существует*; когда разум, стало быть, говорит о чем-то ином, нежели то, что он есть, он на самом деле говорит только о себе самом; он здесь не выступает из себя. – Эта борьба с противоположным поэтому включает в себя тот смысл, что она есть *претворение здравомыслия в действительность*. Это претворение и состоит в движении, направленном на то, чтобы развивать моменты и вернуть их обратно в себя;

часть этого движения есть различение, в котором постигающее в понятиях здравомыслие противопоставляет себе себя само как *предмет*; пока оно пребывает в этом моменте оно отчуждено от себя. Как чистое здравомыслие оно лишено всякого *содержания*; движение его реализации состоит в том, что оно *само* открывается себе как содержание, ибо никакое иное содержание ему открыться не может, потому что оно есть самосознание категории. Но так как оно знает содержание прежде всего в противоположном только как *содержание* и не знает еще его в качестве себя самого, то оно в нем не узнает себя. Смысл его осуществления состоит поэтому в том, чтобы содержание, сначала предметное для него, признать своим содержанием. Но результатом поэтому будет не восстановление заблуждений, с которыми оно борется, и не его первое понятие, а некоторый здравый взгляд, который абсолютную негацию себя самого признает своей собственной действительностью, самим собою, или своим понятием, познающим себя само. – Эта природа борьбы просвещения с заблуждениями, состоящая в том, что в их лице оно борется с самим собою и этим осуждает то, что́ утверждает, – есть *для нас*, или есть то, что́ есть просвещение и его борьба *в себе*. Но первая сторона борьбы – осквернение просвещения из-за принятия негативного отношения в свою равную себе самой *чистоту* – состоит в том, что подобно тому как просвещение есть *предмет для веры*, которая, стало быть, узнает его на опыте как ложь, неразумие и дурной умысел, точно так же и вера для него – заблуждение и предрассудок. – Что касается содержания здравомыслия, то оно прежде всего есть пустое здравомыслие, которому его содержание кажется чем-то "иным"; поэтому оно застает свое содержание готовым в таком виде, что это содержание еще не его содержание, – застает как совершенно независимое от него наличное бытие – в вере.

[(γ) *Здравомыслие как непонимание себя самого.*] – Просвещение, стало быть, постигает свой предмет прежде всего и вообще так, что принимает его за *чистое здравомыслие* и, не узнавая [в нем] себя самого, объявляет его заблуждением. В *здравомыслии* как таковом сознание постигает предмет так, что он становится для сознания его сущностью или предметом, в который оно проникает, в котором оно содержится, остается у себя и налично для себя и, так как оно тем самым есть движение, оно порождает его. Именно в качестве этого просвещение правильно характеризует веру, говоря о ней, что то, что для нее есть абсолютная сущность, есть бытие ее собственного сознания, ее собственная мысль, нечто порожденное сознанием[148]. Тем самым просвещение объявляет ее заблуждением и вымыслом относительно того же, что есть [само] просвещение. – Просвещение, которое хочет научить веру новой мудрости, следовательно, ничего нового ей не говорит, ибо предмет веры для нее как раз это и есть, т.е. чистая сущность ее собственного сознания, так что это сознание выявляется в нем не потерянным и не подвергшимся негации, а напротив, оно доверяет ему, а это и значит, что оно находит внутри его себя как "*это*" сознание или как *само*созна-

ние. *Собственная достоверность* того, кому я доверяю, есть для меня *достоверность меня* самого; я узнаю в нем мое для-меня-бытие благодаря тому, что он признает его и оно для него – цель и сущность. Но доверие есть вера, потому что верующее сознание *непосредственно относится* к своему предмету и, следовательно, созерцает также и то, что оно составляет "*одно*" со своим предметом, что оно – в нем. – Далее, так как для меня то составляет предмет, в чем я узнаю себя самого, то я вижу себя в нем в то же время вообще другим самосознанием, т.е. таким самосознанием, которое в нем отчуждено от своей особенной единичности, а именно от своей природности и случайности, но, с одной стороны, оно остается в нем самосознанием, а с другой стороны, именно в нем оно есть *существенное* сознание как чистое здравомыслие. – В понятии здравомыслия содержится не только то, что сознание в предмете своего рассмотрения узнает само себя и, не покидая мысленного и сначала не уходя из него обратно в себя, *непосредственно* находит себя в нем, но оно сознает себя само и как *опосредствующее* движение или: сознает себя как *действование* или созидание; тем самым это единство его как *самости* и предмета существует (ist) для него в мысли. – Именно это сознание есть также и вера; *повиновение и действование* есть необходимый момент, благодаря которому достоверность бытия осуществляется в абсолютной сущности. Это действование веры проявляется, правда, не так, что им порождается сама абсолютная сущность. Но абсолютная сущность веры по существу не есть *абстрактная* сущность, которая находилась бы по ту сторону верующего сознания, а она есть дух общины, она есть единство абстрактной сущности и самосознания. В том, что абсолютная сущность есть этот дух общины, действование общины составляет существенный момент; дух общины есть этот момент *только благодаря порождению* сознания, или, лучше сказать, он *не есть* этот момент, если он *не* порожден сознанием, ибо как ни существенно это порождение, но столь же существенно, что оно – не единственное основание сущности, а только момент. Сущность в то же время есть в себе самой и для себя самой.

С другой стороны, понятие чистого здравомыслия есть для себя нечто *иное*, нежели его предмет, ибо именно это негативное определение составляет предмет. Так, следовательно, здравомыслие провозглашает, с другой стороны, также и сущность веры чем-то *чуждым* самосознанию, что́ не есть *его* сущность, а подбрасывается ему словно какой-то подкидыш. Однако просвещение здесь совершенно неразумно; вера на опыте узнает его как речь, которая не ведает, что́ говорит, и не понимает сути дела, когда толкует о поповском обмане и об одурачивании народа. Просвещение говорит об этом так, словно сознанию под видом сущности (für das Wesen) подсовывается нечто абсолютно *чуждое* и *"иное"* при помощи какого-то фокуса-покуса фиглярствующего духовенства, и в то же время утверждает, что это – сущность сознания, что сознание верит в него, доверяет ему и старается заслужить его благосклонность, – т.е. что сознание созерцает в нем *свою чистую* сущность

так же, как и *свою* единичную и всеобщую *индивидуальность*, и что своим действованием оно порождает это единство себя самого со своей сущностью. То, что просвещение объявляет *чуждым* сознанию, оно непосредственно объявляет *наиболее свойственным* ему. Как же оно может, таким образом, говорить об обмане и об одурачивании? Так как оно само говорит о вере *прямо* противоположное тому, что́ оно о ней утверждает, оно скорее показывает себя перед верой сознательной *ложью*. Как могли бы иметь место одурачивание и обман там, где сознание в своей истине непосредственно обладает *достоверностью себя самого*, где оно в своем предмете владеет *самим собою*, в такой же мере в нем находя себя, как и порождая себя? Различия не существует больше даже на словах. – Если поставить общий вопрос: *позволительно ли обманывать народ*[149], то на деле следовало бы ответить, что такой вопрос неуместен, потому что в этом обмануть народ невозможно. – Можно, конечно, в отдельных случаях продать медь вместо золота, поддельный вексель вместо настоящего, можно налгать и многим выдать проигранное сражение за выигранное, можно на некоторое время заставить поверить и во всякую другую ложь касательно чувственных вещей и отдельных событий; но в знании сущности, где сознание обладает непосредственной *достоверностью себя самого*, мысль об обмане отпадает полностью.

[2. Учение просвещения.] – Посмотрим, далее, как вера на опыте узнает просвещение в *различенных* моментах своего сознания, чего приведенное рассмотрение касалось только в общем виде. Но эти моменты суть чистое мышление или, как предмет, *абсолютная сущность* в себе и для себя самой; затем *отношение* чистого мышления – в качестве *знания* – к абсолютной сущности, *основа его веры*, и, наконец, его отношение к ней в его действиях, или его *служение*. Подобно тому как чистое здравомыслие вообще не признавало и отрицало себя в вере, оно и в этих моментах будет поступать точно так же превратно.

[(α) *Извращение веры просвещением.*] – Чистое здравомыслие относится к *абсолютной сущности* верующего сознания негативно. Эта сущность есть чистое *мышление*, и чистое мышление внутри себя самого установлено как предмет или как *сущность*; в то же время в верующем сознании это *в-себе*[-бытие] мышления приобретает для обладающего для-себя-бытием сознания форму, однако пустую лишь форму предметности; оно выступает в определении чего-то *представляемого*. Но так как со стороны *для себя сущей самости* чистое здравомыслие есть чистое сознание, то для него "*иное*" выступает как некоторое "негативное" *самосознания*. Его можно было бы принять еще или за чистое *в-себе*[-бытие] мышления, или же за *бытие* чувственной достоверности. Но так как в то же время оно существует для *самости*, а эта последняя как *самость*, обладающая предметом, есть действительное сознание, то специфический предмет чистого здравомыслия как таковой есть некоторая *сущая обыкновенная вещь чувственной достоверности*. Этот предмет его является ему в *представлении* веры. Оно осуждает это представление и в нем –

свой собственный предмет. Но по отношению к вере оно не право уже тем, что постигает ее предмет так, как если бы он был его предметом. Оно говорит поэтому о вере, что ее абсолютная сущность есть кусок камня, деревянный чурбан, у которого есть глаза, но который не видит, или она есть кусочек теста, полученного из взращенных в поле злаков, переработанного людьми и отправляемого назад на поле, или как бы еще вера ни антрономорфизировала сущность, как бы еще ни делала она ее себе предметной и представимой.

Просвещение, которое выдает себя за чистоту, делает здесь из того, что́ для духа есть вечная жизнь и дух святой, некоторую действительную *преходящую вещь* и оскверняет это ничтожным в себе воззрением чувственной достоверности – воззрением, которого для благоговейной веры вовсе не существует, так что просвещение попросту ложно приписывает ей это воззрение. То, что́ почитает вера, для нее отнюдь не камень или дерево или тесто и не какая-либо иная преходящая, чувственная вещь. Если просвещению вздумается сказать, что, мол, предмет веры все-таки есть *также* и это, или даже, что такова она в себе и поистине, то, с одной стороны, вера равным образом знает *это "также"*, но оно для веры – вне ее благоговения; а с другой стороны, для веры вообще не существует *в себе* чего-либо такого, как камень и т.п., а в себе есть для нее одна лишь сущность чистого мышления.

Второй момент есть отношение веры как *знающего* сознания к этой сущности. Для веры как мыслящего чистого сознания эта сущность непосредственна; но чистое сознание есть точно так же *опосредоствованное* отношение достоверности к истине – некоторое отношение, которое составляет *основу веры*. Эта основа для просвещения точно так же превращается в случайное *знание о случайных* событиях. Но основа знания есть *знающее* всеобщее и в своей истине – абсолютный *дух*, который в абстрактном чистом сознании или в мышлении как таковом есть только абсолютная *сущность*, а как самосознание он есть *знание* о себе. Чистое здравомыслие устанавливает это знающее всеобщее, *простой себя самого знающий дух*, точно так же как и негативное самосознания. Оно само, правда, есть *чистое опосредствованное* мышление, т.е. опосредствующее себя с самим собою, оно есть чистое знание; но так как оно есть *чистое здравомыслие, чистое знание*, которое себя само еще не знает, т.е. для которого оно еще не есть то, что оно – это чистое опосредствующее движение, то последнее кажется ему – как и все, что есть оно само, – некоторым "иным". Понятое в своем претворении в действительность, здравомыслие, стало быть, развивает этот свой существенный момент; но ему кажется, что последний принадлежит вере и что́ в своей определенности – быть внешним для здравомыслия – он есть случайное знание таких же обычно действительных историй. Оно, следовательно, здесь ложно приписывает религиозной вере, будто ее достоверность основывается на некоторых *единичных исторических свидетельствах*, которые, рассматриваемые как исторические свидетельства, конечно, не гарантируют и той степени достоверно-

сти относительно своего содержания, с какой нам сообщаются газетные известия о каком-нибудь событии; – будто, далее, ее достоверность покоится на случайности *сохранения* этих свидетельств, – сохранения, с одной стороны, обязанного бумаге, а с другой стороны, искусству и честности при перенесении с одной бумаги на другую, – и наконец, будто эта достоверность покоится на правильном усвоении смысла мертвых слов и букв. Но на деле вера и не думает связывать свою достоверность с такими свидетельствами и случайностями; в своей достоверности вера есть наивное отношение к своему абсолютному предмету, [т.е.] чистое знание его, которое к своему сознанию абсолютной сущности не примешивает никаких букв, бумаги и переписчиков и не опосредствуется с ней через такого рода вещи. Наоборот, это сознание есть сама себя опосредствующая основа ее знания; оно есть сам дух, который свидетельствует о себе и во "*внутреннем*" *единичного* сознания, и *всеобщим наличием* веры всех в него. Если вера, исходя из исторического, хочет сообщить себе также и тот способ обоснования или по крайней мере подтверждения своего содержания, о котором говорит просвещение, и серьезно воображает и действует, как если бы это было важно, – то она уже позволила просвещению соблазнить себя; и ее старания обосновать или укрепить себя таким способом свидетельствует только о том, что в нее проникла зараза[150].

Остается еще третья сторона – *отношение сознания к абсолютной сущности* как некое *действование*. Это действование есть снятие особенности индивида или природного модуса его для-себя-бытия, откуда для него проистекает достоверность того, что чистое самосознание, с точки зрения своего действования, т.е. в качестве *для-себя-сущего* единичного сознания, составляет одно с сущностью. – Так как в действовании различается *целесообразность* и *цель* и так как чистое здравомыслие точно так же и по отношению к этому действованию поступает *негативно* и, как и в других моментах, отрицает себя само, то в отношении *целесообразности* оно должно проявлять себя как безрассудство, так как здравомыслие, связанное с умыслом, т.е. согласование цели и средства, кажется ему "иным", или, лучше сказать, чем-то противоположным; что же касается *цели*, то оно должно сделать целью дурное, т.е. наслаждение и обладание, и тем самым оказаться самым нечистым умыслом, так как чистый умысел в качестве "иного" также есть умысел нечистый.

Поэтому, что касается *целесообразности*, то, как мы видим, просвещение считает глупостью, когда верующий индивид сообщает себе более высокое сознание – не быть прикованным к естественному потреблению и удовольствию, – сообщает себе тем, что *действительно* отказывается от естественного потребления и удовольствия и доказывает *делом*, что презрение к ним не притворное, а истинное. – Точно так же считает оно глупостью, что индивид отрешается от своей определенности – быть абсолютно единичным, все другое исключающим и обладающим собственностью, – отрешается тем, что сам отказывается от

своей собственности, и этим *поистине* показывает, что своему изолированию он не придает серьезного значения, но что он поднялся выше природной необходимости обособляться и в этом абсолютном обособлении для-себя-бытия отрицать тождество других *с собою*[151]. Чистое здравомыслие считает и то и другое нецелесообразным и несправедливым, – *нецелесообразно* отказывать себе в удовольствии и отдавать имущество, для того чтобы показать себя свободным от удовольствий и имущества; оно, следовательно, напротив, объявит *глупцом* того, кто для того чтобы поесть, принимает меры, чтобы действительно поесть. – И оно считает *несправедливым* отказывать себе в еде и отдавать масло, яйца не за деньги или деньги – не за масло и яйца, а просто, ничего взамен не получая; оно объявляет еду или обладание подобного рода вещами самоцелью и тем самым [выказывает] себя фактически весьма нечистым намерением, которое придает абсолютно существенное значение такого рода, наслаждению и обладанию. Как чистое намерение оно утверждает опять-таки необходимость возвышаться над природным существованием и над алчностью и ее средствами; только оно считает глупым и несправедливым, что это возвышение надо доказывать *делом*, другими словами, это чистое намерение поистине есть обман, который призывает (vorgibt) к *внутреннему* возвышению и требует его, но принять это всерьез, *действительно* привести его в *исполнение* и *доказать его истинность* – это называет (ausgibt) оно излишним, глупым и даже несправедливым. – Оно, таким образом, отрицает себя и в качестве чистого здравомыслия, ибо оно отрицает непосредственно целесообразное действование, и в качестве чистого умысла, ибо оно отрицает намерение показать себя свободным от целей единичного существования (der Einzelheit).

[(β) *Положительные тезисы просвещения.*] – Так просвещение дает вере узнать его на опыте. Оно выступает в таком непривлекательном виде, потому что именно отношением к "иному" оно сообщает себе *негативную реальность*, т.е. проявляется как противоположное себе самому; но чистое здравомыслие и умысел должны сообщить себе это отношение, ибо оно есть их претворение в действительность. – Это последнее сначала выступило как негативная реальность. Быть может, с ее *положительной реальностью* дело обстоит лучше; посмотрим, как она себя ведет. – Когда все предрассудки и суеверие искоренены, возникает вопрос: *что же дальше? Какова та истина, которую просвещение распространило вместо них?* – Оно уже выразило это положительное содержание в своем искоренении заблуждения, ибо указанное отчуждение от себя самого в равной мере есть его положительная реальность. – В том, что́ для веры есть абсолютный дух, оно постигает то, что́ согласно открытому им в ней определению есть дерево, камень и т.д., – постигает их как единичные действительные вещи; так как *всякую определенность*, т.е. всякое содержание и осуществление его, оно вообще понимает таким образом как нечто *конечное*, как *человеческую сущность* и *представление*, то *абсолютная* сущность для него превращается в не-

которое vacuum, которое не может быть сочетаемо ни с какими определениями, ни с какими предикатами. Такое сочетание само по себе заслуживало бы порицания; именно в нем-то и порождаются чудовища суеверия. Разум, *чистое здравомыслие*, само, конечно, не пусто, так как *видит* негативное себя самого, и оно составляет его содержание; оно богато, но только единичностью и ограниченностью; не приписывать абсолютной сущности и не сочетать с нею ничего подобного есть его исполненный здравомыслия образ жизни, который умеет поставить на свое место себя и свое богатство в сфере конечного и умеет достойно обходиться с абсолютным.

Этой пустой сущности противостоит в качестве *второго момента* положительной истины просвещения вообще исключенная из абсолютной сущности *единичность* сознания и всякого бытия как *абсолютное бытие в себе и для себя*. Сознание, которое в своей первейшей действительности есть *чувственная достоверность* и *мнение*, возвращается теперь туда, пройдя весь путь своего опыта, и снова есть знание о *чисто негативном себя самого* или *о чувственных вещах*, т.е. о вещах *сущих*, равнодушно противостоящих его *для-себя-бытию*. Но здесь оно не *непосредственное* естественное сознание, а оно *стало для себя* таким. Отдавшись сперва всей той запутанности, в которую оно было ввергнуто своим раскрытием, отнесенное теперь чистым здравомыслием назад к своему первому формообразованию, сознание *на опыте узнало* ее как *результат*. Основанная на уразумении ничтожества всех других формообразований сознания и тем самым всего потустороннего чувственной достоверности, эта чувственная достоверность не есть более мнение, а, напротив, она есть абсолютная истина. Это ничтожество всего того, что выходит за пределы чувственной достоверности, есть, правда, только негативное доказательство этой истины; но ни к какому другому она и не способна, ибо положительная истина чувственной достоверности сама по себе есть именно *неопосредствованное* для-себя-бытие самого понятия как предмета и при том в форме инобытия, [т.е.] каждое сознание *просто* обладает *достоверностью* того, что оно *есть*, что *другие действительные* вещи – вне его, и что оно в своем *естественном* бытии, как и эти вещи, есть *в себе и для себя*, или *абсолютно*.

Наконец, *третий момент истины просвещения* есть отношение единичной сущности к абсолютной сущности, соотношение двух первых моментов. Здравомыслие как чистое здравое усмотрение *равного* или *неограниченного выходит* также за пределы *неравного*, а именно конечной действительности, или за пределы себя как одного лишь инобытия. В качестве того, что по ту сторону инобытия оно имеет *пустоту*, с которой оно, стало быть, соотносит чувственную действительность. В определение этого *отношения* входят в качестве *содержания* не обе стороны, ибо одна сторона есть пустое, и содержание имеется, следовательно, только благодаря другой стороне, чувственной действительности. Но *форма* соотношения, в определении которой участвует сторона *в-себе*[-бытия], может быть создана как угодно, ибо форма есть *в себе*,

негативное и потому – себе противоположное, бытие точно так же, как и ничто, *в-себе*[-бытие], как и противоположное [ему], или – что то же самое – отношение *действительности* к [бытию] *в себе* как к *потустороннему* есть в такой же мере *негация*, как и утверждение действительности. Конечную действительность можно поэтому понимать в собственном смысле, как и требуется. Чувственное, таким образом, теперь *положительно* соотносится с абсолютным как с [бытием] *в себе*, а чувственная действительность сама есть *в себе*; абсолютное создает и лелеет ее. В свою очередь она и с ним соотнесена как с противоположностью, как со своим *небытием*; со стороны этого отношения она есть не в себе, а только *для некоторого "иного"*. Если в предшествующем формообразовании сознания *понятия* противоположности определились как *хорошее* и *дурное*, то, напротив, для чистого здравомыслия они превращаются в более чистые абстракции *в-себе-бытия* и бытия *для некоторого "иного"*.

[(γ) *Полезность как основное понятие просвещения.*] – Но оба подхода – как со стороны положительного, так и со стороны негативного отношения конечного к [бытию] в себе, на деле одинаково необходимы, и все, следовательно, в такой же мере есть *в себе*, как и *для некоторого "иного"*, или: все *полезно*. – все отдает себя другим, позволяет теперь другим пользоваться собою и есть *для них*; и теперь в свою очередь оно становится, так сказать, на дыбы, выказывает равнодушие к другому, есть для себя и пользуется с своей стороны другим. – Для человека как для вещи, *сознающей* это отношение, в этом обнаруживается его сущность и его положение. Такой, как он непосредственно есть, как естественное сознание *в себе*, он *добр*, как единичное – *абсолютен*, и "иное" есть *для него*; и притом, так как для него как сознающего себя животного моменты имеют значение всеобщности, то *все* существует для его удовольствия и услаждения, и в том виде, в каком вышел из рук божьих, он разгуливает в мире, как в насажденном для него вертограде. – Он должен вкусить также от древа познания добра и зла[152]; для него в этом заключается польза, которая отличает его от всего иного, ибо по случайности его добрая сама по себе натура *также* такова, что избыток услаждения идет ей во вред, или, вернее, его единичности присуще также *свое потустороннее*, она может выйти за пределы себя самой и разрушить себя. Напротив того, разум для него – полезное орудие для надлежащего ограничения этого выхода за пределы, или, вернее, для самосохранения при выходе за пределы определенного, ибо это есть сила сознания. Само наслаждение сознательной в себе *всеобщей* сущности должно быть со стороны многообразия и длительности не чем-либо определенным, а всеобщим; мера поэтому определена к тому, чтобы воспрепятствовать прекращению удовольствия в его многообразии и длительности; т.е. определение меры есть неумеренность[153]. Так же, как для человека все полезно, он и сам полезен, и равным образом его определение – сделаться общеполезным и общепригодным членом человеческого отряда. В какой мере он заботится о себе, в такой же именно

мере он должен отдавать себя другим и в такой же мере, в какой он это делает, он заботится о себе самом; рука руку моет. Но где он находится, там его надлежащее место; он извлекает пользу из других, а другие извлекают пользу из него[154].

Разные вещи полезны друг для друга по-разному, но все вещи обладают этой полезной взаимностью благодаря своей сущности, состоящей именно в том, что они двояким образом относятся к абсолютному: положительно, благодаря чему они суть *в себе и для себя*, и негативно, благодаря чему они суть *для других*. Отношение к абсолютной сущности или религии есть поэтому из всего полезного – самое полезное; ибо она есть *самая чистая польза*, она есть это устойчивое существование всех вещей или их *в-себе и для-себя-бытие* и отпадение всех вещей или их *бытие для иного*.

Для веры, конечно, этот положительный результат просвещения столь же ужасен, как и его негативное отношение к ней. Это *проникновение* здравого взгляда в *абсолютную* сущность, который в ней ничего не видит, кроме именно абсолютной сущности, l'être suprême, *т.е. пустоты*, – этот *преднамеренный* взгляд, что все в своем непосредственном наличном бытии есть *в себе* или хорошо и, наконец, что *отношение* единичного сознательного бытия и абсолютной сущности, *религия*, исчерпывающим образом выражается понятием полезности, для веры просто *отвратителен*[155]. Эта собственная *мудрость* просвещения необходимо кажется вере в то же время самой *пошлостью* и *признанием* пошлости; ибо эта мудрость состоит в том, что об абсолютной сущности она ничего не знает, или, что то же самое, знает о ней ту совершенно плоскую (ebene) истину, что она есть именно (eben) лишь *абсолютная сущность*, зато она знает только о конечном, и притом знает его как истинное, и это знание о нем как об истинном считает самым возвышенным.

[3. Право просвещения.] – Вера имеет против просвещения божественное право, право абсолютного *равенства себя самой* или чистого мышления, и она испытывает со стороны просвещения полную несправедливость, ибо просвещение искажает ее во всех ее моментах и делает их чем-то иным, нежели то, что́ они составляют в ней. Просвещение же имеет только человеческое право против веры и в пользу своей истины, ибо несправедливость, которую оно учиняет, есть право *неравенства* и состоит в превращении и переиначивании, – право, которое по природе свойственно *самосознанию* в противоположность простой сущности или *мышлению*. Но так как право просвещения есть право самосознания, то просвещение не только удержит *также* и свое право (так что два равных права духа противостояли бы друг другу и ни одно не могло бы удовлетворять другое), но оно будет утверждать абсолютное право, потому что самосознание есть негативность понятия, которая есть не только *для себя*, но также берет верх над своей противоположностью; и сама вера, так как она есть сознание, не сможет отказать ему в его праве.

[(α) *Самодвижение мысли.*] – Дело в том, что просвещение подходит к верующему сознанию не со свойственными ему принципами, а с такими, которые присущи самому этому верующему сознанию. Оно собирает воедино для верующего сознания только его *собственные мысли*, которые у него бессознательно разбредаются. Просвещение только напоминает ему при наличии *одного* из его модусов о *других*, которые у него *также* имеются, но из коих об одном оно всегда забывает при наличии другого. Просвещение именно потому оказывается чистым здравомыслием в противоположность верующему сознанию, что оно при каком-нибудь *определенном* моменте видит целое, следовательно, привносит то *противоположное*, которое соотносится с указанным моментом, и, превращая одно в другое, порождает негативную сущность обеих мыслей, *понятие*. Просвещение кажется вере искажением и ложью потому, что оно указывает на *инобытие* ее моментов; поэтому ей кажется, что оно делает из них непосредственно нечто иное, нежели то, что они суть в своей единичности, но это *иное* столь же существенно, и оно поистине имеется налицо в само́м верующем сознании, с той только разницей, что последнее о нем не думает, но где-то оно у него имеется; поэтому оно верующему сознанию не чуждо, и последнее не может его отрицать.

Но само просвещение, которое напоминает вере о противоположности ее обособленных моментов, столь же мало просвещено относительно себя самого. Оно подходит к вере чисто *негативно*, поскольку исключает свое содержание из своей чистоты и принимает его за негативное себя самого. Поэтому оно и не признает себя самого в этом негативном, в содержании веры, и не объединяет на этом основании обеих этих мыслей: той мысли, которую оно привносит, и той, против которой оно ее привносит. Не признавая, что то, что́ оно осуждает в вере, есть непосредственно его собственная мысль, оно само существует в противоположении обоих моментов, из коих один, а именно – всякий раз тот, который противоположен вере, оно только и признает, а другой оно от него отделяет совершенно так же, как это делает вера. Оно поэтому не порождает единства обоих, как их единства, т.е. не порождает понятия; но последнее перед просвещением *возникает* для себя, или просвещение находит его только *имеющимся налицо*. Ибо в себе реализация чистого здравомыслия именно в том и состоит, что оно, сущность которого есть понятие, прежде всего открывается себе самому как абсолютно *иное* и отрицает себя (ибо противоположность понятия есть абсолютная противоположность) и из этого инобытия приходит к себе самому или к своему понятию. – Но просвещение *есть* только это движение, оно есть бессознательная еще деятельность чистого понятия, которая, правда, приходит к самому себе как предмет, но принимает это последний за некоторое "*иное*", а также не знакомо с природой понятия, состоящей в том, что именно неразличенное и есть то, что абсолютно отделяется. – Следовательно, в противоположность вере здравомыслие есть *сила* понятия постольку, поскольку оно есть движе-

ние и соотнесение моментов, находящихся в верующем сознании друг вне друга, – соотнесение, в котором проявляется их противоречие. В этом заключается абсолютное *право* насилия, которое здравомыслие учиняет над верой; но *действительность*, которую оно подвергает этому насилию, заключается именно в том, что верующее сознание само есть понятие и, следовательно, само признает то противоположное, которое в него привносится здравомыслием. Оно остается правым по отношению к этому сознанию потому, что придает в нем силу тому, что самому этому сознанию необходимо и что ему самому присуще.

[(β) *Критика позиций, занимаемых верой.*] – Прежде всего просвещение утверждает момент понятия, состоящий в том, что понятие есть *действование сознания*; оно выставляет против веры утверждение, что ее абсолютная сущность есть сущность *ее* сознания как некоторой самости, или что эта сущность *порождена сознанием*. Для верующего сознания его абсолютная сущность, точно так же как она есть для него *в себе*, не есть в то же время в виде какой-то чуждой вещи, которая в нем находилась бы, неизвестно как и откуда; его доверие состоит именно в том, что оно *находит* себя в абсолютной сущности как "*это*" личное сознание, а его послушание и служение – в том, что оно своим *действованием* порождает ее как *свою* абсолютную сущность. Об этом, собственно говоря, просвещение только напоминает вере, когда она просто (rein) провозглашает *в-себе*[-бытие] абсолютной сущности *по ту сторону действования* сознания. – Но так как просвещение хотя и привносит к односторонности веры противоположный момент ее *действования* в противовес бытию, о котором она здесь только и думает, но само свои мысли не объединяет, то оно изолирует чистый момент *действования* и высказывает о *в-себе*[-бытии] веры, что оно есть *лишь* нечто *порожденное* сознанием. Но изолированное действование, противоположное этому *в-себе*[-бытию], есть случайное действование и как действование представляющее есть порождение фикций – представлений, которые не существуют *в себе*; и оно так и рассматривает содержание веры. – Но и наоборот, чистое здравомыслие говорит точно так же противоположное этому. Утверждая момент *инобытия*, который понятие заключает в себе, оно провозглашает сущность веры как такую сущность, до которой сознанию нет дела, которая находится *по ту сторону* его, ему чужда и им не признана. Для веры она есть постольку, поскольку она, с одной стороны, ей доверяет и в ней имеет *достоверность себя самой*, а с другой стороны, поскольку пути ее неисповедимы и бытие ее непостижимо[156].

Далее, когда просвещение рассматривает предмет почитания веры как камень и дерево или как какую-нибудь иную конечную антропоморфическую определенность, оно утверждает этим по отношению к верующему сознанию право, которое признается и самим верующим сознанием. Дело в том, что так как последнее есть раздвоенное сознание того, что оно обладает *потусторонним действительности* и чистым *посюсторонним* этого потустороннего, то в нем фактически имеется

также и то воззрение на чувственную вещь, по которому она обладает значимостью *в себе* и *для себя*; но оно не сводит вместе обеих этих мыслей о *сущем в себе и для себя*, которое для него есть то *чистая сущность*, то обыкновенная *чувственная вещь*. – Даже чистое сознание веры подвержено воздействию со стороны последнего воззрения; ибо различия ее сверхчувственного царства, так как оно не постигнуто в понятии, составляют ряд самостоятельных *форм* и их движение есть некоторое [историческое] *событие* т.е. они суть только в *представлении* и им присущ модус чувственного бытия. – Просвещение, с своей стороны, точно так же изолирует *действительность* как некую покинутую духом сущность, определенность, как некоторую неподвижную конечность, которая в духовном движении самой сущности была бы не *моментом*, не ничем и не в себе и для себя *сущим* нечто, а была бы чем-то исчезающим.

Ясно, что так же обстоит дело и с *основой знания*. Верующее сознание само признает некоторое случайное *знание*; ибо оно имеет отношение к случайностям, а сама абсолютная сущность есть для него в форме некоторой представляемой обыкновенной действительности; тем самым верующее сознание есть *также* некоторая достоверность, коей самой истина не присуща, и оно признает себя таким несущественным сознанием, находящимся по сю сторону духа, удостоверяющегося в себе и подтверждающего самого себя. – Но этот момент оно забывает в своем духовном непосредственном знании об абсолютной сущности. – Просвещение же, которое напоминает о нем, помнит в свою очередь *только* о случайном знании и забывает "иное", – помнит только об опосредствовании, которое происходит благодаря *чуждому* третьему, и не помнит о том опосредствовании, в котором "непосредственное" для самого себя есть третье, благодаря чему опосредствует себя с "иным", т.е. *с самим собою*.

Наконец, рассматривая *действование* веры, просвещение находит несправедливым и нецелесообразным отказ от наслаждения и имущества. – Что касается несправедливости, то просвещение получает согласие верующего сознания в том, что само это сознание признает действительность обладания собственностью, защиты ее и наслаждения ею; оно тем более обособленно и упорно ведет себя в утверждении собственности и тем грубее предается своему наслаждению, что его религиозные действия, выражающиеся в отказе от владения и потребления, совершаются по ту сторону этой действительности и этой ценой приобретают ему свободу для той стороны. Такое служение в виде пожертвования естественным побуждением и наслаждением на деле лишено истины в силу этой противоположности; *наряду* с пожертвованием имеет место сохранение [их] при себе; такое пожертвование есть только *знак*, которым действительное пожертвование осуществляется лишь в малой доле и который поэтому фактически только *представляет* его.

Что касается *целесообразности*, то просвещение находит нелепым отдавать какую-то *долю* имущества и отказываться от какого-то по-

требления, чтобы чувствовать себя и оказаться свободным от имущества и потребления вообще. Верующее сознание само понимает абсолютное действование как некоторое *всеобщее* действование; не только деятельность его абсолютной сущности как его предмета есть для него некоторая общая деятельность, но и единичное сознание должно оказаться полностью и вообще свободным от своей чувственной сущности. Но отдать *какую-нибудь долю* имущества или отказаться от какого-нибудь *отдельного* наслаждения не означает этого всеобщего действия; и так как в действии перед сознанием по существу должно было бы встать несоответствие между *целью*, которая есть общая цель, и *осуществлением*, которое есть единичное осуществление, то такое действие оказывается такой деятельностью, в которой сознание не участвует, и тем самым она оказывается, собственно говоря, слишком *наивной*, чтобы быть действием; слишком наивно соблюдать пост, чтобы освободиться от удовольствия принятия пищи, слишком наивно, подобно Оригену[157], лишать тело других удовольствий, чтобы доказать, что с ними уже покончено. Само действие оказывается *внешним* и *единичным* действованием; но вожделение ушло корнями *внутрь* и есть нечто *всеобщее*; удовольствие [удовлетворенного] вожделения не исчезает ни с исчезновением средства, ни путем единичного лишения.

Но просвещение, с своей стороны, изолирует здесь *внутреннее, недействительное* от действительности, как оно вопреки внутренней сущности веры удержало в ее созерцании и благоговении вещную внешность. Оно усматривает существенное в умысле, в *мысли*, и этим делает ненужным действительное осуществление освобождения от природных целей; напротив, сама эта внутренняя сущность есть формальное, которое находит свое осуществление в естественных влечениях, оправдываемых именно тем, что они внутренни, что они принадлежат *всеобщему* бытию, природе.

[(γ) *Опустошение веры.*] – Просвещение, таким образом, имеет неодолимую власть над верой потому, что в самом ее сознании находятся моменты, значение коих оно утверждает. Когда мы ближе присматриваемся к этой силе, то кажется, будто ее поведение по отношению к вере разрывает *прекрасное* единство *доверия* и непосредственной *достоверности*, оскверняет *духовное* сознание веры низменными мыслями о *чувственной* действительности, разрушает ее душевный уклад, *успокоенный* и *надежный* в своей покорности, *суетностью* рассудка и собственной воли и процесса осуществления. Но на деле оно, напротив, снимает *не проникнутое мыслью* или, лучше сказать, *не постигнутое в понятии* разделение, которое имеется в вере. Верующее сознание пользуется двойной мерой и весом, у него двоякие глаза, двоякие уши, двоякий язык и двоякая речь, оно удвоило все представления, не сопоставляя этого двойного смысла. Или: вера живет в двоякого рода восприятиях, во-первых, в восприятии *спящего* сознания, живущего целиком в мыслях, не постигнутых в понятии, во-вторых, в восприятии *бодрствующего* сознания, живущего целиком в чувственной действительности, и в ка-

ждом из этих случаев вера хозяйничает по-своему. – Просвещение освещает тот небесный мир представлениями чувственного мира и указывает небесному миру на ту конечность, которой вера отрицать не может, потому что она есть самосознание и, следовательно, единство, заключающее в себе оба способа представления, и в котором они не распадаются, ибо принадлежат одной и той же неделимой *простой* самости, в которую перешла вера.

Благодаря этому вера потеряла содержание, которое наполняло ее стихию, и внутри себя самой погружается в некоторую безжизненную вибрацию (Weben) духа. Она изгнана из своего царства, или: ее царство опустошено, так как бодрствующее сознание присвоило себе всякое различение в нем и распространение его и все его части пожертвовало и вернуло земле как ее собственность. Но вера этим не удовлетворена, ибо благодаря этому освещению повсюду возникла только единичная сущность, так что к духу обращается лишь действительность, лишенная сущности, и покинутая им конечность. – Так как у веры нет содержания и в этой пустоте оставаться она не может, или: так как, выходя за пределы конечного, которое есть единственное содержание, она находит только пустоту, то она есть *чистое томление*; ее истина есть пустое *потустороннее*, для которого уже нельзя найти соответственного содержания, ибо всему дано иное направление. – Вера, таким образом, стала на деле тем же, что и просвещение, а именно сознанием отношения сущего в себе конечного к неимеющему предикатов непознанному и непознаваемому абсолютному; с той только разницей, что просвещение есть *удовлетворенное*, а *вера – неудовлетворенное* просвещение. Рассмотрение его, однако, покажет может ли оно оставаться в своем удовлетворении; упомянутое томление омраченного духа, который скорбит об утрате своего духовного мира, затаено. Просвещению самому присущ этот порок неудовлетворенного томления как *чистый предмет* в его *пустой* абсолютной сущности, как *действование* и *движение* в *выхождении* за пределы его единичной сущности к незаполненной потусторонности, как *осуществленный предмет* там, где полезное *лишено самости*. Оно преодолеет этот порок; из более детального рассмотрения положительного результата, который для него есть истина, будет явствовать, что этот порок в себе уже преодолен.

в. Истина просвещения

Итак, безжизненная, ничего более внутри себя не различающая вибрация духа ушла в себя самое по ту сторону сознания, которое, напротив, прояснилось. Первый момент этой ясности определен в своей необходимости и в своем условии тем, что чистое здравомыслие, т.е. здравомыслие, которое есть понятие *в себе*, претворяется в действительность; оно совершает это, устанавливая присущее ему инобытие или определенность. Таким образом оно есть негативное чистое здравомыслие, т.е. негация понятия; эта негация точно так же чиста; и тем самым этот

момент стал *чистой вещью*, абсолютной сущностью, которая никакого другого определения не имеет. Если определить это точнее, можно сказать, что здравомыслие как абсолютное понятие есть различение различий, которые уже не представляют собой различия, различение абстракций или чистых понятий, которые уже не носители самих себя, а имеют опору и различение лишь благодаря *движению в целом*. Это различение неразличенного состоит именно в том, что абсолютное понятие делает себя само своим *предметом* и утверждает себя по отношению к указанному *движению* как сущность. Последняя в силу этого обходится без той стороны, в которой абстракции, или различия остаются *отделенными друг от друга*, и потому становится *чистым мышлением* как *чистой вещью*. – Таким образом, это и есть упомянутая безжизненная бессознательная вибрация духа внутри себя самого, в которую погрузилась вера, потеряв различенное содержание; в то же время эта вибрация есть указанное *движение* чистого самосознания, то движение, для которого оно должно быть абсолютно чуждой потусторонностью. Ибо вследствие того, что это чистое самосознание есть движение в чистых понятиях, в различиях, которые не представляют собой различия, оно на деле впадает в бессознательную вибрацию, т.е. в чистое *чувствование* или в чистую *вещность*. – Но отчужденное от себя самого понятие (ибо здесь оно находится еще на ступени этого отчуждения) не узнает этой *одинаковой сущности* обеих сторон – движения самосознания и его абсолютной сущности, не узнает их *одинаковой сущности*, которая на деле есть их субстанция и устойчивое существование. Так как понятие не узнает этого единства, то сущность имеет для него значение лишь в форме предметного потустороннего, а различающее сознание, у которого таким образом в-себе[-бытие] находится вне его, имеет значение некоторого конечного сознания.

Относительно указанной абсолютной сущности просвещение вступает само с собою в спор, который оно раньше вело с верой, и разделяется на две партии. Одна партия оказывается *побеждающей* партией лишь благодаря тому, что она распадается на две партии, ибо этим она показывает, что ей самой присуще обладание тем принципом, который она оспаривала, и что тем самым она преодолела односторонность, с которой она выступала прежде. Интерес, который делился между нею и другой партией, теперь целиком сосредоточивается на ней и забывает о другой, потому что в ней самой находит противоположность, которая занимает его. Но в то же время эта противоположность возводится в более высокую побеждающую стихию, в которой она проявляется в более чистом виде. Таким образом, возникший в одной из партий раздор, который кажется несчастьем, напротив, доказывает ее счастье.

[1. Чистая мысль и чистая материя.] – Сама чистая сущность не заключает в себе различия, поэтому оно входит в нее так, что для сознания обнаруживаются две такие чистые сущности, или двоякое сознание ее. – Чистая абсолютная сущность есть только в чистом мышлении, или, лучше сказать, она есть само чистое мышление,

следовательно, она просто *по ту сторону* конечного, *само*сознания, и есть лишь негативная сущность. Но таким способом она есть именно *бытие*, есть "*негативное*" самосознания. Как его "негативное" она *также* соотнесена с ним; она есть *внешнее бытие*, которое, будучи соотнесено с самосознанием, к которому относятся различия и определения, приобретает в нем различия, для того чтобы сделаться вкушаемым, видимым и т.д.; и это отношение есть *чувственная* достоверность и восприятие.

Если исходить из этого *чувственного* бытия, в которое необходимо переходит указанное негативное потустороннее, но абстрагироваться от этих определенных модусов отношения сознания, то остается чистая *материя* как безжизненная вибрация и движение внутри себя самой. Существенно при этом принять в соображение, что *чистая* материя есть только то, что́ *остается*, когда мы *абстрагируемся* от ви́дения, осязания, вкушения и т.д.; т.е. она не есть видимое, вкушаемое, осязаемое и т.д.; то, что можно видеть, осязать, пробовать на вкус, – не *материя*, а краска, камень, соль и т.д.; она, вернее, есть *чистая абстракция*; и в силу этого налицо *чистая сущность мышления*, или само чистое мышление как неразличенное внутри себя, неопределенное, не имеющее предикатов абсолютное.

Одно направление в просвещении называет абсолютную сущность не имеющим предикатов абсолютным, находящимся по ту сторону действительного сознания в мысшлении, которое было исходным пунктом; другое называет ее *материей*[158]. Если бы они различались как *природа* и дух или *бог*, то для того, чтобы быть природой, бессознательной вибрации внутри себя самой недоставало бы богатства развитой жизни; духу же или богу – различающего себя внутри себя сознания. То и другое, как мы видели, просто одно и то же понятие; различие заключается не в сути дела, а лишь только в различных исходных пунктах обоих видов образованности и в том, что каждый из них остается на своем исходном пункте в движении мышления. Если бы они от этого отвлеклись, они сошлись бы и узнали бы одно и то же в том, что для одного направления, как оно заявляет, есть страшилище, а для другого – глупость. Ибо для одного направления в его чистом мышлении или непосредственно для чистого сознания, вне конечного сознания, абсолютная сущность есть *негативное* потустороннее этого сознания. Если бы это направление обратило внимание на то, что, во-первых, указанная простая непосредственность мышления есть не что иное, как *чистое бытие*; а, во-вторых, что негативное для сознания в то же время соотносится с ним, [т.е.] на то, что в негативном суждении связка "*есть*" (copula) также связывает оба раздельных термина, – то отношение этого потустороннего к сознанию оказалось бы в определении некоторого *внешнего сущего* и, следовательно, как то же самое, что́ называется *чистой материей*; недостающий момент *наличного бытия* был бы приобретен. – Другое направление в просвещении исходит из чувственного бытия, *абстрагируется* затем от чувственного отношения вкушения, ви́дения и т.д. и воз-

водит его в чистое "*в себе*", *в абсолютную материю*, в то, что не осязается и не имеет вкуса; это бытие таким способом стало не имеющим предикатов "простым", сущностью *чистого сознания*; оно есть чистое понятие как *в себе сущее*, или *чистое мышление внутри себя самого*. Этот вид здравомыслия не делает в своем сознании противоположного шага от *сущего*, которое есть *чисто* сущее, к *мысленному*, которое есть то же самое, что *чисто* сущее, т.е. оно не делает шага от чисто положительного к чисто негативному, между тем как положительное *чисто* только лишь благодаря негации; *чисто* же негативное, будучи чистым, равно себе внутри самого себя и именно в силу этого положительно. – Иными словами, ни то ни другое не дошло до понятия картезианской метафизики, утверждающей, что *бытие в себе* и *мышление* – одно и то же, не дошло до мысли, что *бытие, чистое бытие*, не есть *конкретное действительное*, а есть *чистая абстракция*[159], и наоборот, чистое мышление, равенство себе самому или сущность есть, с одной стороны, "*негативное*" самосознания и тем самым – *бытие*, а с другой стороны, как непосредственная простота точно так же есть не что иное, как *бытие; мышление* есть *вещность*, или *вещность* есть *мышление*.

[2. Мир полезного.] – *Раздвоение* присуще здесь сущности лишь в том смысле, что она подвергается двоякого рода способу рассмотрения; с одной стороны, сущность должна в самой себе заключать различие, с другой же стороны, именно в этом оба способа рассмотрения совпадают; ибо абстрактные моменты чистого бытия и "негативного", которыми они различаются, соединяются затем в предмете этих способов рассмотрения. Общая им всеобщность есть абстракция чистой вибрации внутри себя самой, или чистого мышления себя самого. Это простое вращательное движение вокруг оси должно рассеяться, потому что оно само, есть движение лишь постольку, поскольку оно различает свои моменты. Это различение моментов сбрасывает с себя то, что неподвижно, как пустую оболочку чистого бытия, которое внутри себя самого уже не есть действительное мышление, не есть жизнь; ибо, будучи различием, оно есть все содержание. Но это различие, которое устанавливает себя *вне* указанного *единства*, есть, следовательно, *невозвращающаяся в себя* смена моментов – *в-себе-бытия*, *бытия для "иного"* и *для-себя-бытия*, – есть действительность, как она есть предмет для действительного сознания чистого здравомыслия, – [т.е.] *полезность*.

Какой бы дурной ни казалась полезность вере, или сентиментальности, или же абстракции, которая называет себя спекуляцией и которая за собою закрепляет *в-себе*[-бытие], – в полезности чистое здравомыслие завершает свою реализацию и есть для себя самого свой *предмет*, которого оно более уже не отрицает и который также не имеет для него значения пустоты или чистой потусторонности. Ибо чистое здравомыслие, как мы видели, есть само сущее понятие или себе самой равная чистая личность, так различающая себя внутри себя, что всякое различенное (der Unterschiedenen) само есть чистое понятие, т.е. непосредственно лишено различия (nicht unterschieden); оно есть простое чи-

стое самосознание, которое находится в некотором непосредственном единстве так же *для себя*, как и *в себе*. Его *в-себе-бытие* не есть поэтому постоянное *бытие*, а сразу перестает быть чем-нибудь в своем различии; бытие же, непосредственно не имеющее опоры, есть не *в себе*, а по существу *для некоторого "иного"*, которое есть сила, его поглощающая. Но этот второй момент, противоположный первому, *в-себе-бытию*, исчезает столь же непосредственно, как и первый, или: в качестве бытия *лишь для "иного"*, оно, лучше сказать, есть само *исчезновение*, – и *установлена возвращенность* в себя, *для-себя-бытие*. Но это простое для-себя-бытие, как равенство себе самому, есть, напротив, *некоторое бытие*, или оно тем самым есть *для некоторого "иного"*. – Эту природу чистого здравомыслия в *раскрытии его моментов* или его в качестве *предмета* выражает полезное. Оно есть нечто *в-себе*-устойчивое или вещь, в то же время это в-себе-бытие есть лишь чистый момент; оно есть, следовательно, абсолютно *для некоторого "иного"*, но оно точно так же есть лишь для некоторого "иного", как оно есть в себе; эти противоположные моменты возвращены в нераздельное единство для-себя-бытия. Но полезное хотя и выражает понятие чистого здравомыслия, но все оно есть чистое здравомыслие не как таковое, а как *представление* или как *предмет* чистого здравомыслия; оно есть только беспрестанная смена указанных моментов, из коих один, правда, есть сама возвращенность в себя самого, но лишь как *для-себя-бытие*, т.е. как некоторый абстрактный момент, который по сравнению с другими теряет свое значение. Само полезное не есть негативная сущность, состоящая в том, чтобы иметь эти моменты в их противоположении одновременно *нераздельными* в *одном* и *том же отношении* или в качестве *мышления* в себе, как они суть в качестве чистого здравомыслия; момент *для-себя-бытия*, конечно, присущ полезному, но не так, чтобы он брал *верх* над другими моментами, над *в-себе*[-бытием] и *бытием для "иного"*, и, следовательно, был бы *самостью*. В полезном чистое здравомыслие, стало быть, имеет *предметом* свое собственное понятие в его *чистых моментах*; оно есть сознание этой *метафизики*, но еще не постижение ее в понятии; это сознание еще не дошло до *единства бытия и самого понятия*. Так как полезное имеет еще для здравомыслия форму предмета, то здравомыслие имеет еще некоторый – правда, уже не в себе и для себя сущий, – но все же некоторый *мир*, который оно отличает от себя. Но так как противоположности достигли вершины понятия, то следующей ступенью будет то, что они низвергнутся, и просвещение на опыте узнает плоды своих дел.

[3. Самодостоверность.] – Если рассматривать достигнутый предмет в отношении к этой сфере в целом, то действительный мир образованности нашел свое выражение в *тщеславии* самосознания – в *для-себя-бытии*, которое своим содержанием еще имеет его хаотичность и которое есть еще *единичное* понятие, но еще не есть понятие для себя *всеобщее*. Однако возвращенное в себя единичное понятие есть *чистое здравомыслие* – чистое сознание как чистая самость или нега-

тивность, подобно тому как вера есть то же чистое сознание как *чистое мышление* или положительность. Вера в этой самости получает восполняющий ее момент; но так как благодаря этому дополнению она гибнет, то мы видим теперь оба момента в чистом здравомыслии как абсолютную сущность, которая только *мысленна* или есть негативное, и как *материю*, которая есть положительное *сущее*. Этой полноте недостает еще указанной *действительности* самосознания, принадлежащей *тщеславному* сознанию, – мира, из которого мышление поднялось до себя. Это недостающее достигнуто в полезности постольку, поскольку чистое здравомыслие обрело в ней положительную предметность; в силу этого чистое здравомыслие есть действительное внутри себя удовлетворенное сознание. Эта предметность составляет теперь его *мир*; она стала истиной всего предшествующего мира, как идеального, так и реального. Первый мир духа есть распространившееся царство его рассеивающегося наличного бытия и *разделенной достоверности* себя самого, подобно тому как природа рассеивает свою жизнь в бесконечно разнообразных формах без того, чтобы имелся налицо их *род*. Второй мир содержит *род* и есть царство *в-себе-бытия* или *истины*, противоположной указанной достоверности. Третье же, полезное, есть *истина*, которая точно так же есть *достоверность* себя самого. Царству истины *веры* недостает принципа *действительности* или достоверности себя самого как "этого" единичного. Действительности же или достоверности себя самого как "этого" единичного недостает *в-себе*[-бытия]. В предмете чистого здравомыслия оба мира соединены. Полезное есть предмет, поскольку самосознание проникает в него и поскольку *единичная достоверность себя* самого находит, в нем свое наслаждение (свое *для-себя-бытие*); оно таким образом *здраво рассматривает* предмет, и этот здравый взгляд заключает в себе *истинную* сущность предмета (состоящую в том, что он есть нечто проницаемое для взора или есть *для некоторого "иного"*); само это здравомыслие, стало быть, есть *истинное знание* и самосознание столь же непосредственно обладает всеобщей достоверностью себя самого, своим *чистым сознанием* в том отношении, в котором, стало быть, соединены как *истина*, так и настоящее бытие и *действительность*. Оба мира примирены, и небо пересажено на землю.

c. Абсолютная свобода и ужас

[1. Абсолютная свобода.] – Сознание нашло в полезности свое понятие. Но это понятие, во-первых, есть еще *предмет*, во-вторых, именно поэтому оно есть еще *цель*, которой сознание еще непосредственно не обладает. Полезность есть еще предикат предмета, но не сам субъект, т.е. не есть непосредственная и единственная *действительность* предмета. Это – то же, что прежде являлось так, что *для-себя-бытие* еще не оказывалось субстанцией прочих моментов, в силу чего полезное было бы непосредственно не чем иным, как самостью соз-

нания, и, следовательно, обладало бы самостью. – Но это отнятие формы предметности у полезного *в себе* уже совершилось, и из этого внутреннего переворота проистекает действительный переворот действительности, новое формообразование сознания – *абсолютная свобода*.

А именно, на деле имеется лишь пустая видимость предметности, отделяющая самосознание от обладания. Ибо, с одной стороны, вообще всякое устойчивое существование и значимость определенных членов организации мира действительного и мира веры вернулось в это простое определение как в свое основание и дух; а с другой стороны, в этом определении нет для себя больше ничего собственного, оно есть, напротив, чистая метафизика, чистое понятие или знание самосознания. Именно из *в-себе-* и *для-себя-бытия* полезного как предмета сознание узнает, что его *в-себе-бытие* есть по существу *бытие для "иного"; в-себе-бытие* как то, что *лишено самости*, поистине есть пассивное в-себе-бытие, или то, что есть для некоторой другой самости. Но предмет есть для сознания в этой абстрактной форме *чистого в-себе-бытия*, ибо оно есть чистое *здравое усмотрение*, различия которого имеются в чистой форме понятий. – Но *для-себя-бытие*, в которое возвращается бытие для "иного", *самость*, не есть отличная от "я" собственная самость того, что́ называется предметом; ибо сознание как чистое здравомыслие не есть *единичная* самость, которой противостоял бы предмет точно так же, как собственная самость, а оно есть чистое понятие, устремление взора самости в самость, абсолютное двойное видение *себя самого*; достоверность себя есть всеобщий субъект, и его знающее понятие есть сущность всей действительности. Если, следовательно, полезное было лишь сменой моментов, которая не возвращается в свое собственное *единство*, и поэтому было еще предметом для знания, то предмет перестает быть тем, что полезно; ибо знание само есть движение указанных абстрактных моментов, оно есть всеобщая самость, собственная самость в такой же мере, как и самость предмета, и в качестве всеобщей самости оно есть возвращающееся в себя единство этого движения.

Тем самым дух существует как *абсолютная свобода*; он есть самосознание, которое проникается тем, что его достоверность себя самого есть сущность всех духовных масс как реального, так и сверхчувственного мира, или, наоборот, что сущность и действительность есть знание сознания о *себе*. – Оно сознает свою чистую личность и в ней – всю духовную реальность, и всякая реальность есть только духовное; мир для него есть просто его воля, и эта его воля есть общая воля. И притом эта воля – не пустая мысль о воле, которая усматривается в молчаливом или выраженном через представительство согласии, а реально общая воля, воля всех отдельных лиц как таковых[160]. Ибо воля есть в себе сознание личности или "каждого", и она должна быть этой подлинной действительной волей, обладающей *само*сознанием сущностью всех и каждой личности, так что каждый всегда всецело участвует во всяком действии, и то, что выступает как действование целого, есть непосредственное и сознательное действование *каждого*.

Эта нераздельная субстанция абсолютной свободы возводится на мировой престол, и никакая сила не в состоянии оказать ей сопротивления. В самом деле, так как одно лишь сознание есть поистине стихия, в которой духовные сущности или силы имеют свою субстанцию, то вся их система, которая организовалась и поддерживалась делением на массы, рухнула, когда единичное сознание понимает предмет таким образом, что у него нет никакой иной сущности, кроме самого самосознания, или что он есть понятие абсолютно. Именно различение понятия на обособленные *устойчивые* массы сделало его сущим *предметом*, но когда предмет становится понятием, в нем не остается ничего устойчивого; все его моменты проникнуты негативностью. Он начинает существовать так, что каждое единичное сознание поднимается из уделенной ему сферы, в этой обособленной массе не находит более своей сущности и своего произведения, а понимает свою самость как *понятие* воли, все массы – как сущность этой воли и тем самым может претворить себя в действительность также лишь в труде, который есть совокупный труд. В этой абсолютной свободе, стало быть, уничтожены все сословия, составляющие те духовные сущности, на которые расчленяется целое; единичное сознание, которое принадлежало одному из таких членов и в нем проявляло волю и осуществляло, преодолело свои границы; его цель есть общая цель, его язык – общий закон, его произведение – общее произведение.

Предмет и *различие* потеряли здесь значение *полезности*, которая была предикатом всякого реального бытия; сознание начинает свое движение не в нем как в *чем-то чуждом*, из коего оно лишь возвратилось в себя, а предмет для него есть само сознание; противоположность, следовательно, состоит единственно в различии между *единичным* и *всеобщим* сознанием; но единичное сознание само непосредственно есть для себя то, что имело только *видимость* противоположности, оно есть всеобщее сознание и воля. *Потусторонность* этой его действительности носится над трупом исчезнувшей самостоятельности реального бытия или бытия, составляющего предмет веры, лишь как испарение затхлого газа, пустого l'être suprême.

[2. У ж а с.] – Таким образом, после снятия различенных духовных масс и ограниченной жизни индивидов, равно как и обоих ее миров, имеется лишь движение всеобщего самосознания внутри себя самого как взаимодействие его в форме *всеобщности* и в форме *личного* сознания; общая воля уходит *в себя* и есть *единичная* воля, которой противостоят общий закон и общее произведение. Но это *единичное* сознание столь же непосредственно сознает себя как общую волю; оно сознает, что его предмет есть им предписанный закон и произведенное им творение; переходя в деятельность и создавая предметность, оно, стало быть, создает не что-то единичное, а лишь законы и государственные акты.

Это движение, таким образом, есть такое взаимодействие сознания с самим собою, в котором последнее ничего не оставляет в виде противостоящего ему *свободного предмета*. Из этого следует, что оно не мо-

жет осуществить никакого положительного произведения, ни всеобщих произведений языка и действительности, ни законов и всеобщих учреждений *сознательной* свободы, ни актов и произведений свободы, *проявляющей волю*. – Произведение, которым могла бы себя сделать сообщающая себе *сознание* свобода, состояло бы в том, что она как *всеобщая* субстанция сделала бы себя *предметом* и *постоянным бытием*. Это инобытие было бы в ней различием, по которому она разделялась бы на устойчивые духовные массы и на органы разных властей; с одной стороны, чтобы эти массы были *мысленными вещами* обособленной законодательной, судебной и исполнительной *власти*[161], а с другой стороны – *реальными сущностями*, которые обнаружились в реальном мире образованности, и, уделяя больше внимания содержанию всеобщего действования, – особенными массами выполнения работы – массами, которые в дальнейшем различаются как более специальные *сословия*. Всеобщая свобода, которая таким образом обособилась бы на свои органы и именно этим сделала бы себя сущей субстанцией, была бы тем самым свободна от единичной индивидуальности и распределила бы *множество индивидов* между своими различными органами. – Но благодаря этому действование и бытие личности оказались бы ограничены какой-нибудь одной отраслью целого, каким-нибудь одним видом действования и бытия; установленная в стихии *бытия* личность приобрела бы значение *определенной* личности; она перестала бы быть поистине всеобщим самосознанием. Последнее при этом не обманывается относительно *действительности представлением* повиновения *данным себе же* законам, в которых ему предоставлено участие, не обманывается и своим *представительством* в законодательстве и всеобщем действовании, – не обманывается относительно этой *действительности*, будто оно *само* издает законы и осуществляет не единичное произведение, а само "всеобщее", ибо там, где самость только *репрезентирована* и *представлена*, там она лишена *действительности*; там, где она *замещена*, ее нет.

Единичное самосознание не находит себя ни в этом *всеобщем произведении* абсолютной свободы как налично сущей субстанции, ни точно так же в *действиях* в собственном смысле и *индивидуальных* поступках ее воли. Для того чтобы всеобщее могло осуществляться в некотором действии, оно должно сосредоточиться в "одно" индивидуальности и поставить во главе единичное самосознание, ибо всеобщая воля есть *действительная* воля только в некоторой самости, которая есть "одно". Но в силу этого *все другие отдельные лица* исключены из этого действия в целом и принимают в нем только ограниченное участие, так что действие не является уже действием *действительного всеобщего* самосознания. – Таким образом, никакого положительного произведения или действия всеобщая свобода создать не может; ей остается только *негативное действование*; она есть лишь *фурия* исчезновения.

Но наивысшая и всеобщей свободе наиболее противоположная действительность или, лучше сказать, единственный предмет, который ей

еще открывается, есть свобода и единичность самого́ действительного самосознания. Ибо та всеобщность, которая не может достигнуть реальности органического расчленения и цель которой – сохранить себя в нераздельной непрерывности, в то же время различается внутри себя, потому что она есть движение или сознание вообще. И притом в силу своей собственной абстракции она разделяется на столь же абстрактные крайние термины – на простую непреклонную холодную всеобщность и на разобщенную абсолютную жесткую косность и своенравную точечность действительного самосознания. После того как она покончила с уничтожением реальной организации и теперь существует для себя, это действительное сознание – ее единственный предмет, предмет, который более не имеет никакого иного содержания, владения, наличного бытия и внешнего протяжения, а есть только это знание о себе как абсолютно чистой и свободной единичной самости. Он может быть постигнут единственно в его *абстрактном* наличном бытии вообще. – Так как то и другое неделимо суть абсолютно для себя и, следовательно, от них ничего не может быть отделено, чтобы занять положение среднего термина, который бы связывал их, то их отношение есть совершенно *неопосредствованная* чистая негация, и притом негация единичного как *сущего* во всеобщем. Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому *смерть*, и притом *смерть*, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разбить кочан капусты или проглотить глоток воды.

В пошлости одного этого слога состоит мудрость правительства, рассудок всеобщей воли, направленной на осуществление себя. Само правительство есть не что иное, как укрепившаяся точка или индивидуальность всеобщей воли. Будучи проявлением воли и осуществлением, исходящим из одной точки, оно проявляет волю и осуществляет в то же время определенный порядок и поступок. Этим оно, с одной стороны, исключает прочие индивиды из своего действия, а с другой стороны, благодаря этому оно конституируется как такое правительство, которое есть определенная воля и которое вследствие этого противоположно всеобщей воле; оно поэтому безусловно не может проявить себя иначе, как в виде некоторой *партии* (Faktion). Только *побеждающая* партия называется правительством, и именно в том, что она есть партия, непосредственно заключается необходимость ее гибели; и наоборот, то, что она есть правительство, делает ее партией и возлагает на нее вину. Если всеобщая воля считает ее поступки преступлением, которое оно совершает против нее, то эта партия, напротив, не располагает ничем определенным и внешне выраженным, в чем проявилась бы вина противоположной ей воли; ибо ей как *действительной* всеобщей воле противостоит лишь недействительная чистая воля, *намерение*. *Быть под подозрением* приравнивается поэтому *виновности* или имеет такое же

значение и такие же последствия, а внешне выраженная реакция на эту действительность, заключающуюся в простом "внутреннем" намерения, состоит в холодном уничтожении этой сущей самости, у которой нечего отнять, кроме лишь самого его бытия.

[3. Пробуждение свободной субъективности.] – В этом своем специфическом *произведении* абсолютная свобода превращается в предмет, и самосознание на опыте узнает, что она такое. *В себе* она есть именно это *абстрактное самосознание*, которое внутри себя уничтожает всякое различие и всякое устойчивое существование различия. В качестве этого абстрактного самосознания абсолютная свобода есть для себя предмет; *ужас* перед лицом смерти есть созерцание этой ее негативной сущности. Но эту свою реальность абсолютно свободное самосознание находит совершенно иной, нежели было ее понятие о себе самой, а именно, что всеобщая воля есть только *положительная* сущность личности, и эта последняя знает себя внутри ее лишь положительно или сохраняющейся. Здесь для такого самосознания, которое в качестве чистого здравомыслия просто разделяет свою положительную и негативную сущность – не имеющее предикатов абсолютное как чистое *мышление* и как чистую *материю* – здесь для него имеется в его действительности абсолютный *переход* из одной сущности в другую. – Всеобщая воля в качестве абсолютного *положительного* действительного самосознания (так как оно есть эта обладающая самосознанием действительность, *поднятая* до *чистого* мышления или до *абстрактной* материи) превращается в *негативную* сущность и оказывается в такой же мере *снятием мышления о самом себе* или самосознания.

Таким образом, абсолютная свобода как *чистое* равенство всеобщей воли с самой собой заключает в себе *негацию,* а тем самым и *различие* вообще, и она развивает последнее, в свою очередь, как *действительное* различие. Ибо чистая *негативность* в равной самой себе всеобщей воле имеет *стихию устойчивого существования* или *субстанцию,* в которой реализуются ее моменты, у нее есть материя, которую она может обратить в свою определенность; и поскольку эта субстанция проявила себя как негативное для единичного сознания, постольку, следовательно, опять образуется организация духовных масс, на долю которых достается множество индивидуальных сознаний. Эти последние, испытавшие страх перед своим абсолютным господином – перед смертью – в свою очередь мирятся с негацией и различиями, распределяются по массам и возвращаются к разделенному и ограниченному произведению, а тем самым и к своей субстанциональной действительности.

Из этой сумятицы дух был бы отброшен назад к своему исходному пункту – к нравственному и реальному миру образованности, который благодаря страху перед господином, снова овладевшему умами, только освежился бы и помолодел. Дух должен был бы заново пройти этот круговорот необходимости и постоянно повторять его, если бы только в результате получилось полное взаимопроникновение самосознания и

субстанции, взаимопроникновение, в котором самосознание, на опыте узнавшее негативную по отношению к нему силу своей всеобщей сущности, хотело бы знать и найти себя не как это особенное, а только как всеобщее, и потому могло бы вынести и предметную действительность всеобщего духа, исключающую его как особенное. – Но в абсолютной свободе не состояли во взаимодействии ни сознание, погруженное в многообразное наличное бытие или придерживающееся определенных целей и мыслей, ни *внешний* мир, обладающий значимостью, будь то мир действительности или мир мышления, а в ней находился просто мир в форме сознания как всеобщая воля и равным образом самосознание, сведенное из всего обширного наличного бытия или многообразия цели и суждения в простую самость. Образованность, которой самосознание достигает во взаимодействии с указанной сущностью, есть поэтому самая возвышенная и последняя образованность, когда самосознание видит непосредственное исчезновение своей чисто простой действительности и переход ее в пустое ничто. В мире самой образованности самосознание не доходит до того, чтобы созерцать свою негацию или отчуждение в этой форме чистой абстракции; нет, его негация есть содержательная негация, [т.е.] или почет, или богатство, приобретаемое им вместо самости, от которой оно отчуждалось, или язык духа и здравомыслия, которого достигает разорванное сознание, или же эта негация есть небо веры и принцип полезности просвещения. Все эти определения потеряны в том ущербе, который испытывает самость в абсолютной свободе; ее негация есть не имеющая значения смерть, чистый ужас перед негативным, в котором нет ничего положительного, ничего наполняющего содержанием. – Но в то же время эта негация в своей действительности не есть нечто *чуждое*; она не есть ни всеобщая, по ту сторону лежащая *необходимость*, где гибнет нравственный мир, ни единичная случайность владения собственностью или каприз владеющего, от которого разорванное сознание видит себя зависимым, а она есть *всеобщая воля*, которая в этой своей последней абстракции не имеет ничего положительного и поэтому ничего не может вернуть в виде пожертвования; но именно в силу этого такая воля составляет неопосредствованно одно с самосознанием, или она есть чисто положительное, потому что она есть чисто негативное; и не имеющая значения смерть, бессодержательная негативность самости, обращается во внутреннем понятии в абсолютную положительность. Для сознания непосредственное единство самосознания со всеобщей волей, его требование – знать себя как "эту" определенную точку во всеобщей воле – превращается в прямо противоположный опыт. То, что для него при этом исчезает, есть абстрактное *бытие* или непосредственность точки, не имеющей субстанции, и эта исчезнувшая непосредственность есть сама всеобщая воля, каковой оно теперь знает себя, поскольку оно есть *снятая непосредственность*, поскольку оно есть чистое знание или чистая воля. Таким образом оно знает волю как себя само и себя – как сущность, но не как *непосредственно сущую* сущность, волю – не в качестве революционного

правительства или анархии, стремящейся установить анархию, и себя – не в качестве центра данной партии или ей противоположной; нет, *всеобщая воля* есть его *чистое знание и проявление воли*, и *оно* есть всеобщая воля как "это" чистое знание и проявление воли. Оно тут не теряет *себя самого*, ибо чистое знание и проявление воли, напротив, есть оно как атом сознания. Оно, следовательно, есть взаимодействие чистого знания с самим собою; чистое *знание* как *сущность* есть всеобщая воля; но эта *сущность* есть просто лишь чистое знание. Самосознание, следовательно, есть чистое знание о сущности как чистом знании. Далее, как *единичная самость* оно есть только форма субъекта или действительного действования, которую оно знает как *форму*; точно так же *предметная* действительность, *бытие*, для него есть просто форма, лишенная самости; ибо она была бы тем, чего не знают, а это знание знает знание как сущность.

Таким образом, абсолютная свобода сгладила в себе самой противоположность всеобщей и единичной воли; отчужденный от себя дух, доведенный до крайней точки своей противоположности, в которой еще различаются чистое проявление воли и то, что проявляет чистую волю, низводит эту противоположность до прозрачной формы и находит в ней себя самого. – Подобно тому как царство действительного мира переходит в царство веры и здравомыслия, так абсолютная свобода переходит из своей себя самое разрушающей действительности в другую страну обладающего самосознанием духа, где она в этой недействительности считается тем истинным, в мысли о котором дух находит наслаждение, поскольку *он есть мысль* и остается мыслью, и знает это замкнутое в самосознание бытие как совершенную и полную сущность. Возникла новая форма – *моральный дух*.

С. ДУХ, ОБЛАДАЮЩИЙ ДОСТОВЕРНОСТЬЮ СЕБЯ САМОГО. МОРАЛЬНОСТЬ

Нравственный мир показал лишь отошедший в нем дух, *единичную самость*, как свою судьбу и свою истину. Но это *правовое лицо* имеет свою субстанцию и осуществление вне себя. Движение мира образованности и веры снимает эту абстракцию лица, и благодаря совершённому отчуждению, благодаря высшей абстракции субстанция для самости духа превращается сперва во *всеобщую волю* и, наконец, в ее собственность. Таким образом, здесь знание, по-видимому, стало, наконец, совершенно равным своей истине; ибо его истина есть само это знание, и всякая противоположность обеих сторон исчезла; и притом не *для нас* или *в себе*, а для самого самосознания. А именно оно овладело противоположностью самого сознания. Последнее покоится на противоположности достоверности себя самого и предмета; но теперь для него сам предмет есть достоверность себя, есть знание, – равным образом и достоверность его самого как таковая не имеет более собственных целей, следовательно, не находится более в определенности, а есть чистое знание.

Знание самосознания, таким образом, есть для самосознания сама *субстанция*. Она есть для него столь же *непосредственно*, как и *абсолютно опосредствованно* в некотором нераздельном единстве. *Непосредственно* в том смысле, что нравственное сознание знает и само выполняет долг, повинуясь ему как своей натуре; но оно не есть *характер*, как то нравственное сознание, которое в силу своей непосредственности есть некоторый определенный дух, принадлежит только одной из нравственных существенностей и заключает в себе сторону *незнания*. – Оно есть *абсолютное опосредствование* в том смысле, что оно есть образующее себя и верующее сознание; ибо оно по существу есть движение самости, направленное на снятие абстракции *непосредственного наличного бытия* и на превращение себя во всеобщее, но не путем чистого отчуждения и разрывания своей самости и действительности, и не путем бегства. Оно для себя *непосредственно наличествует* в своей субстанции, ибо она есть знание, она есть созерцаемая чистая достоверность его самого; и именно *эта непосредственность*, которая есть его собственная действительность, есть вся действительность, ибо непосредственное есть само бытие, и как чистая непосредственность, очищенная абсолютной негативностью, она есть чистое бытие, она есть *бытие* вообще или *все* бытие.

Абсолютная сущность поэтому не исчерпывается определением ее как простой *сущности мышления*, она есть вся *действительность*, и эта действительность существует только как знание; то, чего сознание не знало бы, не имело бы смысла и не может быть для него силой; в его знающую волю отступила вся предметность и мир. Оно абсолютно свободно в том, что оно знает свою свободу, и именно это знание своей свободы есть его субстанция и цель и единственное содержание.

а. Моральное мировоззрение

[1. Постулированная гармония долга и действительности.] – Самосознание знает долг как абсолютную сущность; оно связано только долгом, и эта субстанция есть его собственное чистое сознание; долг не может обрести для него формы чего-то чуждого. Но замкнутое таким образом в самом себе, моральное самосознание еще не установлено и не рассматривается как *сознание*. Предмет есть непосредственное знание, и столь всецело проникнутый самостью, он не есть предмет. Но будучи по существу опосредствованием и негативностью, это знание в своем понятии соотносится с некоторым *инобытием* и есть сознание. Так как долг составляет его единственную существенную цель и предмет, то это инобытие, с одной стороны, есть для него *лишенная всякого значения* действительность. Но так как это сознание столь совершенно замкнуто в самом себе, то оно относится к этому инобытию совершенно свободно и равнодушно, и наличное бытие поэтому есть, с другой стороны, наличное бытие, полностью предоставленное самосознанием себе самому, соотносящееся точно так

же лишь с собою; чем свободнее становится самосознание, тем свободнее и негативный предмет его сознания. Поэтому он есть мир, внутри себя завершенный до собственной индивидуальности, самостоятельное целое специфических законов, равно как их самостоятельное течение и свободное претворение в действительность, некоторая *природа* вообще, законы которой, как и ее действия, принадлежат ей самой как некоей сущности, столь же мало заботящейся о моральном самосознании, как и оно о ней.

Начиная с этого определения развивается *моральное мировоззрение*, которое состоит в *соотношении морального* в-себе и для-себя-бытия с *природным* в-себе- и для-себя-бытием. В основе этого соотношения лежит как полное *равнодушие* и собственная *самостоятельность природы и моральных* целей и деятельности друг по отношению к другу, так, с другой стороны, и сознание единственной существенности долга и сознание полной несамостоятельности и несущественности природы. Моральное мировоззрение содержит развитие моментов, которые имеются и в этом соотношении столь совершенно противоречивых предпосылок.

Итак, прежде всего предполагается моральное сознание вообще; долг имеет для него значение сущности, для него – *действительного* и *деятельного* и в своей действительности и деятельности выполняющего долг. Но в то же время для этого морального сознания существует в качестве предпосылки свобода природы, другими словами, оно на *опыте узнает*, что природа не заботится о том, чтобы сообщить ему сознание единства его действительности с ее действительностью, и, следовательно, *может быть*, позволяет ему стать *счастливым*, а *может быть*, и *не позволяет*. Неморальное сознание, напротив того, быть может, случайно найдет себе претворение в действительность там, где моральное сознание видит только *повод* к совершению поступков, но видит также, что благодаря этому на его долю не выпадает счастья исполнения и наслаждения осуществлением. Поэтому оно скорее находит основание жаловаться на такое состояние несоответствия между ним и наличным бытием и на несправедливость, ограничивающую его тем, что оно имеет свой предмет только в качестве *чистого долга*, но отказывающую ему в том, чтобы увидеть этот долг и себя претворенными в действительность.

Моральное сознание не может отказаться от блаженства и устранить этот момент из своей абсолютной цели. Цель, выраженная *чистым долгом*, по существу заключает в себе "это" *единичное* самосознание; *индивидуальное убеждение* и знание о нем составляли абсолютный момент моральности. Этот момент в *опредмеченной цели*, в *исполненном* долге и есть *единичное* сознание, созерцающее себя претворенным в действительность, иначе говоря, есть *наслаждение*, которое в силу этого содержится хотя и не непосредственно в понятии моральности, рассматриваемой как *образ мыслей*, но в понятии *претворения* ее в *действительность*. Но тем самым наслаждение заключается и в моральности как *об-*

разе мыслей; ибо этот последний направлен не на то, чтобы оставаться образом мыслей в противоположность образу действия, а на то, чтобы *совершать поступки* и претворять себя в действительность. Цель, выраженная как целое вместе с сознанием ее моментов, состоит, следовательно, в том, чтобы исполненный долг в такой же мере был чисто моральным поступком, как и реализованной *индивидуальностью*, и чтобы *природа* как сторона *единичности* по отношению к абстрактной цели составляла *одно* с этой последней. – Насколько необходим опыт относительно дисгармонии обеих сторон в силу того, что природа свободна, настолько же и долг есть единственно "существенное", и природа по отношению к нему есть то, что лишено самости. Указанная *цель* в целом, составляемая гармонией, содержит внутри себя самое действительность. Эта цель есть в то же время *мысль о действительности*. Гармония моральности и природы, – или: так как природа лишь постольку принимается во внимание, поскольку сознание испытывает ее единство с собою, – гармония моральности и блаженства *мыслится* необходимо *сущею*, или она *постулирована*[162]. Ибо "требование" выражает, что нечто, что еще не действительно, мыслится *сущим*, выражает необходимость не *понятия* как понятия, а необходимость *бытия*. Но в то же время необходимость по существу есть отношение через понятие. Требуемое *бытие*, следовательно, не есть принадлежность процесса представлений случайного сознания, а заключается в понятии самой моральности, истинное содержание которой есть *единство чистого и единичного* сознания; последнему свойственно то, что это единство существует *для него* в качестве некоторой действительности, – что́ составляет в *содержании* цели счастье, а в ее *форме* – наличное бытие вообще. – Это требуемое наличное бытие или единство обоих не есть поэтому какое-нибудь пожелание, или: будучи рассматриваемо как цель, не есть такая цель, достижение которой было бы еще недостоверно, а она есть требование разума или его непосредственная достоверность и предпосылка.

Указанный первый опыт и этот постулат – не единственный постулат, а открывает для себя целый круг постулатов. Именно природа есть не только этот совершенно свободный *внешний* модус, в котором, как в чистом предмете, сознание должно было бы реализовать свою цель. *Сознанию самому* по существу *присуще* быть таким сознанием, *для которого* есть это другое свободное действительное, т.е. оно само есть нечто случайное и природное. Эта природа, которая для него есть его природа, есть *чувственность*, которая в *формах* проявления воли, в виде *побуждений* и *склонностей*, имеет для себя собственную *определенную* существенность или *единичные цели* и, следовательно, противоположна чистой воле и ее чистым целям. Но в противоположность этому противоположению сущность для чистого сознания есть, напротив, соотношение чувственности с ним, ее абсолютное единство с ним. Оба, чистое мышление и чувственность сознания, суть *в себе одно сознание*, и чистое мышление есть именно то, для которого и в котором существует чистое единство; но для него как сознания существует эта противо-

положность его самого и побуждений. В этом конфликте разума и чувственности для разума сущность состоит в том, чтобы конфликт разрешился и чтобы *в результате* получилось то единство обоих, которое есть не упомянутое *первоначальное* единство, состоящее в том, что оба суть в одном индивиде, а такое единство, которое проистекает из ставшей уже *известной* противоположности обоих. Лишь такое единство есть *действительная* моральность, ибо в нем содержится противоположность, благодаря которой самость есть сознание, или лишь она есть действительное, и на деле самость и в то же время всеобщее; иными словами, в этом выражено то *опосредствование,* которое, как мы видели, существенно для моральности. Так как из этих двух моментов противоположности чувственность есть просто *инобытие* или негативное, а чистое мышление о долге есть сущность, в которой ни от чего нельзя отказаться, то, по-видимому, полученное единство может быть осуществлено только путем снятия чувственности. Но так как чувственность сама есть момент этого становления, момент *действительности*, то для обозначения единства придется прежде всего довольствоваться выражением, что чувственность находится в *соответствии* с моральностью[163]. Это единство есть равным образом *постулированное бытие*, у него нет *наличного бытия*; ибо то, что имеет *наличное бытие*, есть сознание, или противоположность чувственности и чистого сознания. Но в то же время это единство не есть некоторое *в-себе*[-бытие], подобно первому постулату, в котором одну сторону составляет свободная природа, и гармония ее с моральным сознанием находится поэтому вне этого сознания; здесь природа есть та природа, которая имеется в нем самом, и здесь все дело – в моральности как таковой, в гармонии, которая есть собственная гармония действующей самости; сознание поэтому само должно осуществить ее и всегда должно прогрессировать в моральности. Но завершение этого прогресса должно *отодвигаться* до *бесконечности*[164], ибо если бы завершение это действительно наступило, то моральное сознание сняло бы себя. Ибо *моральность* есть моральное *сознание* лишь как негативная сущность, для чистого долга которой чувственность имеет только некоторое *негативное* значение, есть только *несоответствие*. Но в гармонии исчезает *моральность* как сознание или ее *действительность*, подобно тому как в моральном *сознании* или действительности исчезает ее *гармония*. Поэтому действительно достигнуть завершения нельзя, а можно только мыслить его как *абсолютную задачу,* т.е. как такую, которая так и остается задачей. В то же время, однако, ее содержание следует мыслить как такое, которое должно было бы просто быть и не оставаться задачей; допустим, что в этой предельной цели сознание представляют себе совершенно снятым, либо не снятым; как, собственно говоря, быть в таком случае, этого нельзя уже отчетливо различить в темной дали бесконечности, куда именно вследствие этого нужно отодвинуть достижение предельной цели. Собственно, следовало бы сказать, что нет надобности интересоваться определенным представлением и нет надобности до-

искиваться его, потому что это ведет к противоречиям – к противоречию задачи, которая должна оставаться задачей и все же должна быть выполнена, к противоречию моральности, которая более не должна быть сознанием, не должна быть действительной. Но от того соображения, что завершенная моральность содержит противоречие, пострадала бы святость моральной существенности, и абсолютный долг показался бы чем-то недействительным.

Первым постулатом была гармония моральности и предметной природы, конечная цель *мира*[165], вторым – гармония моральности и чувственной воли, конечная цель *самосознания* как такового; первый постулат, следовательно, есть гармония в форме *в-себе-бытия*, второй – в форме *для-себя-бытия*. Связывает же обе эти мысленные крайние конечные цели движение самого совершения *действительных* поступков как посредствующее звено. Они суть гармонии, моменты которых в своей абстрактной различенности еще не превратились в предметы; это совершается в действительности, где стороны в собственном сознании выступают каждая как *другая* сторона другой. Возникающие в силу этого постулаты, подобно тому как прежде они содержали только разделенные гармонии, *в себе сущие* и *для себя сущие*, теперь содержат гармонии *в-себе и для-себя-сущие*.

[2. Божественный законодатель и несовершенное моральное самосознание.] – Моральное сознание как *простое знание* и *желание* чистого *долга* соотнесено в поступках с предметом, противоположным простоте этого сознания, с действительностью *многообразного случая*, и в силу этого обладает многообразным моральным *отношением*. Здесь возникает по содержанию *много* законов вообще, а по форме – противоречивые силы знающего сознания и бессознательного. – Что касается прежде всего *многих обязанностей*, то для морального сознания вообще значение в них имеет только *чистый долг*; *многие обязанности* как многие суть *определенные* обязанности и как таковые они поэтому для морального сознания не составляют ничего святого. Но в то же время, будучи *необходимыми* благодаря понятию *совершения поступков*, которое заключает в себе многообразную действительность и поэтому – многообразное моральное отношение, они должны рассматриваться как в себе и для себя сущие. Так как, далее, они могут быть только в одном моральном *сознании*, то они суть в то же время в некотором ином сознании, а не в том, для которого только чистый долг как чистый есть в себе и для себя и священный.

Итак, постулировано, что есть некоторое *иное* сознание, которое освящает их или которое знает и желает их как обязанности[166]. Первое сознание содержит чистый долг *безразлично* ко всякому *определенному содержанию*, и долг есть лишь это равнодушие к содержанию. Но другое сознание заключает в себе столь же существенное отношение к поступкам и *необходимость определенного* содержания; так как для него обязанности имеют значение как *определенные* обязанности, то тем са-

мым для него содержание как таковое столь же существенно, как и форма, в силу которой содержание есть долг. Это сознание, следовательно, есть такое сознание, в котором всеобщее и особенное составляют одно, его понятие, стало быть, то же, что́ понятие гармонии моральности и счастья. Ибо эта противоположность в такой же мере выражает отделение *равного себе самому* морального сознания от действительности, которая как *многоразличное бытие* вступает в конфликт с простой сущностью долга. Но если первый постулат выражает лишь *сущую* гармонию моральности и природы, потому что природа в нем есть это негативное самосознания, момент *бытия*, то теперь, напротив, это *в-себе*[-бытие] по существу установлено как сознание. Ибо сущее имеет теперь форму *содержания долга*, или: оно есть *определенность в определенном долге*. В-себе [-бытие], следовательно, есть единство таких *существенностей*, которые, будучи *простыми*, суть существенности мышления и потому суть только в одном сознании. Это последнее, таким образом, отныне – некий господин и властелин мира, который создает гармонию моральности и счастья и в то же время освящает обязанности в их *множественности*. Последнее обстоятельство означает лишь, что для сознания *чистого долга* непосредственно не может быть священным определенный долг; но так как определенный долг в равной мере *необходим* для совершения действительных поступков, которое есть определенное действование, то его необходимость относится не к указанному сознанию, а к некоторому иному сознанию, которое тем самым есть опосредствующее сознание определенного и чистого долга и является основанием того, что первый также обладает значимостью.

Но в действительном поступке сознание ведет себя как "эта" самость, как некоторое совершенно единичное; оно направлено на действительность как таковую и имеет ее своей целью; ибо оно проявляет волю к осуществлению. Таким образом, *долг вообще* оказывается вне сознания в некоторой иной сущности, которая есть сознание и священный законодатель чистого долга[167]. Для того, кто совершает поступки, именно потому, что он совершает поступки, непосредственно имеет значение "иное" чистого долга; последний, стало быть, есть содержание некоторого иного сознания и лишь через посредство [чего-то], а именно в этом последнем, он священен для совершающего поступки.

Так как этим установлено, что значимость долга как того, что священно *в себе и для себя*, оказывается вне действительного сознания, то последнее как *несовершенное* моральное сознание благодаря этому вообще находится по одну сторону. Как с точки зрения *знания* оно знает себя, следовательно, как такое, знание и убеждение которого несовершенно и случайно, так и с точки зрения своей *воли* оно знает себя как такое, цели которого находятся под воздействием чувственности. В силу своей недостойности оно не может, поэтому, считать счастье необходимым, а видит в нем нечто случайное и может ожидать его только как милости.

Но хотя действительность его и несовершенна, однако для его *чистой* воли и знания долг имеет значение сущности; в понятии, поскольк-

ку оно противоположно реальности, или в мышлении, моральное сознание, стало быть, совершенно. Но абсолютная сущность есть именно это мысленное и постулированное по ту сторону действительности; она поэтому есть мысль, в которой морально несовершенное знание и проявление воли имеют значение совершенного и тем самым, так как эта сущность считает их важными, она наделяет счастьем по достоинству, а именно согласно *приписываемой* им *заслуге*[168].

[3. Моральный мир как представление.] – Мировоззрение на этом завершено; ибо в понятии морального самосознания обе стороны, чистый долг и действительность, установлены в одном единстве, и в силу этого и та и другая сторона установлены не как в себе и для себя сущие, а как моменты, т.е. как снятые. Это открывается сознанию в последней части морального мировоззрения; а именно, оно помещает чистый долг в иную сущность, нежели оно само, т.е. оно устанавливает его, с одной стороны, как нечто *представленное*, а с другой стороны, как нечто такое, что отличается от того, что обладает значимостью в себе и для себя, а не-моральное, напротив, считается совершенным. Точно так же оно утверждает себя само как такое сознание, действительность которого, не соответствующая долгу, снята и, будучи *снятой* или в *представлении* абсолютной сущности, более не противоречит моральности.

Для самого морального сознания, однако, его моральное мировоззрение не означает, что оно [моральное сознание] развивает в нем свое собственное понятие и делает последнее своим предметом; оно не имеет сознания ни относительно этой противоположности формы, ни относительно противоположности по содержанию, части которого оно не соотносит друг с другом и не сравнивает, а двигается дальше в своем развитии, не будучи связующим *понятием* моментов. Ибо оно знает только *чистую сущность* или предмет (поскольку последний есть *долг*, поскольку он есть *абстрактный* предмет его чистого сознания), – знает как чистое знание или как себя само. В своем поведении оно, стало быть, только мыслит, но не оперирует понятиями. Поэтому для него предмет его *действительного* сознания еще не прозрачен; оно не есть абсолютное понятие, которое единственно постигает *инобытие* как таковое или свою абсолютную противоположность как само себя. Его собственная действительность, точно так же как и вся предметная действительность, имеет для него, правда, значение *несущественного*, но его свобода есть свобода чистого мышления, в противоположность которой поэтому в то же время возникла природа как нечто столь же свободное. Так как то и другое одинаково существуют в моральном сознании – *свобода бытия* и включенность бытия в сознание, – то его предмет становится некоторым *сущим* предметом, который *в то же время* есть предмет лишь мысленный; в последней части его воззрения содержание по существу устанавливается так, что его бытие есть некоторое *представленное* бытие, и эта связь бытия и мышления выражается как то, что она есть на деле, как процесс *представления*.

Мы рассматриваем моральное мировоззрение так, что этот предметный модус есть не что иное, как то понятие самого́ морального самосознания, которое оно делает для себя предметным; поэтому через сознание о форме происхождения этого мировоззрения возникает некоторый другой вид его изображения. – А именно, первое, что служит исходным пунктом, есть *действительное* моральное самосознание, или то обстоятельство, что *таковое существует*. Ибо понятие определяет это самосознание так, что для него вся действительность вообще имеет сущность лишь постольку, поскольку действительность соответствует долгу, и понятие устанавливает эту сущность как знание, т.е. в непосредственном единстве с действительной самостью; это единство, таким образом, само действительно, оно есть некоторое моральное действительное сознание. – Последнее же как сознание представляет себе свое содержание как предмет, а именно как *конечную цель мира*, как гармонию между моральностью и всей действительностью. Но так как оно представляет это единство как *предмет* и еще не есть понятие, которое обладает властью над предметом как таковым, то это единство для него есть некоторое "негативное" самосознания, или: это единство оказывается вне его как некоторое потустороннее его действительности, но в то же время как такое потустороннее, которое становится *также сущим*, но лишь мысленно.

То, что́ таким образом остается для морального самосознания, которое как самосознание есть нечто *иное*, нежели предмет, есть не-гармония между сознанием долга и действительностью и притом его собственной действительностью. Положение поэтому теперь гласит: *морально совершенного действительного* самосознания *не существует*; а так как моральное вообще есть лишь постольку, поскольку оно совершено (ибо долг есть *чистое* беспримесное *в-себе*[-бытие], а моральность состоит только в соответствии этому "*чистому*"), то второе положение вообще гласит, что *морально действительного не существует*.

Но так как, в-третьих, моральное самосознание есть одна самость, то *в себе* оно есть единство долга и действительности; это единство становится для него предметом как совершённая моральность, но как некоторое *потустороннее* его действительности, долженствующее все же быть действительным.

В этой предельной цели синтетического единства обоих первых положений обладающая самосознанием действительность, точно так же как и долг, установлены лишь в качестве снятого момента; ибо ни то, ни другое не бывает в отдельности, но каждое из них, в существенное определение которых входит – быть *свободным от другого*, – в этом единстве, таким образом, более не свободно от другого, следовательно, каждое снято, и тем самым они становятся по содержанию предметом как такие, из которых *каждое* обладает значимостью для *другого*, а по форме оказывается, что этот их обмен в то же время имеется только в *представлении*. – Иными словами, *действительно неморальное*, поскольку оно точно так же есть чистое мышление и возвышается над

своей действительностью, в представлении все же морально и считается полнозначным. Этим восстанавливается первое положение, что моральное самосознание *существует*, но в сочетании со вторым положением – что его *не существует*, т.е. некое моральное самосознание *существует*, но только в представлении; или: хотя никакого морального самосознания не существует, но некоторым другим [сознанием] оно все же признается существующим.

в. Перестановка

Мы видим, что в моральном мировоззрении, с одной стороны, сознание *само сознательно создает* свой предмет; мы видим, что оно не застает его в наличии как нечто чуждое, и предмет не открывается ему бессознательно, а оно везде поступает сообразно некоторому основанию, исходя из которого оно устанавливает *предметную сущность*; оно, следовательно, знает последнюю как себя, ибо оно знает себя как то *деятельное*, которое его создает. Таким образом, здесь оно как будто достигает своего покоя и удовлетворения, ибо оно может найти их только там, где ему нет более надобности выходить за пределы своего предмета, потому что этот предмет не выходит более за его пределы. Но, с другой стороны, оно само выставляет его, напротив, за свои пределы, как потустороннее себя. Но это в-себе и для-себя-сущее установлено точно так же как такое, которое не свободно от самосознания, а существует ради него и благодаря ему.

[1. Противоречия в моральном мировоззрении.] – Моральное мировоззрение поэтому на деле есть не что иное, как развитие этого фундаментального противоречия с его разных сторон; оно, если пользоваться наиболее подходящим к данному случаю кантовским выражением, есть *целое гнездо* неосмысленных противоречий[169]. Поведение сознания в этом развитии состоит в том, что оно утверждает некоторый момент и от него непосредственно переходит ко второму, снимая первый; но как только оно *установило* (aufgestellt hat) этот второй момент, *оно* его в свою очередь и *переставляет* (verstells), и, наоборот, выдает за сущность противоположное. В то же время оно *также* сознает свое противоречие и совершаемую им перестановку, ибо оно от одного момента переходит к противоположному *непосредственно* в *соотношении с этим же первым*; *так как* какой-нибудь момент не имеет для него реальности, то оно его именно и полагает *реальным*, или, что́ то же самое, дабы утвердить *какой-нибудь момент* как в себе сущий, оно утверждает в качестве в-себе-сущего *противоположный* момент. Тем самым оно признает, что на деле оно ни к одному из них не относится серьезно. Это следует рассмотреть ближе в моментах этого головокружительного движения.

Оставим без рассмотрения предположение, что имеется некоторое действительное моральное сознание, так как это предположение делается непосредственно вне связи с чем-либо предыдущим, и обратимся к

гармонии между моральностью и природой, к первому постулату. Эта гармония должна-де быть *в себе*, а не для действительного сознания, не налично; напротив, наличествование есть только противоречие обеих. В наличествовании моральность признается существующей, и действительность поставлена так, что она не находится в гармонии с моральностью. Но *действительное* моральное сознание есть сознание, *совершающее поступки*; в этом именно состоит действительность его моральности. Однако в самом *совершении поступков* указанная постановка (Stellung) сразу же преставлена (ist verstellt); ибо совершение поступков есть не что иное, как претворение в действительность внутренней моральной цели, не что иное, как порождение некоторой действительности, *определяемой целью*, или создание гармонии между моральной целью и самой действительностью. В то же время совершение поступка существует для сознания, оно есть *наличие* этого единства действительности и цели; и так как в совершённом поступке сознание претворяет себя в действительность как "это" единичное сознание или созерцает наличное бытие вернувшимся в него, и в этом состоит наслаждение, то в действительности моральной цели в то же время содержится и та форма этой действительности, которая называется наслаждением и счастьем. – Следовательно, поступки на деле непосредственно осуществляют то, что было установлено как не могущее иметь места и должно было быть только постулатом, только потусторонним. Следовательно, сознание посредством действия говорит, что оно не придает серьезного значения постулированию, потому что смысл поступков, напротив, в том, чтобы сделать наличным то, чего не должно было бы быть в наличии. И так как гармония постулируется ради совершения поступков (ведь именно то, что должно стать *действительным* благодаря совершению поступков, необходимо должно быть таковым *в себе*, иначе действительность не была бы *возможна*), то связь между совершением поступков и постулатом такова, что ради совершения поступков, т.е. ради *действительной* гармонии между целью и действительностью, эта гармония устанавливается как *недействительная*, как *потусторонняя*.

При *совершении поступков* сознание, таким образом, не придает вообще серьезного значения *несоответствию* между целью и действительностью; зато оно как будто придает серьезное значение самим поступкам. Но на деле действительный поступок есть только поступок *единичного* сознания, следовательно, оно само есть лишь нечто единичное, и произведение – случайно. Но цель разума как всеобщая всеобъемлющая цель есть не более не менее, как весь мир – конечная цель, которая выходит далеко за пределы содержания "этого" единичного поступка и потому должна быть вообще поставлена за пределы всякого совершения действительных поступков. Так как должно быть осуществлено всеобщее благо, то не делается ничего хорошего. Но на деле *ничтожность* совершения действительных поступков и *реальность* цели лишь *в целом*, установленные теперь, опять-таки переставляются со

всех сторон. Моральный поступок не есть нечто случайное и ограниченное, ибо своей сущностью оно имеет чистый *долг*; последний составляет *единственную* цель *в целом*; и, следовательно, поступок как претворение ее в действительность, при всем прочем ограничении содержания, есть осуществление абсолютной цели в целом. Или: если действительность опять-таки понимается как природа, которая имеет свои *собственные* законы и противоположна чистому долгу, так что, стало быть, долг не может реализовать в ней свой закон, то фактически – так как долг как таковой есть сущность – дело *не в осуществлении* чистого долга, который составляет цель в целом, ибо осуществление имело бы целью скорее не чистый долг, а противоположное ему – *действительность*. Но чтобы показать, что дело идет не о действительности, опять совершается перестановка; ибо согласно понятию *совершения* моральных *поступков* чистый долг по существу есть *деятельное* сознание; должен, во всяком случае, быть совершен поступок, абсолютный долг должен быть выражен в природе в целом и моральный закон должен стать законом природы[170].

Следовательно, если мы признаем это *высшее благо* за сущность, то сознание вообще не придает серьезного значения моральности. Ибо в этом высшем благе у природы нет какого-либо иного закона, нежели тот, который имеется у моральности. Тем самым отпадает само совершение моральных поступков; ибо совершение поступков [вообще] имеет место лишь при предположении некоторого "негативного", которое до́лжно снять поступком. Но если бы природа соответствовала нравственному закону, то ведь последний нарушался бы совершением поступков, снятием сущего. – Таким образом, в этом допущении признается существенным такое состояние, в котором совершение моральных поступков излишне и даже не имеет места. Следовательно, постулат гармонии между моральностью и действительностью – гармонии, которая установлена понятием совершения моральных поступков, направленных на приведение в согласие обеих, – и с этой стороны выражается следующим образом: так как совершение моральных поступков есть абсолютная цель, то абсолютная цель состоит в том, чтобы моральных поступков вовсе не было.

Если мы сопоставим эти моменты, через которые сознание продвигалось в своем моральном представлении, то ясно, что каждый из них оно опять-таки снимает в противоположном ему. Оно исходит из того, что *для него* моральность и действительность не находятся в гармонии, но оно этому не придает серьезного значения, ибо наличие этой гармонии заключается *для него* в поступке. Но и совершению этого поступка оно не придает серьезного значения, потому что оно есть нечто *единичное*; а ведь у него столь высокая цель, как *высшее благо*. Но это опять-таки только подтасовка сути дела, ибо тем самым отпало бы всякое совершение поступков и всякая моральность. Или: оно, собственно говоря, не придает серьезного значения совершению *моральных* поступков, а самое желательное, абсолютное состоит в том, чтобы высшее благо было осуществлено и моральные поступки были излишними.

[2. Растворение моральности в не-моральности.] – От этого результата сознание в своем противоречивом движении должно двигаться дальше и необходимо должно опять переставить снятие моральных поступков. Моральность есть в-себе[-бытие]; дабы она имела место, конечная цель мира не может быть осуществлена; моральное сознание должно быть *для себя* и должно застать *противоположную* ему *природу*. Но оно в самом себе должно быть завершено. Это ведет ко второму постулату гармонии между ним и природой, которая имеется непосредственно в нем, [т.е.] чувственностью. Моральное самосознание выставляет свою цель как чистую, независимую от склонностей и побуждений, так что эта цель внутри себя уничтожила цели чувственности. – Однако это "выставленное" снятие чувственной сущности оно опять переставляет. Моральное самосознание совершает поступки, претворяет свою цель в действительность, а обладающая самосознанием чувственность, которая подлежит снятию, есть как раз этот средний термин между чистым сознанием и действительностью, она есть орудие чистого сознания для претворения его в действительность, или орган, и то, что́ называется побуждением, склонностью. Оно, следовательно, не придает серьезного значения снятию склонностей и побуждений, ибо именно они суть самосознание, *претворяющее себя в действительность*. Но они и не должны быть *подавлены*, а должны только *соответствовать* разуму. Они находятся в соответствии с ним, ибо *совершение* моральных *поступков* есть не что иное, как сознание, претворяющее себя в действительность, стало быть, сообщающее себе форму некоторого побуждения, т.е. оно есть непосредственно наличествующая гармония между побуждением и моральностью. Но на деле побуждение (Trieb) есть не только эта пустая форма, которая могла бы иметь внутри себя некоторую другую пружину (Feder), отличную от него самого, и быть ею побуждаема (getrieben werden). Ибо чувственность есть природа, которая имеет в себе самой свои собственные законы и движущие пружины (Springfedern); поэтому моральность не может придавать серьезного значения тому, чтобы быть побудительной причиной (Triebfeder) побуждений, углом наклонения наклонностей. В самом деле, так как у этих последних своя собственная прочная определенность и свое специфическое содержание, то сознание, которому они должны были бы соответствовать, напротив, соответствовало бы им, а в таковом соответствии моральное самосознание себе отказывает. Следовательно, гармония между ними есть только *в себе* и *постулирована*. – В совершении моральных поступков только что была установлена *наличная* гармония между моральностью и чувственностью, но *теперь* это переставлено; эта гармония находится по ту сторону сознания в туманной дали, в которой нельзя уже ничего ни точно различить, ни постигнуть в понятии; ибо из только что сделанной нами попытки постигнуть в понятии это единство ничего не вышло. – Но в этом в-себе[-бытии] сознание вообще отказывается от себя. Это в-себе[-бытие] есть его моральное завершение, в котором прекратилась борьба между морально-

стью и чувственностью, и последняя соответствует первой непонятным образом. – Вот почему это завершение опять-таки есть лишь перестановка дела, ибо фактически в нем *моральность* скорее отказывалась бы от себя самой, так как она есть только сознание абсолютной цели как *чистой* цели, следовательно, *противоположна* всем другим целям; она есть в такой же мере *деятельность* этой чистой цели, в какой она сознает возвышение над чувственностью, вмешательство последней, а также ее противоположность и борьбу с нею. – То обстоятельство, что сознание не относится серьезно к моральному завершению, оно само непосредственно выражает, переставляя завершение *в бесконечность*, т.е. утверждая, что оно никогда не будет завершено.

Таким образом, значение для него имеет скорее лишь это промежуточное состояние незавершения; состояние, которое, однако, должно быть по крайней мере *продвижением* к завершению. Но и этим оно не может быть, ибо продвижение в моральности было бы, напротив, приближением к гибели ее. А ведь предельной целью было бы упомянутое ничто или снятие моральности и самого сознания: но подходить все ближе и ближе к ничто – значит *убывать*. Кроме того, *продвижение* вообще, точно так же как и *убывание*, предполагало бы в моральности *количественные* различия; но об этом в ней не может быть и речи. В ней как сознании, для которого нравственной целью является *чистый* долг вообще, не приходится думать о различии и меньше всего о поверхностном количественном различии; существует только одна добродетель, только один долг, только одна моральность.

Итак, ввиду того что сознание не придает серьезного значения моральному завершению, а, напротив, придает значение среднему состоянию, т.е. как мы только что разъяснили, не-моральности, то мы с некоторой другой стороны возвращаемся к содержанию первого постулата. А именно, нельзя упускать из виду того, при каких условиях можно требовать счастья для этого морального сознания в силу его *достоинства*. Оно сознает свое незавершение и может поэтому требовать счастья фактически не как заслуги, не как чего-то, чего оно было бы достойно, а оно может желать его только из свободной милости, т.е. может желать счастья как *такового* в себе самом и для себя самого, и ожидать его не на том абсолютном основании, а в зависимости от случая и произвола. – Не-моральность именно этим выражает, что́ есть она, – что дело тут идет не о моральности, а о счастье в себе и для себя безотносительно к моральности.

Этой второй стороной морального мировоззрения снимается еще и другое утверждение первой стороны, в котором предполагается дисгармония между моральностью и счастьем. – А именно, хотят сослаться на опыт, состоящий в том, что в этом наличии моральному часто живется плохо, а на долю не-морального, напротив, часто выпадает счастье. Однако промежуточное состояние незавершенной моральности, которое обнаружило себя как существенное, явно показывает, что это восприятие и опыт, который должен был бы получиться, есть только подта-

совка сути дела. Ибо раз моральность незавершена, т.е. фактически моральности нет, что́ же в опыте может быть такого, что она бедствует? – Так как в то же время обнаружилось, что все дело – в счастье в себе и для себя, то оказывается, что в суждении о том, что не-моральному живется хорошо, не имеется в виду какая-либо несправедливость, которая бы имела здесь место. Характеристика индивида как не-морального *сама по себе* отпадает, так как моральность вообще не завершена, следовательно, имеет лишь произвольное основание. Поэтому смысл и содержание суждения опыта состоит единственно в том, что на долю некоторых не должно выпадать счастье в себе и для себя, т.е. в этом суждении выражена зависть, прикрывающаяся моральностью. Основанием же, почему на долю других должно выпадать так называемое счастье, служит благорасположение, которое *удостаивает* их и себя этой милостью, т.е. этим случаем, и *желает* его им и себе.

[3. Истина морального самосознания.] – Итак, моральность в моральном сознании незавершена – именно это теперь устанавливается; но ее сущность в том только и состоит, чтобы быть тем, что *завершено, чисто*; незавершенная моральность поэтому не чиста, другими словами, она есть имморальность. Сама моральность, следовательно, оказывается не в действительном сознании, а в другой сущности; эта сущность – священный моральный законодатель. – *Незавершенная* в сознании моральность, которая служит основанием этого постулирования, имеет *прежде всего* то значение, что моральность, полагаемая в сознании как *действительная*, находится в соотношении с некоторым "*иным*", с наличным бытием; следовательно, в самой себе содержит инобытие или различие, благодаря чему возникает бесчисленное множество моральных заповедей. Но моральное самосознание в то же время считает эту *множественность* обязанностей несущественной; ибо все дело – в *одном* только чистом долге, и *для морального самосознания* они, поскольку они *определенные* обязанности, лишены истины. Они могут, следовательно, обладать своей истиной лишь в некотором "ином", и они, – чего оно не видит в них, – священны благодаря некоторому священному законодателю. – Однако само это – опять-таки только перестановка сути дела. Ибо моральное самосознание считает себя абсолютным, а долг есть просто лишь то, что́ оно *знает* как долг. Но оно знает лишь чистый долг как долг; то, что для него несвященно, не священно в себе, а то, что не священно в себе, не может быть освящено священной сущностью. Моральное сознание и вообще не придает серьезного значения тому, что освящено *каким-нибудь иным* сознанием, а не им самим; ибо для него только лишь то священно, что священно *само по себе и в нем*. – Следовательно, столь же мало оно придает значения и тому, что эта другая сущность есть сущность священная, ибо в ней должно было достигнуть существенности нечто, что для морального сознания, т.е. в себе, не обладает никакой существенностью.

Если священная сущность постулировалась так, что в ней долг обладал бы своей значимостью не как чистый долг, а как множество *оп-*

ределенных обязанностей, то, следовательно, и это в свою очередь необходимо должно быть "переставлено", и иная сущность лишь постольку должна быть священна, поскольку в ней обладает значимостью только *чистый долг*. Чистый долг и фактически обладает значимостью лишь в какой-то иной сущности, а не в моральном сознании. Хотя в нем одна лишь чистая моральность как будто обладает значимостью, все же это сознание должно быть установлено иначе, ибо оно в то же время есть природное сознание. Моральность в нем испытывает воздействие со стороны чувственности и обусловлена ею, следовательно, она не есть в себе и для себя, а есть случайность свободной *воли*, в ней же как чистой *воле* она – случайность *знания*; *в себе и для себя* поэтому моральность имеется в некоторой иной сущности.

Таким образом, здесь эта сущность есть всецело завершенная моральность потому, что последняя в ней не соотносится с природой и чувственностью. Но *реальность* чистого долга есть *осуществление* его в природе и чувственности. Моральное сознание усматривает свою незавершенность в том, что в нем моральность стоит в *положительном* отношении с природой и чувственностью, так как существенным моментом ее оно считает то, что она имеет одно лишь *негативное* отношение к ним. Чистая моральная сущность, напротив, поскольку она стоит выше *борьбы* с природой и чувственностью, не относится к ним *негативно*. Таким образом, фактически для нее остается только *положительное* отношение к ним, т.е. именно то, что только что считалось незавершенным, не-моральным. Но *чистая моральность*, совершенно отделенная от действительности, так, что она в равной мере была бы лишена положительного отношения к ней, была бы бессознательной недействительной абстракцией, в которой просто было бы снято понятие моральности, состоящее в том, что она есть мышление о чистом долге, а также воля и действование. Вот почему эта столь чисто моральная сущность опять-таки есть перестановка дела, и от этой сущности надо отказаться.

Но в этой чисто моральной сущности сближаются моменты противоречия, в котором блуждает этот синтетический процесс представления, и те противоположные "*также*", которым она, не согласуя эти свои мысли, позволяет следовать друг за другом и постоянно сменять одну противоположность другой, настолько, что сознание необходимо должно отказаться здесь от своего морального мировоззрения и вернуться обратно в себя.

Оно признает свою моральность незавершенной потому, что оно подвергается воздействию противоположной ей чувственности и природы, которая, с одной стороны, затемняет самое моральность как таковую, а с другой – создает множество обязанностей, благодаря которому оно попадает в затруднительное положение в конкретном (konkret) случае совершения действительных поступков; ибо каждый случай есть скопление (Konkterion) многих моральных отношений, подобно тому как предмет восприятия вообще есть вещь, обладающая многими свой-

ствами; и ввиду того, что *определенный* долг есть цель, у него есть некоторое содержание, и его *содержание* есть часть цели, – и моральность не чиста. – Итак, последняя имеет свою *реальность* в некоторой иной сущности. Но эта реальность означает не что иное, как то, что моральность здесь есть *в себе* и *для себя – для себя*, т.е. она есть моральность некоторого *сознания*; *в себе*, т.е. она обладает *наличным бытием и действительностью*. – В указанном первом незавершенном сознании моральность не осуществлена; здесь она есть *в-себе*[-бытие] в смысле *мысленной вещи*; ибо она соединена с природой и чувственностью, с действительностью бытия и сознания, которая составляет ее содержание, а природа и чувственность есть то, что́ морально ничтожно. – Во втором сознании моральность существует как *завершенная*, а не как неосуществленная мысленная вещь. Но это завершение состоит именно в том, что моральность имеет в некотором сознании *действительность*, как и *свободную действительность*, наличное бытие вообще, оно есть не пустота, а наполненность, содержательность; – это значит, что завершение моральности усматривается в том, что то, что́ только что было определено как морально ничтожное, имеется в ней и присуще ей. В одном случае она должна обладать значимостью просто лишь как недействительная мысленная вещь чистой абстракции, но точно так же в этом модусе она не должна обладать никакой значимостью; ее истина должна состоять в том, чтобы быть противоположной действительности, быть целиком свободной от нее и пустой, и опять-таки – в том, чтобы быть действительностью.

Синкретизм этих противоречий, который разложен в моральном мировоззрении, рушится внутри себя, так как то различие, на котором он покоится, превращается из различия, которое бы необходимо было мыслить и установить и которое в то же время было бы все же несущественным, в различие, которое даже не выражено более в словах. То, что к концу усматривается как "разное" – и в качестве ничтожного, и в качестве реального – есть одно и то же, есть наличное бытие и действительность; и то, что́ должно быть абсолютно лишь как *потустороннее* действительного бытия и сознания и в равной мере должно быть только в нем, и как потустороннее должно быть тем, что ничтожно, – есть чистый долг и знание его как сущности. Сознание, проводящее это различие, которое не есть различие, объявляющее действительность тем, что ничтожно, и в то же время реальностью, объявляющее чистую моральность как истинной сущностью, так и тем, что лишено сущности, – это сознание высказывает вместе мысли, которые оно прежде разделяло, само высказывает, что оно не придает серьезного значения этому определению и установлению моментов *самости* и в -себе[-бытия] друг вне друга, а что то, что́ оно объявляет абсолютно *сущим* вне сознания, оно, напротив, удерживает включенным в самости самосознания, а то, что́ оно объявляет абсолютно *мысленным* или абсолютным в-себе[-бытием], именно поэтому признает тем, что не обладает истиной. – Для сознания открывается, что установление этих моментов друг вне друга

есть перестановка, и было бы *лицемерием*, если бы оно все-таки придерживалось их. Но, будучи моральным чистым самосознанием, оно с отвращением возвращается обратно в себя из этого неравенства своего *представления* с тем, что составляет его *сущность*, из этой неистины, которая объявляет истинным то, что для него имеет значение неистинного. Оно есть *чистая совесть* (Gewissen), которая презрительно отвергает такое моральное миропредставление; оно *внутри себя самого* есть простой достоверно знающий себя (gewiss) дух, который непосредственно – без опосредствования указанных представлений – поступает по совести (gewissenhaft) и в этой непосредственности имеет свою истину. – Но если этот мир перестановок есть не что иное, как развитие морального самосознания в его моментах и тем самым – его *реальность*, то благодаря своему уходу обратно в себя оно ничем иным по сущности своей и не станет; его уход обратно в себя, напротив, есть только *достигнутое сознание* того, что его истина есть вымышленная (vorgegebene) истина. Оно *должно было бы* все еще *выдавать* (ausgeben) ее за *свою* истину, ибо оно должно было бы выражать и проявлять себя как предметное представление (Vorstellung), но оно *знало бы*, что это – только подтасовка (eine Verstellung); тем самым оно на деле было бы лицемерием, и указанное *презрение* к указанной подтасовке уже было бы первым проявлением лицемерия.

c. Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение

Антиномия морального мировоззрения, состоящая в том, что моральное сознание существует и что никакого морального сознания не существует, – или, что значимость долга находится по ту сторону сознания, и, наоборот, только в нем имеет место, – была кратко выражена в представлении, в котором не-моральное сознание считается моральным, его случайное знание и проявление воли признается полновесным и счастье достается ему из милости. Это себе самому противоречащее представление моральное самосознание относило не к себе, а переносило его в некоторую иную для него сущность. Но это вынесение того, что оно должно мыслить необходимым, вне себя самого есть в такой же мере противоречие по форме, как первое – по содержанию. Но так как именно то, что кажется противоречивым и в разделении и снятии (Wiederauflösung) чего блуждает моральное мировоззрение, в себе есть одно и то же, а именно, чистый долг как *чистое знание* есть не что иное, как *самость* сознания, а самость сознания есть не что иное, как *бытие* и *действительность*; и так как точно так же то, что должно было бы быть по ту сторону *действительного* сознания, есть не что иное, как чистое мышление, следовательно, фактически есть самость, то *для нас* или *в себе* самосознание уходит обратно в себя и знает в качестве себя самого ту сущность, в которой *действительное* есть в то же время *чистое знание* и *чистый долг*. В своей случайности оно само есть для себя то полнозначное, которое знает свою непосредственную единич-

ность как чистое знание и совершение поступков – как истинную действительность и гармонию.

[1. Совесть как свобода самости внутри себя самой.] – Эта *самость совести*, дух, непосредственно достоверно знающий себя как абсолютную истину и бытие, есть *третья самость*, которая для нас возникла из третьего мира духа, и ее следует в общих чертах сравнить с двумя предыдущими. Цельность или действительность, которая проявляется как истина нравственного мира, есть самость *лица*; наличное бытие лица есть *признанность*. Подобно тому как лицо есть не имеющая субстанции самость, так и это его наличное бытие точно так же есть абстрактная действительность; лицо *обладает значимостью*, и притом непосредственно; самость есть в стихии своего бытия непосредственно покоящаяся точка; эта точка не отделена от своей всеобщности, та и другая поэтому не находятся в движении и соотношении друг с другом; всеобщее находится в ней не различаясь и не есть ни содержание самости, ни самость, заполненная собою самой. – *Вторая самость* есть дошедший до своей истины мир образованности или возвращенный себе дух раздвоения, абсолютная свобода. В этой самости указанное первое непосредственное единство единичности и всеобщности расщепляется; всеобщее, которое остается точно так же чисто духовной сущностью, признанностью или всеобщей волей и знанием, есть *предмет* и содержание самости и ее всеобщая действительность. Но она не имеет формы свободного от самости наличного бытия; в этой самости поэтому не получается никакого заполнения и никакого положительного содержания, никакого мира. – Правда, моральное самосознание оставляет свою всеобщность свободной, так что она становится некоторой собственной природой, и в то же время удерживает ее внутри себя снятой. Но это – только игра подтасовок, состоящая в смене этих двух определений. Лишь в качестве совести оно в *достоверности себя самого* имеет *содержание* для пустого дотоле долга, равно как и для пустого права и пустой всеобщей воли; и так как эта достоверность себя самого точно так же есть *непосредственное*, оно имеет само наличное бытие.

[(α). *Совесть как действительность долга.*] – Таким образом, достигнув этой своей истины, моральное самосознание покидает или, лучше сказать, снимает внутри себя самого разделение, из которого возникла подтасовка, разделение *в-себе*[-бытия] и *самости*, чистого долга как чистой *цели* – и *действительности* как некоторой природы и чувственности, противоположных чистой цели. Моральное самосознание, вернувшись таким образом в себя, есть *конкретный* моральный дух, в сознании чистого долга не сообщающий себе некоего пустого мерила, который был бы противоположен действительному сознанию; чистый долг, точно так же как и противоположная ему природа, суть снятые моменты; этот дух есть *моральная* сущность, в непосредственном единстве *претворяющая себя в действительность*, а поступок есть непосредственно *конкретная* моральная форма.

[Допустим, что] имеется какой-нибудь случай совершения поступков; для знающего сознания он есть некоторая предметная действительность. Этому сознанию как совести (Gewissen) он известен (weiss ihn) непосредственным конкретным образом, и в то же время он есть только так, как он ему известен. Знание (Wissen) случайно, поскольку оно есть нечто "иное", нежели предмет, однако дух, достоверно знающий себя самого, не есть уже такое случайное знание и порождение внутри себя мыслей, от которых разнилась бы действительность; наоборот, так как разделение *в-себе*[-бытия] и *самости* снято, то рассматриваемый случай непосредственно в чувственной *достоверности* знания таков, каков он *в себе*, а *в себе* он только таков, каков он в этом знании. – Совершение поступков как претворение в действительность вследствие этого есть чистая форма воли – простое обращение действительности как *сущего* случая в действительность *содеянную*, простого модуса *придметного* знания в модус знания о *действительности* как порождении сознания. Подобно тому как чувственная достоверность непосредственно воспринята или, лучше сказать, обращена во *в-себе*[-бытие] духа, так и это обращение просто и неопосредствованно есть переход при помощи чистого понятия без изменения содержания, которое определено интересом знающего о нем сознания. – Совесть, далее, не обособляет обстоятельств [данного] случая в разные обязанности. Она ведет себя не как *положительная всеобщая среда*, в которой бы все множество обязанностей, каждая для себя, сохраняло непоколебимую субстанциальность, вследствие чего *либо* вовсе нельзя было бы совершать поступков, потому что всякий конкретный случай содержит противоположение вообще, а как моральный случай – противоположение обязанностей, следовательно, в определении поступков одна сторона, один долг всегда был бы *нарушен – либо же*, если бы поступок совершился, то одна из противоположных обязанностей была бы действительно нарушена. Совесть, напротив, есть негативное "одно" или абсолютная самость, которая уничтожает эти различные моральные субстанции; она есть простое сообразное долгу совершение поступков, которое выполняет не тот или иной долг, а знает и совершает конкретное правое дело. Поэтому она вообще только и есть совершение моральных *поступков* как поступков, в которые перешло прежнее бездеятельное сознание моральности. – Различающее сознание может аналитически разложить конкретную форму действия на разные свойства, т.е. здесь – на разные моральные отношения, и либо каждое из них – в том виде, в каком оно необходимо должно быть, чтобы быть долгом, – объявляется имеющим абсолютное значение, либо они сравниваются и проверяются. В простом моральном поступке совести обязанности так завалены, что всем этим единичным сущностям непосредственно причиняется *урон*, и в неколебимой достоверности совести вовсе нет места расшатыванию долга путем проверки.

Столь же мало в совести той колеблющейся неуверенности сознания, которое то полагает так называемую чистую моральность вне себя в некоторую иную священную сущность, а себя само считает не-свя-

щенным, то снова моральную чистоту полагает в себя, а связь чувственного с моральным – в иную сущность.

Она отрекается от всех этих установок и перестановок морального мировоззрения, так как она отрекается от сознания, которое постигает долг и действительность противоречивыми. Согласно этому сознанию, я поступаю морально тогда, когда я *сознаю*, что я выполняю только чистый долг, а не *что-либо иное*, т.е. на деле, *когда я не* совершаю поступка. Но когда я действительно совершаю поступок, я сознаю некоторое "*иное*", некоторую *действительность*, которая имеется налицо, и некоторую действительность, которую я хочу сказать, у меня есть *определенная* цель, и я выполняю *определенный* долг; в этом заключается нечто *иное*, нежели чистый долг, который единственно следовало иметь в виду. – Совесть, напротив, есть сознание того, что если моральное сознание объявляет *чистый долг* сущностью своих поступков, то эта чистая цель есть подтасовка сути дела; ибо в том-то и состоит сама суть дела, что чистый долг заключается в пустой абстракции чистого мышления и свою реальность и содержание он имеет только в определенной действительности, – действительности, которая есть действительность самого сознания, и сознания – не как некоей мысленной вещи, а как чего-то единичного. Совесть *для себя самой* имеет свою истину в *непосредственной достоверности* себя самой. Эта *непосредственная* конкретная достоверность себя самой есть сущность; если эту достоверность рассматривать со стороны противоположности сознания, то собственная непосредственная *единичность* есть содержание морального действования; и его *форма* есть именно "эта" самость как чистое движение, а именно как *знание* или *собственное убеждение*.

Присматриваясь ближе к моральному сознанию в его единстве и в значении моментов, мы видим, что оно постигло себя лишь в качестве *в-себе*[-бытия] или в качестве *сущности*; как совесть, однако, оно постигает свое *для-себя-бытие* или свою *самость*. – Противоречие морального мировоззрения *разрешается*, т.е. то различие, которое лежит в основе этого противоречия, оказывается не различием, и оно сливается в чистую негативность; но именно последняя и есть *самость* – простая *самость*, которая в такой же мере есть *чистое* знание, как и знание себя в качестве "*этого*" *единичного* сознания. Эта самость составляет поэтому содержание пустой дотоле сущности, ибо она есть то *действительное*, которое более не имеет значения того, чтобы быть природой, чуждой сущности и самостоятельной в собственных законах. В качестве негативного она есть *различие* чистой сущности, некоторое содержание, и притом такое, которое обладает значимостью в себе и для себя.

Далее, эта самость как чистое себе самому равное знание есть *просто всеобщее*, так что именно это знание *как его собственное* знание, как убеждение есть *долг*. Долг более не есть всеобщее, которое противостоит самости, а о нем знают, что в этой разделенности он не обладает значимостью; теперь закон существует для самости, а не самость для

закона[171]. Но закон и долг поэтому имеют не только значение *для-себя-бытия*, но и *в-себе-бытия*, ибо это знание в силу своего равенства себе самому есть именно *в-себе*[-бытие]. Это *в-себе*[-бытие] и в сознании отделяется от упомянутого непосредственного единства с для-себя-бытием; в таком противопоставлении оно есть *бытие, бытие для "иного"*. – Именно о долге как о долге, покинутом самостью, теперь известно, что он есть только *момент*; от своего значения – быть *абсолютной сущностью* – он низведен до бытия, которое не есть самость, не есть *для себя*, а, следовательно, есть *бытие для другого*. Но это *бытие для другого* именно потому остается существенным моментом, что самость как сознание составляет противоположность для-себя-бытия и бытия для другого, и теперь долгу присуще быть тем, что непосредственно *действительно*, он более не есть лишь абстрактное чистое сознание.

[(β). *Признание убеждения.*] – Итак, это *бытие для другого* есть *в-себе*-сущая, отличная от самости субстанция. Совесть не отказалась от чистого долга или абстрактного *в-себе*[-бытия], а чистый долг есть существенный момент, состоящий в том, чтобы относиться к другому как всеобщность. Совесть есть стихия, общая самосознаниям, и эта стихия есть субстанция, в которой действие имеет *устойчивое существование и действительность* – момент *признаваемости* со стороны других. Моральное самосознание не обладает этим моментом признанности, моментом *чистого сознания*, которое [здесь] *налицо*, и вследствие этого оно вообще не есть самосознание, совершающее поступки, претворяющее в действительность. Его в-себе[-бытие] для него – либо абстрактная *недействительная* сущность, либо бытие как действительность, которая не духовна. *Сущая же действительность* совести – такая действительность, которая есть *самость*, т.е. сознающее себя наличное бытие, духовная стихия признаваемости. Действование есть поэтому только перевод своего *единичного* содержания в *предметную* стихию, где содержание – всеобще и признано, и как раз то, что оно признано, и делает поступок действительностью. Поступок признан и в силу этого действителен потому, что налично сущая действительность непосредственно связана с убеждением или знанием, другими словами, знание своей цели непосредственно есть стихия наличного бытия, всеобщее признание. Ибо *сущность* поступка, долг состоит в *убежденности* совести в нем[172]; именно это убеждение есть само *в-себе*[-бытие]; оно есть *в себе всеобщее самосознание* или *признанность* и тем самым – действительность. Следовательно, то, что совершено с убежденностью в долге, непосредственно таково, что обладает постоянством и наличным бытием. Здесь, следовательно, уже нет и речи о том, что доброе намерение не осуществляется или что хорошему приходится плохо; наоборот, то, что знают как долг, доводится до конца и достигает действительности, так как именно то, что соответствует долгу, есть всеобщее всех самосознаний, признанное и, стало быть, сущее. Но взятый обособленно и отдельно, без содержания самости, этот долг есть *бытие для другого*, есть то прозрачное, что имеет лишь значение бессодержательной существенности вообще.

Если мы оглянемся назад на ту сферу, с которой вообще выступала *духовная реальность*, то это было понятие, заключающее в себе то, что выражение индивидуальности есть *в-себе-* и *для-себя*[-бытие]. Но формой, которой непосредственно выражалось это понятие, было *честное сознание*, которое занималось самой *абстрактной сутью дела*. Эта *сама суть дела* была там *предикатом*; лишь в совести она есть *субъект*, который установил в себе все моменты сознания и для которого все эти моменты, субстанциальность вообще, внешнее наличное бытие и сущность мышления содержатся в этой достоверности себя самого. *Сама суть дела* имеет субстанциальность вообще в нравственности, внешнее наличное бытие – в образованности, знающую себя самое существенность мышления – в моральности; и в совести она есть *субъект*, который знает все эти моменты в самом себе. Если честное сознание схватывает всегда лишь само *пустое дело*, то совесть, напротив, приобретает его в его наполнении, которое совесть сообщает ему от себя. Совесть есть эта мощь благодаря тому, что она знает моменты сознания как *моменты* и господствует над ними как их негативная сущность.

[(γ). *Абсолютная свобода убеждения.*] – Если мы рассмотрим совесть (Gewissen) в отношении к единичным определениям противоположности, которая проявляется в совершении поступков, а также ее сознание относительно природы этих определений, то окажется, что она ведет себя по отношению к *действительности* того *случая*, в котором ей надлежит поступать, прежде всего как знающая (Wissendes). Поскольку момент *всеобщности* заключается в этом знании (Wissen), знанию добросовестного (gewissenhaft) совершения поступков свойственно неограниченно охватывать наличную действительность и, следовательно, в точности знать и взвешивать обстоятельства случая. Но так как этому знанию *знакома* всеобщность как некоторый *момент*, оно есть такое знание этих обстоятельств, которое сознает, что оно их не охватывает или здесь оно не добросовестно. Подлинно всеобщее и чистое отношение знания было бы отношением не к противоположному, а к себе самому; но *совершение* поступков благодаря противоположности, которая существенна в нем, относится к "негативному" сознания, к некоторой *в себе сущей действительности*. В противоположность простоте чистого сознания, абсолютному *иному* или многообразию *в себе*, эта действительность есть абсолютная множественность обстоятельств, которая бесконечно делится и простирается: назад – к своим условиям, в стороны – к своей рядоположности, вперед – к своим следствиям. Добросовестное сознание сознает эту природу дела и свое отношение к нему и знает, что с тем случаем, в котором оно совершает поступки, оно знакомо не согласно всей этой требуемой всеобщности, и что его ссылка на это добросовестное взвешивание всех обстоятельств ничего не стоит. Но это знакомство со всеми обстоятельствами и взвешиванием их не совсем отсутствует – оно имеется лишь как *момент*, как нечто, что есть только для *других*; и неполное знание добросовест-

ного сознания, так как оно есть *его* знание, принимается им за знание достаточное и совершенное.

Подобным же образом дело обстоит со всеобщностью *сущности* или определением содержания через чистое сознание. – Приступающая к совершению поступков совесть относится ко всем сторонам [данного] случая. Последний дробится, и вместе с этим дробится отношение к нему чистого сознания, вследствие чего разнообразие случая есть разнообразие *обязанностей*. Совесть знает, что она должна выбирать среди них и решать, ибо ни одна из них не абсолютна в своей определенности или в своем содержании, а абсолютен только *чистый долг*. Но эта абстракция приобрела в своей реальности значение обладающего самосознанием "я". Достоверно знающий себя самого дух покоится как совесть внутри себя, и его *реальная* всеобщность или его долг заключается в его чистой *убежденности* в долге. Это *чистое* убеждение как таковое столь же пусто, как и чистый *долг*, – чистый в том смысле, что ничто в нем, никакое определенное содержание не есть долг. Но поступки *должны* быть совершены – индивид необходимо должен внести *определенность*; и достоверно знающий себя самого дух, в котором в-себе [-бытие] приобрело значение сознающего себя "я", знает, что имеет это определение и содержание в непосредственной *достоверности* себя самого. Как определение и содержание эта достоверность есть *природное* сознание, т.е. побуждения и склонности. – Нет такого содержания, которое совесть признала бы абсолютным, ибо она есть абсолютная негативность всего определенного. Она определяет, исходя *из себя самой*; но круг самости, в который попадает определенность как таковая, есть так называемая чувственность: когда ищут содержание в непосредственной достоверности себя самого, ничего не находят, кроме чувственности. – Все, что в прежних формах проявлялось как хорошее или дурное, как закон и право, есть *иное*, нежели непосредственная достоверность себя самого; оно есть *всеобщее*, которое теперь есть бытие для другого; или, с другой точки зрения, оно есть предмет, который, опосредствуя сознание с самим собою, становится между ним и своей собственной истиной и скорее обособляет его от себя, нежели является его непосредственностью. – Но для совести достоверность себя самой есть чистая непосредственная истина; и эта истина, следовательно, есть ее представленная как *содержание* непосредственная достоверность себя самой, т.е. вообще произвол отдельного лица и случайность его бессознательного природного бытия.

Это содержание считается в то же время моральной существенностью или долгом. Ибо чистый долг, как оказалось уже при проверке законов, просто равнодушен ко всякому содержанию и мирится со всяким содержанием. В то же время он имеет здесь существенную форму *для-себя-бытия*, и эта форма индивидуального убеждения есть не что иное, как сознание пустоты чистого долга и сознание того, что он – лишь момент, что субстанциальность сознания есть предикат, субъект которого – индивид, чей произвол дает чистому долгу содержание, может связать с этой

формой любое содержание и придать ему свою добросовестность. – Индивид известным образом приумножает свою собственность; долг состоит в том, чтобы каждый заботился о сохранении себя самого, равно как и своей семьи, и в не меньшей мере о *возможности* приносить пользу своим ближним и творить добро нуждающимся в помощи. Индивид сознает, что это – долг, ибо это содержание непосредственно заключается в достоверности его самого; он понимает, далее, что в данном случае он выполняет этот долг. Другие могут держаться того мнения, что такой образ действия есть обман; *они* придерживаются других сторон конкретного случая, *он же* твердо держится этой стороны вследствие того, что сознает приумножение собственности как чистый долг. – Таким образом, то, что другие называют насилием и несправедливостью, есть выполнение долга, который состоит в утверждении своей самостоятельности по отношению к другим; то, что они называют трусостью, есть выполнение долга, состоящего в сохранении своей жизни и возможности приносить пользу ближним; а то, что они называют храбростью, напротив, нарушает и тот и другой долг. Но трусость не настолько неосмотрительна, чтобы не знать, что сохранение жизни и возможности приносить пользу другим есть долг, чтобы не быть *убежденной* в том, что ее поступки соответствуют долгу, и чтобы не знать, что то, что́ соответствует долгу, состоит в *знании*; иначе она поступила бы неосмотрительно – она была бы неморальна. Так как моральность заключается в сознании, что долг выполнен, то это сознание будет наличествовать как в тех поступках, которые называются трусостью, так и в тех, которые называются храбростью; – абстракция, именуемая долгом, допускает всякое, в том числе и это содержание, – следовательно, совершающий действие знает, что̀ он совершает в качестве долга, и так как он это знает и так как убежденность в долге само соответствует долгу, то совершённое действие признается другими; благодаря этому поступок обладает значимостью и действительным наличным бытием.

Имея в виду эту свободу, которая с одинаковым успехом вкладывает любое содержание во всеобщую пассивную среду чистого долга и знания, нет смысла утверждать, что вложено должно было быть какое-нибудь другое содержание; ибо каково бы оно ни было, на нем всегда лежит *клеймо определенности*, от которой свободно чистое знание и которую оно может отвергнуть точно так же, как и принять, в любом виде. Всякое содержание, тем, что оно определенное содержание, стоит на одной линии с другим содержанием, хотя бы казалось, что характерная черта его – это именно то, что в нем снято особенное. Так как в действительном случае долг раздваивается вообще на *противоположность* и вследствие этого на противоположность *единичности* и *всеобщности*, то может казаться, будто тот долг, содержание которого составляет само всеобщее, благодаря этому непосредственно имеет природу чистого долга, и форма и содержание тем самым полностью становятся соответствующими друг другу; так что, следовательно, поступок для общего блага, например, следовало бы предпочесть поступку на

пользу блага индивидуального. Однако этот всеобщий долг есть вообще то, что *имеется налицо* как сущая в себе и для себя субстанция, как право и закон и что обладает значимостью *независимо* от знания и убеждения, равно как и от непосредственного интереса отдельного лица; следовательно, это и есть как раз то, на *форму* чего направлена моральность вообще. Что же касается его *содержания*, то и оно есть *определенное* содержание, поскольку общее благо *противоположно* единичному; следовательно, его закон есть такой закон, от которого совесть чувствует себя совершенно свободной и предоставляет себе абсолютное право добавлять и отнимать, пренебречь им, равно как и выполнить. – В таком случае указанное различение долга по отношению к единичному и по отношению ко всеобщему согласно природе противоположности вообще не есть что-либо устойчивое. Скорее то, что отдельное лицо делает себе на пользу, идет на благо и всеобщему; чем больше оно заботилось о себе, тем больше у него не только *возможности* принести пользу *другим*, но сама его *действительность* лишь в том и состоит, что оно есть и живет в общении с другими; значение его отдельного удовольствия заключается по существу в том, чтобы пожертвовать для других свое и содействовать им в получении удовольствия. В выполнении долга по отношению к отдельному лицу, следовательно, по отношению к себе, выполняется долг и по отношению ко всеобщему. – *Взвешивание* и *сопоставление* обязанностей, которое здесь начинается, сводится к вычислению выгоды, которую извлекло бы всеобщее из того или другого поступка; но, с одной стороны, благодаря этому моральность подпадает под неизбежную *случайность здравомыслия*, а с другой стороны, сущность совести как раз в том, что она *обрывает* это вычисление и взвешивание и решает, не опираясь на такие основания, а исходя из себя.

Таким именно образом поступает совесть и сохраняется в единстве *в-себе-бытия* и *для-себя-бытия*, в единстве чистого мышления и индивидуальности, и есть достоверно знающий себя дух, который имеет свою истину в самом себе, в своей самости, в своем знании, и в нем как в знании о долге. Он сохраняется тут именно благодаря тому, что то, что́ есть *положительного* в поступке – как содержание, так и форма долга и знание о нем, – принадлежит самости, достоверности себя; а то, что́ хочет *противостоять* самости как *собственное "в себе"*, считается неистинным, лишь снятым, лишь моментом. Поэтому значимостью обладает не *всеобщее знание* вообще, *а его знание* обстоятельств. В долг как всеобщее *в-себе-бытие* совесть вкладывает содержание, которое она заимствует из своей природной индивидуальности; ибо это содержание есть то, которое наличествует в себе самом; благодаря всеобщей среде, в которой оно находится, оно становится исполняемым ею *долгом*, и именно в силу этого пустой чистый долг установлен как снятый или в качестве момента; это содержание есть снятая пустота чистого долга или его исполнение. – Но равным образом совесть свободна и от всякого содержания вообще; она отрешается от всякого определенного

долга, который должен иметь силу закона; в силе достоверности себя самой она обладает величественностью абсолютной автаркии, властью связывать и разрешать. – Вот почему это *самоопределение* есть непосредственно то, что совершенно соответствует долгу; долг есть само знание; но это простое обладание самостью есть в-себе[-бытие]; ибо *в-себе*[-бытие] есть чистое равенство себе самому, и последнее имеется в этом сознании.

[2. В с е о б щ н о с т ь с о в е с т и.] – Это чистое знание есть непосредственно *бытие для другого*; ибо как чистое равенство себе самому оно есть *непосредственность* или бытие. Но это бытие в то же время есть чистое всеобщее, самостность всех; иными словами, поступки признаны и потому действительны. Это бытие есть стихия, благодаря которой совесть находится непосредственно в отношении равенства со всеми самосознаниями; и значение этого отношения – не закон, лишенный самости, а самость совести.

[(α) *Неопределенность убеждения.*] – Но тем самым, что справедливое, осуществляемое совестью, в то же время есть *бытие для другого*, в нее, по-видимому, проникает некоторое неравенство. Долг, который она выполняет, есть некоторое *определенное* содержание; последнее, правда, есть *самость* сознания и в нем – *знание* самости о себе, его *равенство* себе самому. Но будучи исполнено, постановленное во всеобщую среду *бытия*, это равенство не есть уже *знание*, не есть то различение, которое столь же непосредственно снимает свои различия; наоборот, в *бытии* различие установлено как устойчивое, и поступок есть некоторый *определенный* поступок, неравный стихии самосознания всех, следовательно, не необходимо признанный. Обе стороны, совершающая поступки совесть и всеобщее сознание, признающее эти поступки в качестве долга, одинаково *свободны* от определенности этого действования. В силу этой свободы отношение в общей (gemeinschaftlichen) среде, напротив, есть отношение полного неравенства, благодаря чему сознание, для которого поступок существует, находится в полной неизвестности относительно совершающего поступки, достоверно знающего себя самого духа. Он совершает поступки, он устанавливает некоторую определенность как сущую; другие придерживаются этого *бытия* как его истины и в этом обладают достоверностью его – он выразил в нем то, *что́* считает долгом. Но он свободен от какого-либо *определенного* долга; его нет там, где, по мнению других, ему действительно следовало быть; и эта среда самого бытия и долг как сущий *в себе* имеют для него значение только момента. Таким образом, то, что он для них выставляет, он снова переставляет или, лучше сказать, сразу же переставил. Ибо его *действительность* для него – не эти выставленные долг и определение, а те, которые он имеет в абсолютной достоверности себя самого.

Таким образом, другие не знают, морально хорошая ли эта совесть или злая, или, лучше сказать, они не только не могут знать это, но даже необходимо должны считать ее злой. Ибо как она свободна от *опреде-*

ленности долга и от долга как сущего *в себе*, так же свободны и они. То, что она им выставляет, они сами умеют переставить; это такая совесть, благодаря которой выражается только *самость* другого, а не их собственная; они чувствуют себя не только свободными от нее, но и должны растворить ее в своем собственном сознании, путем суждений и объяснений должны свести ее к нулю, дабы сохранить свою самость.

Однако поступок совести не есть только это *определение* бытия, покинутое чистой самостью. То, что следует считать и признавать долгом, является таковым единственно благодаря знанию и убеждению, что это – долг, благодаря знанию себя самого в действии. Если действие лишается в себе этой самости, оно перестает быть тем, что единственно составляет его сущность. Его наличное бытие, покинутое этим сознанием, было бы обыкновенной действительностью, и поступок казался бы нам осуществлением его удовольствия и вожделения. То, что́ должно *налично быть*, составляет здесь существенность только благодаря тому, что его *знают* как индивидуальность, выражающую себя самое; и то, что стало достоянием этого *знания*, есть признанное и то, что как *таковое* должно обладать *наличным бытием*.

Самость вступает в наличное бытие *как самость*; дух, достоверно знающий себя, существует как таковой для других; его *непосредственные* поступки не обладают значимостью и не действительны; не *определенное*, не *в-себе-сущее* есть признанное, а единственно себя знающая самость как таковая. Стихия устойчивого существования есть всеобщее самосознание; то, что вступает в эту стихию, не может быть *результатом* поступка; последний не удерживается в ней и не сохраняет в ней постоянства, лишь самосознание есть то, что признано и что приобретает действительность.

[(β) *Язык убеждения*.] – Тем самым мы снова встречаемся с *языком* как наличным бытием духа. Он есть сущее *для других* самосознание, которое непосредственно *как таковое имеется налицо* и, будучи "*этим*", всеобще. Он есть отделяющаяся от себя самой самость, которая становится для себя предметом как чистое "я = я", и в этой предметности в такой же мере сохраняет себя в качестве *этой* самости, как и сливается непосредственно с другими и есть *их* самосознание: она точно так же принимает себя на слух, как и ее принимают на слух другие, и это принимание на слух (das Vernehmen) и есть *наличное бытие, ставшее самостью*.

Содержание, которое здесь приобрел язык, уже не есть извращенная и извращающаяся и разорванная самость мира образованности, а есть дух, возвратившийся в себя, достоверно знающий себя и в своей самости – свою истину или свое признавание и признанный в качестве этого знания. Язык нравственного духа есть закон, и простое повеление, и жалоба, которая в большей мере есть слеза, пролитая по поводу необходимости; моральное сознание, напротив того, еще *безмолвно*, замкнуто у себя в своем "внутреннем", ибо в нем самость еще не имеет наличного бытия, а наличное бытие и *самость* находятся лишь во внешнем

отношении друг к другу. Но язык выступает лишь как средний термин самостоятельных и признанных самосознаний; и *налично сущая самость* есть непосредственно всеобщая, многократная и в этой множественности простая признанность. Содержание языка совести есть *самость, знающая себя как сущность*. Он выражает только это, и это выражение есть истинная действительность действования и значимость поступков. Сознание высказывает свое *убеждение*; именно в этом убеждении единственно поступок есть долг; и только потому он и считается долгом, что убеждение находит *словесное выражение*. Ибо всеобщее самосознание свободно от *только сущего, определенного* поступка; *последний* как *наличное бытие* не имеет для него значения, а значение имеет *убеждение*, что поступок есть долг; и долг действителен в языке. – Претворить поступок в действительность не значит здесь перевести его содержание из формы *цели* и *для-себя-бытия* в форму *абстрактной* действительности, а значит перевести его из формы непосредственной *достоверности* себя самого – достоверности, которая знает свое знание или *для-себя-бытие* как сущность, – в форму *уверения*, что сознание убеждено в долге и знает долг как совесть, исходя *из себя самого*; это уверение, стало быть, уверяет, что оно убеждено в том, что его убеждение есть сущность.

Истинно ли уверение, что совершают поступки из убежденности в долге, *действительно* ли то, что совершается, есть *долг*, – эти вопросы или сомнения лишены всякого смысла по отношению к совести. – Вопрос, *истинно* ли *уверение*, предполагал бы, что внутреннее намерение отличается от высказанного, т.е. что проявление воли единичной самости может быть отделено от долга, от воли всеобщего и чистого сознания; эта воля была бы на словах, а первое было бы, собственно говоря, истинным побудительным мотивом поступка. Однако именно это различие всеобщего сознания и единичной самости снято, и снятие его есть совесть. Непосредственное знание достоверно знающей себя самости есть закон и долг; его намерение, вследствие того, что оно – его намерение, есть справедливость (das Rechte); требуется только, чтобы оно это знало и чтобы оно высказало убеждение в том, что его знание и проявление воли есть справедливость. Выражение этого уверения снимает в себе самом форму своей особенности; оно признает в этом *необходимую всеобщность самости*; называя себя *совестью* (Gewissen), оно называет себя чистым знанием себя самого (Sichselbstwissen) и чистым абстрактным проявлением воли, т.е. называет себя всеобщим знанием и проявлением воли, которое признает других, которое им *равно* (ибо они суть именно это чистое знание себя и проявление воли) и поэтому признается также ими. В проявлении воли достоверно знающей себя самости, в этом знании, что самость есть сущность, заключается сущность справедливости. – Следовательно, тот, кто говорит, что он поступает таким-то образом по совести, говорит истину, ибо его совесть есть знающая и проявляющая волю самость. Но он по существу должен это *сказать*, ибо эта самость должна быть в то же время *всеобщей* самостью.

То, что самость есть всеобщая самость, заключается не в содержании поступка, ибо содержание в силу своей *определенности* само по себе безразлично, а всеобщность заключается в *форме* поступка; именно эту форму и следует установить как действительную; она и есть *самость*, которая как таковая действительна в языке, высказывается как истинное, именно в этом признает все самости и признается ими.

[(γ) *Прекрасная душа.*] – Итак, совесть и величие своего превосходства над определенным законом и всяким содержанием долга вкладывает любое содержание в свое знание и проявление воли; она есть моральная гениальность, знающая, что внутренний голос ее непосредственного знания есть голос божественный, и так как в этом знании она столь же непосредственно знает наличное бытие, она есть божественная творческая сила, в понятии которой заключается жизненность. Она есть точно так же богослужение внутри себя самой; ибо совершение ею поступков есть созерцание этой ее собственной божественности.

Это одинокое богослужение есть в то же время по существу богослужение *общины*, и чистое внутреннее *знание* себя самого и принимание себя на слух переходят в момент *сознания*. Созерцание себя есть его *предметное* наличное бытие, и эта предметная стихия есть высказывание его знания и проявления воли как некоторого *всеобщего*. Благодаря этому высказыванию самость становится значимой, а поступок – осуществляющим действием. Действительность и устойчивое существование ее действия есть всеобщее самосознание; но высказывание совести выявляет достоверность себя самой как чистую и тем самым как всеобщую самость; из-за этой речи, в которой самость выражена и признана как сущность, поступок признается другими. Дух и субстанция их связи есть, следовательно, взаимное уверение в своей добросовестности, добрых намерениях, радость по поводу этой взаимной чистоты и любование великолепием знания и высказывания, лелеяния и пестования такого превосходства. – Поскольку эта совесть еще различает свое *абстрактное* сознание от своего *самосознания*, она лишь *скрыла* свою жизнь в боге; правда, бог *непосредственно* наличествует в ее духе и в ее сердце, в ее самости, но "явное", его действительное сознание и опосредствующее движение последнего есть для нее некоторое "иное", нежели указанное сокрытое "внутреннее" и непосредственность наличествующей сущности. Но в осуществлении совести снимается различие между ее абстрактным сознанием и ее самосознанием. Она знает, что абстрактное сознание есть именно *"эта" самость*, это достоверно себя знающее для-себя-бытие, она знает, что именно *разница снята* в *непосредственности соотношения* самости с [бытием] в себе, которое, будучи установлено вне самости, есть абстрактная сущность и то, что́ от нее сокрыто. Ибо то соотношение есть *опосредствующее* соотношение, в котором соотнесенные [стороны] составляют не одно и то же, а некоторое *"иное"* друг для друга, и только в некотором третьем они составляют "одно"; *непосредственное* же соотношение фактически означает не что иное, как единство. Сознание, возвысившееся над бессмыслицей,

которая считает еще различиями те различия, которые не есть различия, знает непосредственность наличия сущности в нем как единство сущности и своей самости, знает, стало быть, свою самость как живое "в себе", и это свое знание – как религию, которая как созерцаемое или налично сущее значение есть то, что́ говорит община о своем духе.

Вместе с тем мы здесь видим, что самосознание ушло обратно в свое сокровенное, для которого исчезает всякая обнаруженность, – в созерцание "я = я", где это "я" есть вся существенность и наличное бытие[173]. Оно погружается в это понятие себя самого, так как оно доведено до крайности – до своих крайних терминов, и притом так, что различенные моменты, благодаря которым оно реально или остается еще *сознанием*, суть не для нас только эти чистые крайние термины; то, что́ оно есть для себя и что́ есть для него *в себе*, и что́ есть для него *наличное бытие*, оно испаряет в абстракции, которые для самого этого сознания более не имеют опоры, не имеют субстанции; и все, что доселе было для сознания сущностью, ушло обратно в эти абстракции. – Сознание, доведенное до этой чистоты, есть его самое скудное формообразование, и сама эта скудость, составляющая его единственное достояние, есть исчезновение; та абсолютная *достоверность*, в которую растворилась субстанция, есть абсолютная *не-истина*, которая рушится внутри себя; это – абсолютное *самосознание*, в которое погружается *сознание*.

Если рассматривать это погружение внутрь себя самого, то для сознания *в-себе*-сущая *субстанция* есть *знание* как его знание. Как сознание оно разделено на противоположность себя и предмета, который для него есть сущность; но именно этот предмет есть то, что совершенно" прозрачно", это – *его самость*, и его сознание есть только знание о себе. Вся жизнь и вся духовная существенность ушла обратно в эту самость и потеряла свое отличие от самого "я". Моменты сознания поэтому суть эти крайние абстракции, из коих ни одна не стоит на месте, а теряется в других и их порождает. Это смена несчастного сознания самим собою, но смена, которая для самого этого сознания происходит внутри его и которая сознает себя понятием разума, а это понятие есть несчастное сознание только *в себе*. Для разума как сознания абсолютная достоверность себя самого непосредственно обращается, стало быть, в некоторое отзвучание, в предметность его для-себя-бытия; но этот созданный мир есть его *речь*, которой оно внимало столь же непосредственно и эхо которой только к нему возвращается. Это возвращение не имеет поэтому того значения, что оно здесь в себе и для себя; ибо сущность для него – не какое-либо "в себе", а оно само; столь же мало оно обладает *наличным бытием*, ибо предметное не доходит до того, чтобы быть "негативным" действительной самости, подобно тому как эта последняя не доходит до действительности. Ему недостает силы отрешения, силы сделаться вещью и выдержать бытие. Оно живет в страхе, боясь запятнать великолепие своего" внутреннего" поступками и наличным бытием; и дабы сохранить чистоту своего сердца, оно избегает

соприкосновения с действительностью и упорствует в своенравном бессилии отречься от самости, доведенной до крайней абстракции, и сообщить себе субстанциальность или превратить свое мышление в бытие и довериться абсолютному различию. Пустопорожний предмет, который оно себе создает, оно поэтому наполняет теперь сознанием пустоты; его действование есть томление, которое, само превращаясь в лишенный сущности предмет, только теряет себя и, превозмогая эту потерю и попадая обратно к себе, обретает себя лишь как потерянное; в этой прозрачной чистоте своих моментов оно – несчастная, так называемая *прекрасная душа*[174], истлевающая внутри себя и исчезающая как аморфное испарение, которое расплывается в воздухе.

[3. Зло и его прощение.] – Но это тихое слияние бессильных существенностей улетучивающейся жизни следует взять еще в другом значении – в значении *действительности* совести и в *явлении* движения последней, и рассмотреть совесть как совершающую поступки. *Предметный* момент в этом сознании определился выше как всеобщее сознание: знание, знающее себя само, в качестве "*этой*" самости отлично от другой самости; язык, на котором все взаимно признают друг друга добросовестно совершающими поступки, это всеобщее равенство, распадается на неравенство единичного для-себя-бытия; каждое сознание из своей всеобщности столь же прямо рефлектировано в себя; вследствие этого необходимо появляется противоположность между единичностью по отношению к другим отдельным лицам и единственностью по отношению ко всеобщему; это отношение и его движение мы и рассмотрим. Иными словами, эта всеобщность и долг имеют попросту противоположное значение определенной исключающей себя из всеобщего *единичности*, для которой чистый долг есть лишь выступившая на поверхность и обращенная вовне всеобщность: долг заключается только в словах и имеет значение некоторого бытия для другого. Совесть, сначала лишь *негативно* направленная на долг как на "этот" *определенный имеющийся налицо* долг, чувствует себя свободной от него; но так как она наполняет пустой долг некоторым *определенным* содержанием, заимствованным *из себя самой*, то у нее есть положительное сознание того, что она в качестве "*этой*" самости создает себе содержание; ее чистая самость как пустое знание лишена содержания и определения; содержание, которое она сообщает своей чистой самости, заимствовано из ее самости *как "этой"* определенной самости, из себя как природной индивидуальности, и когда она говорит о добросовестности своих поступков, она, конечно, сознает свою чистую самость, но в *цели* своих поступков как в действительном содержании она сознает себя как "это" особое единичное и как противоположность тому, что́ она есть для себя и что́ она есть для других, как противоположность между всеобщностью или долгом и своей рефлектированностью из нее.

[(α) *Конфликт между добросовестностью и лицемерием.*] – Если противоположность, в которую впадает совесть как совершающая поступки, находит, таким образом, выражение в ее внутреннем [мире], то

вместе с тем эта противоположность есть неравенство вовне в стихии наличного бытия, неравенство ее особой единичности по отношению к другому единичному. – Ее особенность состоит в том, что оба момента, конституирующие ее сознание, самость и в-себе [-бытие], признаются в ней *неравноценными,* и притом определяются в ней так, что достоверность себя самого есть сущность *по отношению к [бытию] в себе* или ко *всеобщему*, которое имеет значение только момента. Этому внутреннему определению, стало быть, противостоит стихия наличного бытия или всеобщее сознание, для которого, напротив, всеобщность, [т.е.] долг, есть сущность, тогда как единичность, которая по отношению ко всеобщему есть для себя, имеет значение лишь снятого момента. Для этого соблюдения долга первое сознание считается *злом*, потому что оно есть неравенство его *внутри-себя-бытия* со всеобщим, и так как оно в то же время провозглашает свое действование равенством себе самому, долгом и добросовестностью, то соблюдение долга считает его *лицемерием.*

Движение этой противоположности есть прежде всего формальное восстановление равенства между тем, что есть зло внутри себя, и тем, что оно провозглашает; нужно показать, что оно – зло и таким образом его наличное бытие равно его сущности, *лицемерие* должно быть *разоблачено.* – Это возвращение имеющегося в лицемерии неравенства в равенство не осуществлено еще тем, что лицемерие, как принято говорить, именно тем и доказывает свое уважение к долгу и добродетели, что оно принимает *видимость* их и пользуется этим как маской для своего собственного сознания не в меньшей степени, чем для чужого; в этом признавании противоположного в себе будто бы содержится равенство и согласие. – Однако лицемерие в то же время не держится этого словесного признавания и рефлектировано в себя, и в том, что оно пользуется *в-себе*-сущим лишь как *бытием для другого*, напротив, содержится собственное презрение к нему и для всех проявляется отсутствие в нем сущности. Ибо то, чем можно пользоваться как внешним орудием, оказывается вещью, не имеющей в себе никакой собственной ценности.

Не достигается это равенство также ни односторонним упорным настаиванием злого сознания на своем, ни суждением "всеобщего". – Если злое сознание отрекается от сознания долга и то, что́ последнее объявляет дурным, абсолютным неравенством всеобщему, отстаивает как совершение поступков согласно с внутренним законом и совестью, то в этом одностороннем уверении в равенстве остается неравенство его другому [сознанию], так как ведь это последнее не верит этому уверению и не признает его. – Или: так как одностороннее упорство в одной крайности само себя уничтожает, то зло, хотя тем самым и согласилось бы, что оно – зло, но этим оно *непосредственно* снималось бы и не было бы лицемерием и как таковое не разоблачалось бы. Фактически оно признается в том, что оно – зло, утверждая, что оно, в противоположность признанному всеобщему, поступает согласно *своему* внутреннему закону и совести. Ибо если бы этот закон и совесть не были законом его *единичности* и *произвола*, то он не был бы чем-то внутренним,

собственным, а был бы тем, что общепризнано. Поэтому тот, кто говорит, что он по отношению к другим поступает согласно *своему* закону и совести, фактически говорит, что он третирует их. *Действительная* совесть, однако, не есть это упорство в знании и воле, которая противополагает себя всеобщему, а всеобщее есть стихия ее *наличного бытия*, и ее язык свидетельствует о ее действовании как *признанном* долге.

Точно так же и упорство всеобщего сознания, настаивающего на своем суждении, не есть разоблачение и прекращение лицемерия. – Обзывая его дурным, низменным и т.п., оно ссылается в таком суждении на *свой* закон, подобно тому, как злое сознание – на *свой*. Ибо тот закон выступает в противоположность этому и тем самым – как некий особенный закон. Он, стало быть, не имеет преимущества перед другим законом, а скорее признает его действительным; и это усердие делает как раз противное тому, что оно намерено делать, а именно то, что́ оно называет истинным долгом и что́ должно быть *общ*епризнанным, показать как нечто *непризнанное* и тем самым предоставить "другому" равное право для-себя-бытия.

[(β) *Моральное суждение.*] – Но это суждение имеет в то же время другую сторону, начинающую разрешение имеющейся здесь противоположности. – Сознание *всеобщего* относится к злому сознанию не как то, что *действительно* и *совершает поступки* (ведь, напротив, злое сознание есть то, что действительно), а в противоположность ему оно есть то сознание, которое не вовлечено в противоположность между единичностью и всеобщностью, встречающуюся в поступках. Оно остается во всеобщности *мысли*, ведет себя как *постигающее* сознание, и его первое действие есть только суждение. – Этим суждением оно, как было только что отмечено, ставит себя теперь *рядом* со злым сознанием, и последнее в *силу этого равенства* начинает созерцать себя само в этом другом сознании. Ибо сознание долга ведет себя как *постигающее* сознание, *пассивно*; но вследствие этого оно находится в противоречии с собой как с абсолютной волей долга, с собой как с тем, что прямо дает определение из себя самого. Оно хорошо сохранило себя в чистоте, ибо оно *не совершает поступков*; оно есть лицемерие, которое хочет выдать суждение за *действительное* действие, и доказывает добропорядочность не поступками, а выражением превосходных умонастроений. Это сознание, следовательно, совершенно такое же, как и то, которое упрекают в том, что у него долг только на словах. В том и другом сознании действительность одинаково отлична от слов – в одном из-за *корыстной* цели поступка, в другом – из-за *отсутствия поступков* вообще, необходимость которых заключается в самом разговоре о долге, ибо долг без исполнения не имеет никакого значения.

Но суждение следует рассматривать также как положительное действие мысли, и у него есть некоторое положительное содержание; благодаря этой стороне противоречие, которое имеется в постигающем сознании, и его равенство первому [сознанию] становится еще полнее. Совершающее поступки сознание провозглашает это свое определенное

действование долгом, и обсуждающее сознание не может этого отрицать за ним; ибо сам долг есть бессодержательная форма, пригодная для любого содержания, или: конкретный поступок, сам различающийся многосторонностью, имеет всеобщую сторону – ту самую, которая, принимаемая за долг, в такой же мере присуща ему, как и особенная сторона, составляющая участие и интерес индивида. Обсуждающее же сознание не довольствуется указанной стороной долга и знанием совершающего поступки о том, что это его долг, отношение и состояние его действительности. Наоборот, оно держится другой стороны, переносит поступок во "внутреннее" и объясняет его из его, отличного от него самого, *намерения* и корыстного *мотива*. Подобно тому как каждый поступок может быть подвергнут рассмотрению со стороны его соответствия требованиям долга, он может быть подвергнут и этому другому рассмотрению со стороны *особенности*; ибо как поступок он есть действительность индивида. Это обсуждение следовательно, выводит поступок из его наличного бытия и рефлектирует его во "внутреннее" или в форму собственной особенности. – Если поступку сопутствует слава, то обсуждение видит в этом "внутреннем" жажду славы; – если он вообще соответствует положению, которое занимает индивид, не выходя за его рамки, и он таков, что это положение не является для индивидуальности внешним определением, а индивидуальность наполняет собою эту всеобщность и именно благодаря этому оказывается способной к чему-нибудь более высокому, то суждение видит во "внутреннем" как побудительной причине такого поступка честолюбие и т.д. Когда в поступке вообще совершающий его достигает созерцания *себя самого* в предметности или чуствовании себя в своем наличном бытии и, стало быть, наслаждения, суждение видит во "внутреннем" влечении к собственному счастью, хотя бы оно состояло лишь во внутреннем моральном тщеславии, в наслаждении сознания собственным превосходством и в предвкушении надежды на будущее счастье. Ни один поступок не может избежать подобного обсуждения, ибо долг ради долга, эта чистая цель, есть нечто недействительное: свою действительность она находит в действовании индивидуальности, и поступок имеет благодаря этому свой особый характер. – Для лакея нет героя[175]; но не потому, что последний не герой, а потому, что тот – лакей, с которым герой имеет дело не как герой, а как человек, который ест, пьет, одевается, [т.е.] вообще имеет с ним дело со стороны единичности потребностей и представлений. Таким образом, для обсуждения нет такого поступка, в котором оно не могло бы противопоставить единичную сторону индивидуальности общей стороне поступка и не могло бы по отношению к совершающему поступки сыграть роль лакея моральности.

Это обсуждающее сознание, таким образом, само *низменно*, потому что оно разделяет поступок и порождает и закрепляет его неравенство себе самому. Далее, оно есть *лицемерие*, потому что такое обсуждение оно представляет не как *иные приемы* зла, а как *правильно* поступающее *сознание*, в этой своей недействительности и тщеславии оно возно-

сится над подвергнутыми разносу деяниями и хочет выдать свои бездейственные речи за превосходную *действительность*. – Таким образом, приравнивая себя этим совершающему поступки [сознанию], которое оно подвергает своему обсуждению, оно им признается тождественным ему. Действующее сознание находит, что обсуждающее сознание не только постигает его как нечто чуждое и ему неравное, но, напротив, оно находит это сознание равным себе по собственному его характеру. Созерцая это равенство и *провозглашая* его, совершающее поступки сознание *признается* ему в этом и ожидает равным образом, что это другое сознание, подобно тому как оно на деле поставило себя наравне с ним, точно так же ответит на его речь, провозгласит в ней свое равенство, и что так настанет признающее наличное бытие. Его признание не есть унижение, смирение, уничижение перед другим сознанием; ибо это высказывание не есть одностороннее высказывание, которым оно устанавливало бы свое *неравенство* ему, а оно высказывается только вследствие того, что видит *равенство* другого с собой, в своем признании оно провозглашает их *равенство* с своей стороны и провозглашает его потому, что язык есть *наличное бытие* духа как непосредственной самости: оно ожидает, следовательно, что другое [сознание] внесет свою долю в это наличное бытие.

Но на то, что зло признается: "*я – зло*", не следует ответа, в котором было бы такое же признание. В указанном обсуждении это не имелось в виду; напротив! Оно отталкивает от себя эту общность и является жестокосердным, существуя для себя и отвергая неразрывную связь с другим. Вследствие этого картина совершенно меняется. То сознание, которое признавалось, видит, что его оттолкнули и что другое сознание не право, отказываясь дать выход своему "внутреннему" в наличное бытие речи и противополагая злу красоту своей души, а признанию – упрямство неподатливого характера и безмолвие, в котором хочет затаить себя внутри себя и не унижаться перед другим. Здесь выявлено наивысшее возмущение духа, достоверно знающего себя самого; ибо он созерцает себя как "это" *простое знание самости* в другом, и притом так, что и внешняя форма этого другого не есть (подобно тому как было в богатстве) то, что лишено сущности, не есть вещь, а то, что ему противопоставляют, есть мысль, само знание, та абсолютно текучая непрерывность чистого *знания*, которая отказывается с ним общаться, – с ним, который уже в своем признании отрекся от *обособленного для-себя-бытия* и выявил себя как снятую особенность, а тем самым – как непрерывную связь с другим, как всеобщее. Но другое заранее оставляет себе *за самим собою* свое необщающееся [с другим] для-себя-бытие; за признающимся оно оставляет то, что, однако, тем уже отвергнуто. Благодаря этому оно оказывается сознанием, которое покинуто духом и которое его отвергает; ибо оно не узнает того, что дух в абсолютной достоверности себя самого господствует над всяким действием и действительностью и может их отвергнуть и не допустить до свершения. В то же время оно не узнает противоречия, в которое оно впадает и которое

состоит в том, что отвержение, совершенное на *словах*, оно не считает истинным отвержением, тогда как оно само имеет достоверность своего духа не в каком-нибудь действительном поступке, а в своем "внутреннем", и наличное бытие последнего – в словесном выражении его суждения. Оно само, стало быть, препятствует возвращению другого из действия в духовное наличное бытие речи и в равенство духа, и этой жесткостью порождает неравенство, какое еще имеется.

Поскольку достоверно знающий себя самого дух как прекрасная душа не обладает силой отрешения от дорожащего собою знания себя самого, постольку прекрасная душа не может достигнуть равенства с отброшенным сознанием и, стало быть, доступного созерцанию единства себя самой в другом, не может достигнуть наличного бытия; равенство осуществляется поэтому только негативно, как бытие, лишенное духа. Лишенная действительности прекрасная душа в противоречии между своей чистой самостью и необходимостью для последней проявиться во внешнем бытии и превратиться в действительность, [т.е.] *в непосредственности* этой устойчивой противоположности, – непосредственности, которая единственно есть средний термин и примирение противоположности, поднявшейся до своей чистой абстракции, и которая есть чистое бытие или пустое ничто, – прекрасная душа, следовательно, как сознание этого противоречия в его непримиренной непосредственности потрясена до безумия и тает в истомляющей чахотке. На деле она тем самым отказывается от упрямого отстаивания своего *для-себя-бытия*, но порождает только лишенное духа единство бытия.

[(γ) *Прощение и примирение.*] – Истинное, а именно обладающее *самосознанием* и *наличным бытием* уравновешивание, в силу его необходимости содержится уже в предшествующем. Сокрушение жестокого сердца и его возвышение до всеобщности есть то же движение, которое было выражено в признававшемся сознании. Раны духа заживают, не оставляя рубцов; действие не есть что-то непреходящее, а воспринимается духом обратно в себя, и сторона единичности, наличествующая в нем – будет ли она намерением или налично сущей негативностью и пределом ее, – есть то, что непосредственно исчезает. Претворяющая в действительность самость, форма ее поступка есть лишь *момент* целого, точно так же знание, которое, пользуясь суждением, дает определения и устанавливает различие между единичной и всеобщей стороной совершения поступков. Зло, о котором шла речь, выявляет это отрешение от себя или себя [само] как момент, вовлеченное в признающееся наличное бытие созерцанием себя в другом. Но как у него должно быть сокрушено его одностороннее непризнанное наличное бытие особого для-себя-бытия, так у этого другого должно быть нарушено его одностороннее непризнанное суждение; и подобно тому как первое выражает власть духа над своей действительностью, так и второе выражает власть над своим определенным понятием.

Но это второе отказывается от разделяющей мысли и упрямства отстаивающего в нем для-себя-бытия, потому что на деле оно созерца-

ет в первом себя само. Это сознание, которое отвергает свою действительность и проводит себя в снятое *"это"*, проявляется благодаря этому фактически как всеобщее; оно возвращается из своей внешней действительности в себе как сущность; всеобщее сознание, таким образом, узнает в нем себя само. – Прощение, даруемое им первому сознанию, есть отказ от себя, от своей *недействительной* сущности, так как оно этому сознанию приравнивает то другое, которое было совершением *действительных* поступков, и то, что было названо злым на основании определения, полученного в мысли совершением поступков – оно признает добрым, или лучше сказать, оно отказывается от этого различия между определенной мыслью и ее для-себя-сущим определяющим суждением, как другое отказывается от для-себя-сущего определения поступка. Слово примирения есть *налично сущий* дух, созерцающий чистое знание себя самого как *всеобщей* сущности в противоположном себе, в чистом знании себя как абсолютно внутри себя сущей единичности, – взаимное признавание, которое есть *абсолютный дух*.

Он вступает в наличное бытие лишь на высшей ступени, где его чистое знание о себе самом есть противоположность себе самому и смена себя самого. Зная, что его *чистое знание* есть абстрактная *сущность*, он есть этот знающий долг в абсолютной противоположности знанию, которое считает себя сущностью в качестве абсолютной *единичности* самости. Первое [чистое знание] есть чистая непрерывность всеобщего, которое единичность, знающую себя как сущность, знает как то, что́ в себе ничтожно, как *зло*. Но другое есть абсолютная разобщенность, которая себя самое знает абсолютно в своем чистом "одном", а указанное всеобщее – как то, что недействительно и есть только *для других*. Обе стороны доведены до такой чистоты, при которой в них уже нет лишенного самости наличного бытия, в них уже отсутствует "негативное" сознание, а указанный *долг* есть постоянный характер знания сознанием себя самого, и это зло точно так же имеет свою цель в своем *внутри-себя-бытии*, а свою действительность – в своей речи; содержание этой речи есть субстанция его устойчивого существования; эта речь есть уверение в достоверности духа внутри себя самого. Оба достоверно знающих себя самих духа не имеют иной цели, кроме своей чистой самости, и не имеют иной реальности и наличного бытия, кроме именно этой чистой самости. Но они еще разные; и эта разница абсолютная, потому что она установлена в этой стихии чистого понятия. Она такова не только для нас, но и для самих понятий, которые находятся в этой противоположности. Ибо хотя эти понятия – *определенные* друг *по отношению* к другу, но в то же время они в себе – всеобщие, так что заполняют весь объем самости, и у этой самости нет иного содержания, кроме этой своей определенности, которая не выходит за пределы самости и не более ограниченна, чем она; ибо одна определенность, абсолютно всеобщее, в такой же мере есть чистое знание себя самого, как другое – абсолютная разобщенность единичности, и оба – только это чистое знание себя. Обе определенности, стало быть, суть знающие чистые поня-

тия, сама определенность которых непосредственно есть знание, или *отношение*, и противоположность которых есть *"я"*. Таким образом, они *друг для друга* эти просто "противоположные"; именно то, что совершенно *внутренне*, противостоит таким образом себе самому и так вступает в наличное бытие; они составляют *чистое знание*, которое установлено этой противоположностью как сознание. Но это еще не есть *самосознание*. Осуществляется оно в движении этой противоположности. Ибо эта противоположность сама есть скорее *недискретная, непрерывность* и *равенство* "я = я"; и каждое из них *для себя* снимает себя в самом себе именно в силу противоречия своей чистой всеобщности, которая в то же время еще противится своему равенству с другим и обособляется от него. Благодаря такому отрешению это раздвоенное в своем наличном бытии знание возвращается в единство самости; оно есть *действительное* "я", всеобщее знание *себя самого* в *абсолютно* противоположном себе, в сущем *внутри себя* знании, которое благодаря чистоте своего обособленного внутри-себя-бытия само есть совершенно всеобщее. Примиряющее "*да*", в котором оба "я" покидают свое противоположное *наличное бытие*, есть *наличное бытие* расширившегося до двойственности "я", которое в ней остается равным себе и в своем полном отрешении и в противоположном себе обладает достоверностью себя самого; это – являющийся бог среди тех, кто знает себя как чистое знание.

VII. РЕЛИГИЯ

В рассмотренных до сих пор формообразованиях, которые в общем различались как *сознание, самосознание, разум* и *дух*, *религия* как сознание *абсолютной сущности* хотя вообще и встречалась, однако с *точки зрения сознания*, которое сознает абсолютную сущность; но в названных формах не появлялась абсолютная сущность *в себе самой и для себя самой,* не появлялось самосознание духа.

Уже *сознание*, поскольку оно есть *рассудок*, становится сознанием *сверхчувственного* или *"внутреннего"* в предметном наличном бытии. Но сверхчувственное, вечное, или как бы еще оно ни называлось, лишено *самости*; это всего лишь *всеобщее*, которое еще далеко от того, чтобы быть духом, знающим себя как дух. – Затем *самосознание,* которое имеет свое завершение в форме *несчастного* сознания, было лишь *скорбью* духа, прорывающейся вновь в предметности, но ее не достигающей. Единство *единичного* самосознания и его неизменной *сущности*, до которого доходит несчастное сознание, остается поэтому *по ту сторону* его. – Непосредственное наличное бытие *разума*, который выступал для нас из этой скорби, и свойственные ему формы не имеют религии, потому что самосознание разума знает или ищет себя в *непосредственном* наличествовании.

Напротив того, в нравственном мире мы видели некоторую религию, а именно *религию подземного мира*; она – вера в страшную неведомую ночь *судьбы* и в эвмениды *отошедшего духа*; – первая есть чистая негативность в форме всеобщности, вторые – та же негативность в форме единичности. Хотя, таким образом, абсолютная сущность в этой последней форме есть *самость* и имеется налицо как самость, иначе и не бывает, однако *единичная* самость есть *"эта"* единичная тень, отделившая от себя всеобщность, которая есть судьба. Хотя она есть тень, снятое *"это"* и, следовательно, всеобщая самость, тем не менее указанное негативное значение еще не обратилось в это положительное значение, и потому снятая самость в то же время непосредственно еще означает это особенное и лишенное сущности. – Но судьба без самости остается лишенной сознания ночью, которая не достигает ни различения внутри себя, ни ясности знания себя самой.

Эта вера в ничто необходимости и в подземный мир становится *верой* в *небо*, потому что отошедшая самость должна соединиться со своей всеобщностью, то, что она содержит, должно в этой всеобщности раскрыться и таким образом стать себе ясным. Но мы видели, что это *царство* веры раскрывает свое содержание только в стихии мышления, не доходя до понятия, и потому гибнет в своей судьбе, а именно в *религии просвещения*. В последней восстанавливается сверхчувственное потустороннее рассудка, но восстанавливается в таком виде, что самосознание удовлетворяется посюсторонним и знает, что сверхчувственное,

пустое, не подлежащее ни познанию, ни страху потустороннее не есть ни самость, ни сила.

В религии моральности, наконец, восстановлено то, что абсолютная сущность есть некоторое положительное содержание, которое, однако, соединено с негативностью просвещения. Это содержание есть некоторое *бытие*, которое точно так же возвращено обратно в самость и остается замкнутым в ней, и есть некоторое *различенное содержание*, части которого столь же непосредственно подвергнуты негации, как и установлены. Но судьба, в которой тонет это противоречивое движение, есть самость, сознающая себя как судьбу *существенности* и *действительности*.

Дух, знающий себя самого, в религии непосредственно есть его собственное чистое *самосознание*. Рассмотренные формы его, – истинный дух, отчужденный от себя и достоверно знающий себя самого – совокупно составляют его в его *сознании*, которое, противостоя *своему* миру, в нем себя не узнает. Но в совести он подчиняет себя как свой предметный мир вообще, так и свое представление и свои определенные понятия, и теперь он – самосознание, сущее у себя. В этом самосознании он имеет для себя, будучи *представлен* как *предмет*, значение всеобщего духа, который внутри себя содержит всю сущность и всю действительность, но есть не в форме свободной действительности или самостоятельно являющейся природы. Правда, он имеет *образ* или форму бытия, будучи *предметом* своего сознания, но так как это последнее в религии установлено в существенном определении: быть *само*сознанием, то этот образ совершенно ясен для себя; и действительность, которую он содержит, в нем заключена или в нем снята именно так, как если бы мы говорили о *всей действительности;* она есть *мысленная* всеобщая действительность.

Так как, следовательно, в религии определение подлинного сознания духа не имеет формы свободного *инобытия*, то его *наличное бытие* отлично от его *самосознания*, и его подлинная действительность оказывается вне религии; дух и того и другого, конечно, один, но его сознание не объемлет обоих сразу, и религия является частью наличного бытия и действий, другая часть которых есть жизнь в действительном мире духа. Так как мы теперь знаем, что дух в своем мире и дух, сознающий себя духом, или дух в религии, – одно и то же, поэтому завершение религии состоит в том, чтобы тот и другой стали равными друг другу, не только в том смысле, что действительность духа охвачена религией, но и наоборот, чтобы он стал для себя действительным как себя самого сознающий дух и *предметом своего сознания*. – Поскольку дух в религии *представляет* себя себе самому, он, правда, есть сознание, и действительность, заключенная в ней, есть форма и внешний облик его представления. Но действительности в этом представлении не дано ее полное право – именно быть не только внешним обликом, но и самостоятельным свободным наличным бытием; и наоборот, так как в ней самой ей недостает завершения, она есть некоторая *определенная* форма, ко-

торая не достигает того, что должно воспроизводить, а именно духа, сознающего себя самого. Дабы его форма выражала его самого, она сама должна быть не чем иным, как духом, и дух должен был бы себе казаться или действительно быть таким, каков он в своей сущности. Только благодаря этому было бы достигнуто и то, что может показаться требованием противоположного, а именно, что *предмет* его сознания имеет в то же время форму свободной действительности, но лишь дух, который имеет предметом себя в качестве абсолютного духа, есть для себя в такой же мере свободная действительность, в какой он продолжает сознавать в ней себя самого.

Ввиду того, что прежде всего различаются самосознание и собственно сознание, *религия* и дух в мире духа или *наличное бытие* духа, последнее состоит в цельности духа, поскольку его моменты проявляются в их расхождении и каждый для себя. Но эти моменты суть *сознание, самосознание, разум* и *дух*, – дух именно как непосредственный дух, который еще не есть сознание духа. Их *совокупная* целостность составляет дух в его мирском наличном бытии вообще; дух как таковой содержит рассмотренные до сих пор формообразования во всеобщих определениях, в только что названных моментах. Религия предполагает полное их прохождение и есть *простая* целостность или абсолютная самость их. – Это прохождение их, впрочем, по отношению к религии не следует представлять во времени. Лишь дух в целом есть во времени, и формы, которые суть формы *духа* в целом как такового, проявляются во [временно́й] последовательности; ибо лишь целое имеет действительность в собственном смысле и потому – ту форму чистой свободы по отношению к иному, которая выражается как время. *Моменты* же целого, сознание, самосознание, разум и дух, так как они – моменты, не имеют разного друг с другом наличного бытия. Так же как дух был отличен от своих моментов, так еще, в-третьих, следует отличать от самих этих моментов определение каждого из них в отдельности. А именно, каждый такой момент, как мы видели, в свою очередь, в самом себе принимает в собственном последовательном течении различные и разнообразные формы, как, например, в сознании различались чувственная достоверность и восприятие. Это последние стороны расходятся по времени и принадлежат некоторому *особенному целому*. – Ибо дух из своей *всеобщности* нисходит до *единичности* через *определение*. Определение или средний термин есть *сознание, самосознание* и т.д. Но *единичность* составляют формы этих моментов. Последние представляют дух в его единичности или *действительности* и различаются во времени, однако так, что в последующем удерживаются предыдущие.

Если поэтому религия есть завершение духа, в которое отдельные моменты его – сознание, самосознание, разум и дух – *возвращаются* и вернулись как в свою *основу*, то в совокупности они составляют *наличносущую действительность* духа в целом, который только и *есть* как различающее и возвращающееся в себя движение этих его сторон. Становление *религии вообще* содержится в движении всеобщих моментов.

Но так как каждый из этих атрибутов был представлен так, как он не только определяется в общем, но как он есть *в себе и для себя*, т.е. как он для самого себя протекает внутри себя как целое, то тем самым произошло не только становление религии *вообще*, но и указанные процессы полного прохождения *отдельных* сторон содержат в то же время *определенности* самой *религии*. Дух в целом, дух религии есть, в свою очередь, движение, состоящее в том, что, исходя из своей непосредственности, он приходит к *знанию* того, чтó есть он *в себе* или непосредственно, и достигает того, что формообразование, в котором он выступает перед своим сознанием, совершенно тождественно его сущности, и он созерцает себя таким, как он есть. – В этом становлении, следовательно, дух сам существует в *определенных* формообразованиях, которые составляют различия этого движения; в то же время в силу этого определения религия имеет точно так же некоторый *определенный действительный* дух. Если, стало быть, знающему себя духу вообще принадлежат сознание, самосознание, разум и дух, то к *определенным* формообразованиям знающего себя духа принадлежат *определенные* формы, которые внутри сознания, самосознания, разума и духа развивались в каждом из них в отдельности. Для своего действительного духа *определенная* форма религии извлекает из форм каждого его момента те, которые соответствуют ей. *Одна* определенность религии проникает все стороны ее действительного наличного бытия и накладывает на них эту общую печать.

Именно так формообразования, выступавшие доселе, организуются теперь иначе, чем они выступали в своей последовательности, о чем предварительно выскажем вкратце еще несколько необходимых замечаний. В рассмотренной последовательности каждый момент, углубляясь в себя, складывался в некоторое целое по свойственному ему принципу; и познавание было той глубиной или тем духом, в котором эти моменты, для себя не имевшие устойчивого существования, получали свою субстанцию. Но теперь эта субстанция выступила; она есть глубина духа, достоверно знающего себя самого, глубина, которая не позволяет отдельному принципу изолироваться и сделаться целым внутри себя самого, а собирая и удерживая вместе внутри себя все эти моменты, она продвигается в этом совокупном богатстве своего действительного духа, и все его отдельные моменты сообща принимают и получают одинаковую определенность целого внутри себя. – Этот дух, достоверно знающий себя самого, и его [поступательное] движение есть их подлинная действительность и *в-себе-* и *для-себя-бытие*, которое достается каждому в отдельности. – Следовательно, если прежний один ряд в своем продвижении обозначал узлами возвратные ходы внутри себя, но, выходя из них, снова продолжал движение вдоль, то теперь он как бы разорван в этих узлах, всеобщих моментах, и распадается на много линий, которые, будучи собраны в один пучок, в то же время симметрически соединяются, так что одинаковые различия, в которые сформировалась каждая отдельная линия внутри себя, совпадают. Впрочем из всего из-

ложения явствует само собою, каким образом следует понимать эту представленную здесь координацию общих направлений, а потому излишне отмечать, что эти различия по существу надо понимать лишь как моменты становления, а не как части; в действительном духе они суть атрибуты его субстанции; в религии же, напротив, – лишь предикаты субъекта. – Точно так же *в себе* или *для нас*, конечно, все формы вообще содержатся в духе и в каждом духе; что же касается его действительности вообще, то все дело лишь в том, какова для него в его *сознании* та определенность, в которой он выразил свою самость, или в какой форме он знает свою сущность.

Различие, которое было сделано между *действительным* духом и духом, который знает себя в качестве духа, или между ним самим как сознанием и как самосознанием, снято в духе, который знает себя согласно своей истине; его сознание и его самосознание уравнены. Но поскольку религия здесь лишь *непосредственна*, это различие еще не ушло обратно в дух. Установлено только *понятие* религии; сущность в этом понятии есть *самосознание*, которое есть для себя вся истина и в ней содержит всю действительность. Это самосознание как сознание имеет предметом себя; дух, знающий себя лишь *непосредственно*, есть для себя, следовательно, дух *в форме непосредственности*, и определенность формообразования; в котором он для себя выступает, есть определенность *бытия*. Это бытие, правда, *наполнено* не ощущением или многообразной материей, или иными односторонними моментами, целями и определениями, а духом и знает себя как всю истину и действительность. Это *наполнение*, таким образом, не равно своему формообразованию; дух как сущность не равен своему сознанию. Он действителен лишь как абсолютный дух, ибо как он есть в *достоверности себя самого*, так он есть для себя и в своей *истине*, или: крайние термины, на которые он как сознание делится, суть друг для друга в образе духа. Вид, который принимает дух как предмет своего сознания, остается наполненным достоверностью духа как субстанцией; благодаря этому содержанию исчезает низведение предмета до чистой предметности, до формы негативности самосознания. Непосредственное единство духа с самим собою есть основа или чистое сознание, *внутри* которого сознание раздваивается. Заключенный таким образом в свое чистое самосознание, дух существует в религии не как творец *природы* вообще; то, что он создает в этом движении, есть его формообразования как духи, которые в совокупности составляют полноту его явления; и само это движение есть становление его совершенной действительности через отдельные стороны ее, или через его несовершенные [виды] действительности.

Первая действительность духа есть понятие самой религии, или религия как религия *непосредственная* и, стало быть, *естественная*; в ней дух знает себя как свой предмет в естественном или непосредственном виде. *Вторая же* действительность необходимо есть та, которая знает себя *в виде снятой естественности* или *самости*. Она, следовательно, есть *искусственная религия*; ибо до формы *самости* этот вид

возводится благодаря *созидающей* деятельности сознания, вследствие чего последнее созерцает в своем предмете свое действование или самость. Наконец, *третья* действительность снимает односторонность обеих первых; *самость* – в такой же мере *непосредственная* самость, в какой и *непосредственность* есть *самость*. Если в первой действительности дух вообще существует в форме сознания, во второй – в форме самосознания, то в третьей – в форме единства их; он имеет формообразование *в-себе-* и *для-себя-бытия*, и ввиду того, следовательно, что он представлен так, как он есть в себе и для себя, это – *религия откровения*. Но хотя в ней дух достигает своего истинного формообразования, тем не менее именно само формообразование и *представление* есть еще сторона непреодоленная, от которой он должен перейти в понятие, чтобы совершенно растворить в нем форму предметности, – в нем, в понятии, которое точно так же заключает в себе эту свою противоположность. Только тогда дух постиг понятие себя самого так, как пока лишь постигли его мы, и его формообразование или стихия его наличного бытия, будучи понятием, есть сам дух.

А. ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

Дух, знающий духа, есть сознание себя самого, и для себя он есть в форме предметного; он *есть* и в то же время он есть *для-себя-бытие*. Он есть *для себя*, он есть сторона *само*сознания, и притом вопреки стороне своего сознания, или стороне соотнесения себя с собою как *предметом*. В его сознании есть противоположение и тем самым *определенность* формообразования, в котором он себе является и знает себя. Только об этой определенности и будет речь в нижеследующем рассмотрении религии; ибо неоформленная сущность духа или его чистое понятие уже выяснилось. Но различие между сознанием и самосознанием в то же время оказывается внутри последнего; форма религии не содержит наличного бытия духа ни в виде свободной от мысли природы, ни в виде свободной от наличного бытия мысли; эта форма есть наличное бытие, содержащееся в мышлении, точно так же как оно есть нечто мысленное, которое есть для себя налично сущее. Одна религия отличается от другой по *определенности* той формы, в которой дух знает себя, но в то же время надо заметить, что воспроизведение этого его знания о себе по этой *отдельной определенности* на деле не исчерпывает действительной религии в целом. Те разные религии, которые предстанут перед нами, воспроизводят опять-таки лишь разные стороны одной-единственной религии, и притом *каждой отдельной*, и представления, которые как будто выделяют одну действительную религию предпочтительно перед другой, встречаются во всякой религии. Но в то же время и разнообразие должно рассматриваться как некоторое разнообразие религии. В самом деле, так как дух пребывает в различии своего сознания и своего самосознания, то движение имеет целью снять это главное различие и придать формообразованию, кото-

рое есть предмет сознания, форму самосознания. Но это различие еще не снято тем, что формообразования, которые содержит сознание, заключают в себе также момент самости и что бога *представляют* как *самосознание. Представленная* самость не есть *действительная* самость; для того, чтобы она, как и всякое другое более точное определение формообразования поистине принадлежала последнему, она, с одной стороны, должна быть приведена к этому формообразованию действованием самосознания, а с другой стороны, низшее определение должно оказаться снятым и постигнутым в понятии через определение более высокое. Ибо то, чтó представлено, лишь благодаря тому перестает быть представленным и чуждым знанию его, что оно порождено самостью и, следовательно, рассматривает определение предмета как *свое* определение, а тем самым рассматривает себя в нем. – Благодаря этой деятельности более низкое определение в то же время исчезло, ибо действование есть негативное действование, которое осуществляется за счет некоторого другого; поскольку же низшее определение еще встречается, оно удалилось в несущественность; точно так же, как и напротив, там, где еще господствует более низкое определение, но встречается и более высокое, одно скромно занимает место рядом с другим. Поэтому хотя разные представления внутри отдельной религии и воспроизводят все движение ее форм, тем не менее характер каждой религии определен особенным единством сознания и самосознания, т.е. тем, что самосознание вмещает в себя определение предмета сознания, благодаря своему действованию полностью присваивает его себе и знает его как существенное определение по сравнению с другими. – Истина веры в определение религиозного духа выявляется в том, что *действительный* дух таков, каково формообразование, в котором он созерцает себя в религии, – как, например, в воплощении бога, которое встречается в восточной религии, не содержится истина, потому что в действительном духе этой религии нет этого примирения. – Здесь нет надобности возвращаться от целостности определений к отдельному определению и показывать, в каком формообразовании внутри него и его особой религии содержится полнота прочих определений. Более высокая форма, будучи отодвинута назад и подчинена более низкой форме, теряет свое значение для обладающего самосознанием духа, принадлежит ему только поверхностно и относится к его представлению. Более высокую форму следует рассматривать в ее специфическом значении и там, где она составляет принцип этой особой религии и удостоверена ее действительным духом.

а. Светлое существо

Дух как *сущность*, которая есть *самосознание*, – или обладающая самосознанием сущность, которая есть вся истина и знает всю действительность в качестве себя самой, – в противоположность реальности, которую он сообщает себе в движении своего сознания, есть всего лишь *понятие* духа; и это понятие в противоположность дневному свету этого раскрытия есть ночной мрак его сущности, в противоположность на-

личному бытию его моментов как самостоятельных форм – творческая тайна его рождения. Эта тайна содержит свое откровение внутри себя самой; ибо наличное бытие обладает в этом понятии своей необходимостью, потому что это понятие есть знающий себя дух, следовательно, содержит в своей сущности момент, состоящий в том, что оно есть сознание и предметно представляет себя. – Это есть чистое "я", которое в своем отрешении обладает внутри себя как *всеобщего предмета* достоверностью себя самого, или: – этот предмет для него есть проникновение всего мышления и всей действительности.

В непосредственном первом раздвоении знающего себя абсолютного духа его формообразование имеет то определение, которое принадлежит *непосредственному сознанию* или *чувственной* достоверности. Он созерцает себя в форме бытия, однако не *бытия*, лишенного духа и наполненного случайными определениями ощущения, не бытия, которое свойственно чувственной достоверности, а бытия, наполненного духом. Оно заключает в себе также форму, которая встречалась в непосредственном *самосознании*, форму *господина* в противоположность самосознанию духа, которое отошло от своего предмета. – Это наполненное понятием духа *бытие* есть, следовательно, *форма простого* отношения духа к самому себе, или форма бесформенности. По этому определению оно есть чистое, все содержащее и наполняющее *светлое существо* восхода, которое сохраняется в своей бесформенной субстанциальности. Его инобытие есть столь же простое негативное, *мрак*; движения его собственного овнешнения (Entäußerung), его творения в не оказывающей сопротивления стихии его инобытия суть струи света; в то же время они в своей простоте суть его для-себя-становление и возвращение из своего наличного бытия, пожирающие формирование огненные потоки. Различие, которое оно себе сообщает, хотя и разрастается в субстанции наличного бытия и складывается в формы природы, но существенная простота его мышления блуждает в них безостановочно и безрассудно, расширяет безмерно их границы и растворяет в своем величии их поднявшуюся до великолепия красоту.

Содержание, которое развивается этим чистым *бытием*, или его воспринимание, есть поэтому лишенная сущности игра в этой субстанции, которая только *восходит*, не *опускаясь* внутрь себя, не становясь субъектом и не укрепляя своих различий с помощью самости. Ее определения – только атрибуты, которые не достигают самостоятельности, а остаются лишь именами многоименного "одного". Это последнее окутано многообразными силами наличного бытия и формами действительности, как какими-то лишенными самости украшениями; они – только лишенные собственной воли вестники его могущества, наглядные образы его великолепия и голоса хвалы ему.

Но эта упоительная жизнь должна определить себя к *бытию для себя* и должна сообщить устойчивое существование своим исчезающим формам. *Непосредственное бытие*, в котором она противопоставляет себя своему сознанию, само есть *негативная* сила, которая растворяет ее

различия. Оно есть поистине самость; и потому дух переходит к тому, чтобы знать себя в форме самости. Чистый свет разбрасывает свою простоту как некую бесконечность форм и отдает себя в жертву для-себя-бытию, дабы единичное приобрело себе устойчивость в его субстанции.

в. Растение и животное

Обладающий самосознанием дух, ушедший в себя из бесформенной сущности или возвысивший свою непосредственность до самости вообще, определяет свою простоту как многообразие для-себя-бытия и есть религия духовного *восприятия*, в котором он распадается на бесчисленное множество духов более слабых и более сильных, более богатых и более бедных. Этот пантеизм, прежде всего *спокойная* устойчивость этих духовных атомов, превращается внутри себя самого в преисполненное *вражды* движение. Невинность *религии цветов*, которая есть только лишенное самости представление самости, переходит в серьезность жизни, полной борьбы, в вину *животной религии*, покой и бессилие созерцающей индивидуальности переходит в разрушительные для-себя-бытие. – Дела не меняет, что у вещей восприятия отнята *смерть абстракции* и они возведены в сущность духовного восприятия; одушевление это царства духов заключается в себе эту смерть в силу определенности и негативности, которая берет верх над их невинным безразличием. Благодаря определенности и негативности рассеяние на многообразие покоящихся растительных форм становится преисполненным вражды движением, в котором исчерпывается ненависть их для-себя-бытия. – *Действительное* самосознание этого рассеянного духа есть множество разобщенных враждебных народных духов, которые в своей ненависти борются между собой насмерть и начинают сознавать определенные животные формы как свою сущность, ибо они суть не что иное, как животные духи, обособляющиеся животные жизни, сознающие себя вне всеобщности.

Но в этой ненависти истощается определенность чисто негативного для-себя-бытия, и благодаря этому движению понятия дух вступает в другое формообразование. Снятое *для-себя-бытие* есть *форма предмета*, которая порождена самостью или, лучше сказать, есть порожденная, себя исчерпывающая, т.е. превращающаяся в вещь самость. Поэтому над лишь разрывающими животными духами берет верх работающий дух, чье действование не только негативно, но умиротворяюще и положительно. Сознание духа, следовательно, отныне есть движение, которое вышло за пределы непосредственного *в-себе-бытия*, равно как и за пределы абстрактного *для-себя-бытия*. Так как в-себе [-бытие] благодаря противоположности низведено (herabgesetzt) до некоторой определенности, то оно уже не есть собственная форма абсолютного духа, а есть действительность, которую сознание этого духа застает уже противоположной (entgegengesetzt) себе как обыкновенное наличное бытие, снимает ее и равным образом не только есть это снимающее

для-себя-бытие, но также порождает свое представление, [т. е.] для-себя-бытие, выставленное наружу (herausgesetzt) в форме некоторого предмета. Это созидание, однако, еще не есть совершенное, а есть некоторая обусловленная деятельность и формирование чего-то наличного.

c. Мастер

Итак, дух является здесь в качестве *мастера*, и его действование, которым он порождает себя самого как предмет, но еще не постиг мысли о себе, есть в некотором роде инстинктивная работа, подобно тому как пчелы строят свои ячейки.

Первая форма, так как она – непосредственная форма, есть абстрактная форма рассудка, и само произведение в самом себе еще не наполнено духом. Кристаллы пирамид и обелисков, простые соединения прямых линий вместе с плоскими поверхностями и равными отношениями частей, в которых уничтожена несоизмеримость круга, – суть работы этого мастера строгой формы. Из-за голой рассудочности этой формы значение ее не содержится в ней самой, она не есть духовная самость. Произведения, следовательно, или только воспринимают в себя дух как чуждый, отошедший дух, который, оставив свое живое проникновение действительностью, сам мертвый, водворяется в этих кристаллах, лишенных жизни; или эти произведения внешне соотносятся с ним как с таким, который сам внешне и наличествует не в качестве духа, т.е. как с восходящим светом, который отбрасывает на них свое значение.

Разделение, из которого исходит работающий дух, – разделение *в-себе-бытия*, которое становится материалом, им обрабатываемым, и *для-себя-бытия*, которое есть *сторона* работающего самосознания, – стало для него в его произведении предметным. Его дальнейшие усилия должны быть направлены на устранение этого разделения души и тела – душу самое по себе облачить и придать ей форму, а тело – одушевить. Обе стороны, будучи сближены друг с другом, удерживают при этом одно по отношению к другой определенность представленного духа и охватывающей его оболочки; его согласие с самим собою содержит эту противоположность единичности и всеобщности. В то время как сами стороны произведения сближаются, благодаря этому происходит и другое, а именно произведение приближается к работающему самосознанию, и последнее достигает в произведении знания себя, как оно есть в себе и для себя. Но таким образом оно составляет всего лишь абстрактную сторону *деятельности* духа, знающую свое содержание еще не внутри себя самой, а по его произведению, которое есть некоторая вещь. Сам мастер, дух в целом, еще не появился; он еще – внутренняя скрытая сущность, которая как целое имеется налицо лишь разделенной на деятельное самосознание и на созданный им предмет.

Следовательно, окружающее обиталище, внешнюю действительность, которая возведена лишь в абстрактную форму рассудка, мастер обрабатывает в более одушевленную форму. Он применяет для этого

растительную жизнь, которая более не священна, как для прежнего бессильного пантеизма, а, постигая себя как для-себя-сущую сущность, он берет эту жизнь как нечто годное к потреблению и низводит до внешней стороны и украшения. Эта жизнь, однако, применяется не в неизменном виде; мастер (Arbeiter) обладающей самосознанием формы уничтожает в то же время переходящие черты, присущие непосредственному существованию этой жизни, и приближает ее органические формы к более строгим и всеобщим формам мысли. Органическая форма, которая, будучи предоставлена себе, разрастается, а с другой стороны, возводит эти прямолинейные и плоские формы в более одушевленное округление – смешение, которое становится началом свободной архитектуры.

Это жилище, сторона *всеобщей стихии* или неорганической природы духа, включает теперь в себя и форму *единичности*, которая приближает к действительности прежде отошедшего от наличного бытия, внутреннего или внешнего для него духа и тем самым делает произведение более соответствующим деятельному самосознанию. Мастер прилагает руки прежде всего к форме *для-себя-бытия* вообще, к образу *животных*. То, что он себя самого более не сознает непосредственно в животной жизни, он доказывает тем, что конституирует себя по отношению к ней как созидающую силу и знает себя в ней как в *своем* произведении, благодаря чему эта форма становится в то же время снятой формой и иероглифом некоторого другого значения, иероглифом мысли. Поэтому она и употребляется мастером уже не как единственная и не целиком, а смешана с формой мышления, с человеческой формой. Но произведению все еще недостает той формы и наличного бытия, в которых самость существует как самость; – ему еще недостает выражения в нем самом того, что в нем содержится некоторое внутреннее значение, ему недостает языка, той стихии, в которой имеется сам наполняющий смысл. Поэтому произведение, хотя оно и очистилось целиком от всего животного и носит на себе одну лишь форму самосознания, все еще есть беззвучная форма, нуждающаяся в луче восходящего солнца, дабы издавать звук, который,будучи порожден светом, есть только звучание, а не язык, показывает только некоторую внешнюю самость, а не внутреннюю.

Этой внешней самости формы противостоит другая форма, которая показывает, что ей присуще некоторое "внутреннее". Возвращающаяся в свою сущность природа низводит свое живое, разъединяющееся и в своем движении запутывающееся многообразие до несущественной скорлупы, которая составляет *покров для "внутреннего"*; и это "внутреннее" есть сначала еще простой мрак, нечто неподвижное, черный бесформенный камень.

Оба изображения содержат *внутреннюю сущность* и *наличное бытие* – оба момента духа; и оба изображения содержат в то же время оба момента в противоположном отношении, самость в качестве и внутреннего, и внешнего. То и другое должно быть соединено. – Душа статуи,

имеющей человеческую форму, еще не исходит из "внутреннего", еще не есть язык, [т. е.] наличное бытие, которое само по себе внутренне, – и "внутреннее" многоформенного наличного бытия еще беззвучно, не различает себя внутри себя самого и еще отделено от своего "внешнего", к которому относятся все различия. – Поэтому мастер соединяет то и другое, смешивая форму природную и форму, обладающую самосознанием; и эти двусмысленные, для себя самих загадочные существа, сознательное в борьбе с бессознательным, простое "внутреннее" в сочетании с многообразным "внешним", темнота мысли в соединении с ясностью внешнего выражения раскрываются в языке глубокой, трудно понимаемой мудрости.

На этом произведении прекращается инстинктивная работа, которая создавала бессознательное по отношению к самосознанию произведение; ибо в этом произведении деятельности мастера, составляющей самосознание, идет навстречу столь же обладающее самосознанием, выражающее себя "внутреннее". Мастер поднялся в своей работе до раздвоения своего сознания, когда дух встречается с духом. В этом единстве обладающего самосознанием духа с самим собою, поскольку он есть для себя форма и предмет своего сознания, очищаются, стало быть, его смешения с бессознательным модусом непосредственного природного оформления. Эти чудовища по форме, речи и действию растворяются в духовное формообразование, в нечто внешнее, что ушло в себя, в нечто внутреннее, что внешне проявляет себя в себе самом и исходя из себя, – в мысль, которая есть ясное наличное бытие, себя рождающее и получающее соответственно себе формообразование. Дух стал *художником*.

В. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

Дух возвел свое формообразование, в котором он дан своему сознанию, в форму самого сознания и создает себе таковую. Мастер отказался от *синтетической* работы, от *смешения* чуждых друг другу форм мысли и природного; так как формообразование приобрело форму обладающей самосознанием деятельности, то мастер стал духовным работником.

Если мы зададимся вопросом, каков тот *действительный* дух, который в художественной религии обладает сознанием своей абсолютной сущности, то окажется, что это – дух *нравственный* или *истинный*. Он – не только всеобщая субстанция всего единичного, но так как эта субстанция для действительного сознания имеет форму сознания, то это значит только, что она, будучи индивидуализирована, становится им известна в качестве их собственной сущности и произведения. Таким образом она не есть для них ни светлое существо, в единстве которого для-себя-бытие самосознания содержится только негативно, только преходящим образом и созерцает господина своей действительности, ни неус-

танное взаимное уничтожение ненавидящих друг друга народов, ни подчинение их кастам, в совокупности создающим видимость организации завершенного целого, которому, однако, недостает всеобщей свободы индивидов. Этот дух есть свободный народ, в котором правы составляют субстанцию всех, действительность и наличное бытие которой знают все и каждое отдельное лицо как свою волю и свое действие.

Но религия нравственного духа есть его возвышение над его действительностью, возвращение из *своей истины* в чистое *знание себя самого*. Так как нравственный народ живет в непосредственном единстве со своей субстанцией и у него нет принципа чистой единичности самосознания, то его религия выступает в своем завершении, лишь *отделяясь* от его *устойчивого существования*. Ибо *действительность* нравственной субстанции покоится, с одной стороны, на ее спокойной *неизменности* по отношению к абсолютному движению самосознания и, стало быть, на том, что это последнее еще не ушло в себя из своих спокойных нравов и своего прочного доверия, а с другой стороны, на его организации в некоторую множественность прав и обязанностей, равно как и в разделение на сословные массы и их частные действия, способствующие [развитию] целого, – на том, стало быть, что отдельное лицо удовлетворено ограничением своего наличного бытия и еще не постигло беспредельной мысли о своей свободной самости. Но указанное спокойное *непосредственное* доверие к субстанции переходит обратно в доверие *к себе* и в *достоверность себя самого*, а множественность прав и обязанностей, равно как и ограниченное действование, есть то же диалектическое движение нравственного как множественность вещей и их определений, – движение, которое находит себе покой и устойчивость лишь в простоте достоверно знающего себя духа. – Завершение нравственности в свободном самосознании и судьба нравственного мира есть поэтому ушедшая в себя индивидуальность, абсолютное легкомыслие нравственного духа, который растворил в себе все прочные различия своего устойчивого существования и массы своего органического расчленения и, вполне уверенный в себе, достиг безграничной радости и свободнейшего наслаждения самим собою. Эта простая достоверность духа внутри себя имеет двоякий смысл: она есть покоящаяся устойчивость и прочная истина, равно как и абсолютный непокой и потеря нравственности. Но эта достоверность обращается в потерю, ибо истина нравственного духа есть еще лишь эта субстанциальная сущность и доверие, в котором самость не знает себя в качестве свободной единичности и которое поэтому гибнет в этой внутренней сущности или в освобождении самости. Так как, следовательно, доверие подорвано и субстанция народа внутри себя надломлена, то дух, который был средним термином непостоянных крайних терминов, ушел теперь в крайность самосознания, постигающего себя как сущность. Это самосознание есть достоверный внутри себя дух, который скорбит о потере своего мира и который свою сущность, вознесенную над действительностью, порождает теперь из чистоты самости.

В такую эпоху возникает абсолютное искусство; на более ранней стадии оно – инстинктивная работа, которая, будучи погружена в наличное бытие, выходит из него и уходит в глубь его, не имеет своей субстанции в свободной нравственности, и поэтому в качестве работающей *самости* не имеет свободной духовной деятельности. Позже дух выходит за пределы искусства, чтобы достигнуть своего более высокого выражения, а именно, не только быть *субстанцией,* рожденной из самости, но и быть в своем проявлении предметом *"этой" самости*, не только родить себя из своего понятия, но и в формообразовании иметь само понятие свое так, чтобы понятие и созданное произведение искусства знали друг друга как одно и то же.

Так как, стало быть, нравственная субстанция из своего наличного бытия вернулась в свое чистое самосознание, то последнее есть сторона понятия или *деятельности*, которою дух порождает себя как предмет. Она есть чистая форма, потому что отдельное лицо в нравственном послушании и в служении так обработало для себя всякое бессознательное наличное бытие и устойчивое определение, что сама субстанция стала этой текучей сущностью. Эта форма есть ночной мрак, в котором субстанция была обнаружена и сделалась субъектом[176], именно из этого ночного мрака чистой достоверности себя самого воскресает нравственный дух как форма, освобожденная от природы и своего непосредственного наличного бытия.

Существование чистого понятия, в которое удалился дух, покинув свое тело, есть некоторый индивид, которого дух выбирает себе сосудом своей скорби. Дух присущ этому индивиду как его всеобщее и его мощь, со стороны которой индивид подвергается насилию, – как его пафос, отдавшись которому самосознание индивида теряет свободу. Но эта положительная сила всеобщности преодолевается чистой самостью индивида как негативной мощи. Эта чистая деятельность, сознающая свою неотъемлемую силу, борется с неоформленной сущностью; овладевая ею, эта деятельность сделала пафос своим материалом и сообщила себе свое содержание, и это единство появляется как произведение, всеобщий дух индивидуализирован и представлен.

а. Абстрактное произведение искусства

Первое произведение искусства, будучи непосредственным, есть произведение абстрактное и единичное. С своей стороны, оно должно двигаться из непосредственного и предметного модуса навстречу самосознанию, как, с другой стороны, это последнее для себя стремится в культе снять различение, которое оно вначале сообщает себе по отношению к своему духу, и тем самым создать произведение искусства, коему самому присуща жизненность.

[1. И з о б р а ж е н и е б о ж е с т в а .] – Первый способ, каким художественный дух в наибольшей мере отделяет друг от друга свою форму и свое деятельное сознание, есть непосредственный способ, при

котором указанная форма имеется *налицо* как *вещь* вообще. – Он распадается в себе на различие единичности, которой присуща форма самости, и всеобщности, которая выражает неорганическую сущность в отношении формы как ее среда и обиталище. Благодаря возведению целого в чистое понятие эта форма приобретает свою чистую, свойственную духу форму. Она не есть ни тот рассудочный кристалл, в котором обитает мертвое или который озаряется внешней душой, ни то возникающее сначала из растения смешение форм природы и мысли, деятельности которой здесь есть еще некоторое *подражание*. Нет, понятие срывает те остатки корня, ветвей и листьев, которые пристают еще к формам, и очищает их до изображений, в которых прямолинейность и плоскость кристалла возведены до несоизмеримых отношений, так что одушевление органического поднимается в абстрактную форму рассудка и в то же время для рассудка сохраняется их сущность, т.е. несоизмеримость.

Но обитающий бог есть извлеченный из домовища животного черный камень, который пронизан светом сознания. Человеческий образ стирает животное начало, с которым он был смешан; животное для божества – только случайная маскировка; оно выступает рядом с его истинным обликом и не имеет больше значимости для себя, а низведено до значения некоторого "иного", до простого знака. Облик божества именно благодаря этому стирает в самом себе даже надобность в природных условиях животного наличного бытия и дает понять, что внутренний порядок органической жизни расплавился в поверхность его и свойствен только этой последней. – Но *сущность* божества есть единство всеобщего наличного бытия природы и обладающего самосознанием духа, который появляется в своей действительности, противостоя этому бытию. В то же время, будучи сначала некоторым *единичным* формообразованием, его наличное бытие есть одна из стихий природы, подобно тому как его обладающая самосознанием действительность есть единичный дух народа. Но в этом единстве указанное бытие есть стихия, рефлектированная в дух, – природа, проясненная мыслью, соединенная с жизнью, обладающей самосознанием. Образ богов поэтому имеет в себе природную стихию в снятом виде, в виде некоего смутного воспоминания. Пустая сущность и хаотическая борьба свободного наличного бытия стихий, безнравственное царство титанов, побеждены и отброшены на край прояснившейся действительности, к темным граням обретающегося в духе и успокоенного мира. Эти древние божества, на которые сначала разделилось светлое существо, сочетаясь с тьмою, – небо, земля, океан, солнце, слепой, буйный огонь земли и т.д., заменены образами, которые сами по себе суть лишь отголосок, смутно напоминающий о названных титанах, и которые уже не природные существа, а светлые нравственные духи народов, обладающих самосознанием.

Это простое формообразование, таким образом, уничтожило в себе и объединило в спокойную индивидуальность непокой бесконечного разъединения – разъединения как в качестве природной стихии, которая необходима лишь как всеобщая сущность, а в своем наличном бы-

тии и движении – случайна, так и в качестве народа, который, будучи рассеян на обособленные массы действования и на индивидуальные точки самосознания, обладает наличным бытием многообразных чувств и действий. Этому формообразованию, таким образом, противостоит момент не-покоя, – ему, *сущности*, противостоит *самосознание*, для которого, как месторождения этого формообразования, остается только одно – быть *чистой деятельностью*. То, что́ принадлежит субстанции, художник целиком сообщил своему произведению, себе же самому как определенной индивидуальности он в своем произведении не придал никакой действительности; он мог завершить его только благодаря тому, что он отрекся от своей особенности, освободился от телесности и поднялся до абстракции чистого действования. – В этом первом непосредственном творческом произведении разъединение произведения и обладающей самосознанием деятельности художника еще не воссоединено; произведение поэтому не есть для себя действительно одушевленное произведение, а оно есть *целое* только вместе со своим *становлением*. Общее (das Gemeine) в художественном произведении – то, что оно рождено в сознании и сделано руками человека, – есть момент понятия существующего как понятие, которое противостоит произведению. И если это понятие как художник или зритель достаточно бескорыстно, чтобы заявить, что одушевление художественному произведению присуще абсолютно, и чтобы забыть себя, действующего или созерцающего, то вопреки этому следует придерживаться такого понятия духа, которое не может обойтись без момента сознания себя самого. Но этот момент противостоит произведению, потому что дух в этом своем первом раздвоении сообщает обеим сторонам их абстрактные по отношению друг к другу определения *действования* и *вещности*, и их возвращение в единство, из которого они исходили, еще не осуществлено.

Таким образом, художник узнает на опыте по своему произведению, что он не создал равную *себе* сущность. Правда, от этого произведения до него обратно доходит сознание, что удивленная толпа почитает это произведение как дух, составляющий ее сущность. Но это одушевление, поскольку толпа отвечает художнику на его самосознание только удивлением, есть скорее [со стороны этого одушевления] признание художнику в том, что оно ему не равно. Так как это самосознание обратно доходит до художника в виде радости вообще, то он не находит здесь мук своего образования и творчества, не находит напряжения своего труда. Как бы толпа ни оценивала произведение или какого бы рода жертвы ему ни приносила, сколько бы она ни вкладывала в него свое сознание, – если она со своей компетентностью ставит себя выше произведения, то художник знает, насколько его *дело* больше ее понимания и речей; если она ставит себя *ниже* его и узнает в нем свою господствующую над ними сущность, то он знает, что он – творец этой сущности.

[2. Г и м н .] – Художественное произведение поэтому требует иной стихии своего наличного бытия, божество – иного происхождения, чем то, в котором оно ниспадает из глубины своего творческого ночного

мрака в противоположное ему, во внешнюю выраженность, в определение *вещи*, лишенной самосознания. Этой более высокой стихией является *язык*, – наличное бытие, которое есть непосредственно обладающее самосознанием существование. Как *единичное* самосознание обладает наличным бытием в языке, точно так же оно непосредственно наличествует как *всеобщее* заражение; совершенное обособление для-себя-бытия есть в то же время текучесть и всем сообщаемое единство многих самостей; язык есть душа, существующая как душа. Таким образом, божество, которое имеет язык стихией своего формообразования, есть в самом себе одушевленное произведение искусства, заключающее непосредственно в своем наличном бытии чистую деятельность, которая противостояла ему, существовавшему в качестве вещи. Другими словами, самосознание в опредмечивании своей сущности остается непосредственно у себя. Будучи таким образом в своей сущности у себя, оно есть *чистое мышление* или благоговение, *внутренняя* сущность которого имеет в то же время *наличное бытие* в гимне. Гимн сохраняет внутри себя единичность самосознания, и в то же время это единичность, внимаемая, наличествует как всеобщая; благоговение, воспламенившееся во всех, есть духовный поток, который в многообразии самосознания сознает себя как равное *действование* всех и как *простое бытие*; дух как это всеобщее самосознание всех имеет свою чистую внутреннюю сущность точно так же в качестве бытия для других и в качестве для-себя-бытия отдельных лиц в одном единстве.

Этот язык отличается от другого языка – языка божества, который не есть язык всеобщего самосознания. *Оракул* божества и художественной религии и предшествовавших религий есть необходимый первый язык божества; ибо в понятии божества содержится, что оно есть сущность как природы, так и духа, и поэтому обладает не только природным, но и духовным наличным бытием. Поскольку этот момент содержится лишь в *его понятии* и еще не реализован в религии, этот язык для религиозного самосознания есть язык некоторого *чуждого* самосознания. Самосознание еще чуждое своей общине, не обладает еще *наличным бытием* так, как того требует его понятие. Самость есть простое и тем самым лишь *всеобщее* для-себя-бытие; указанное же самосознание, которое отделено от самосознания общины, есть только лишь *единичное* самосознание. – Содержание этого собственного и единичного языка вытекает из всеобщей определенности, в которой абсолютный дух вообще установлен в своей религии. – Всеобщий дух восхода, еще не обособивший своего наличного бытия, провозглашает, следовательно, столь же простые и всеобщие положения о сущности, субстанциальное содержание которых возвышено в своей простой истине, но вследствие этой всеобщности оно в то же время кажется тривиальным продолжающему развиваться самосознанию.

Далее развиваемая самость, которая поднимается до *для-себя-бытия*, владеет чистым пафосом субстанции, предметностью восходящего светлого существа и знает указанную простоту истины как *то, что́ есть*

в себе, что́ не имеет формы случайного наличного бытия посредством чуждого языка, а знает *как несомненный и неписаный закон богов, который живет вечно и о котором никто не знает, откуда он явился*. – В то время как всеобщая истина, которая была дана светлым существом как откровение, отступила здесь вовнутрь или в глубину и тем самым избежала формы случайного явления, в художественной религии, напротив, так как образ божества принял сознание и тем самым единичность вообще, – собственный язык божества, которое есть дух нравственного народа, – это оракул, знающий частные дела народа и возвещающий о них то, что может пригодиться. Но на общие истины, так как они становятся известными как *в-себе-сущее*, притязает *знающее мышление*, и их язык для него уже не чуждый язык, а свой. Подобно тому как известный мудрец древности искал в своем собственном мышлении, что́ такое благо и красота, и наоборот, дурное, случайное содержание знания, как-то: следует ли ему общаться с тем или иным человеком, следует ли его знакомому предпринять данную поездку и прочие маловажные вещи, предоставлял знать демону[177], точно так же всеобщее сознание получает знание о случайном от птиц или от деревьев или от клокочущих недр земли, испарения которой отнимают у самосознания его рассудительность; ибо случайное есть нечто безрассудное и чуждое, и нравственное сознание, следовательно, слушается советов относительно случайного так, как бывает при игре в кости, – безрассудным и чуждым ему образом. Когда отдельное лицо руководствуется своим рассудком и обдуманно выбирает то, что́ было бы полезно ему, то в основе этого самоопределения лежит определенность особого характера; она сама есть нечто случайное, и это знание, полученное рассудком, о том, что́ полезно отдельному лицу, есть поэтому такое же знание, как знание упомянутых оракулов или знание, полученное при бросании жребия, с той только разницей, что тот, кто вопрошает оракул или бросает жребий, этим выражает нравственное убеждение, заключающее в себе безразличное отношение к случайному, тогда как знание, полученное рассудком, напротив, трактует случайное в себе как существенный интерес своего мышления и знания. Знание, высшее, чем то и другое знание, заключается в том, чтобы сделать оракулом случайного действования обдуманное решение, но все же знать, что сам этот обдуманный поступок есть нечто случайное со стороны его отношения к особенному и его полезности.

Истинное обладающее самосознанием наличное бытие, обретаемое духом в языке, который не есть язык чуждого и, следовательно, случайного, т.е. не всеобщего самосознания, есть, как мы уже видели, художественное произведение. Оно противостоит вещности статуи; в то время как последняя есть покоящееся, оно – исчезающее наличное бытие; в то время как в художественном произведении освобожденная предметность не имеет собственной непосредственной самости, в статуе, напротив, предметность остается слишком замкнутой в самости, находит слишком мало выражения во внешней форме и, подобно времени, непосредственно уже не находится там, будучи в то же время там.

[3. К у л ь т .] – Движение обеих сторон, в котором форма божества; *движущаяся* в чистой ощущающей стихии самосознания, и форма божества, покоящаяся в стихии вещности, взаимно отказываются от своих разных определений, а единство, которое есть понятие их сущности, достигает наличного бытия, – это движение составляет *культ*. В культе самость сообщает себе сознание нисхождения к ней божественной сущности из ее потусторонности, а эта сущность, которая сначала есть нечто недействительное и лишь предметное, обретает тем самым подлинную действительность самосознания.

Это понятие культа уже в себе содержится и наличествует в потоке песнопенья гимнов. Это благоговение есть непосредственное чистое удовлетворение самости благодаря себе самой и внутри себя самой. Она есть очищенная душа, которая в этой чистоте непосредственно есть только сущность и составляет одно с сущностью. В силу своей абстракции эта душа не есть сознание, отличающее от себя свой предмет, и, следовательно, она есть только ночной мрак наличного бытия предмета и уготованное *место* для его формы. *Абстрактный культ* поэтому возвышает самость до того, что она есть эта чистая *божественная стихия*. Душа совершает это очищение сознательно; тем не менее она еще не есть та самость, которая, сойдя в свои глубины, знает себя как зло; она есть нечто *сущее*, душа, которая очищает свою внешность омовением, облачает ее в белые одежды, а свою внутреннюю суть ведет по воображаемому пути трудов, наказаний и вознаграждений, по пути образования вообще, отрешающегося от особенностей, – по пути, которым она достигает обители и лона блаженства.

Этот культ есть лишь некоторое *тайное*, т.е. лишь воображаемое недействительное исполнение; он должен быть *действительным* действием; недействительное действие противоречит себе самому. *Сознание в собственном смысле* возвышается благодаря этому в свое *чистое* самосознание. Сущность имеет в нем значение свободного предмета; благодаря действительному культу последний возвращается в самость, – и поскольку он в чистом сознании имеет значение чистой сущности, живущей по ту сторону действительности, эта сущность через это опосредствование нисходит из своей всеобщности к единичности и смыкается таким образом с действительностью.

Как обе стороны вступают в действие, это определяется тем, что для стороны, обладающей самосознанием, поскольку она есть *действительное* сознание, сущность проявляется как *действительная природа*; с одной стороны, природа принадлежит этому сознанию как владение и собственность и считается наличным бытием, сущим не *в себе*; с другой стороны, она есть его *собственная* непосредственная действительность и единичность, которая рассматривается и снимается им равным образом как не-сущность. Но в то же время эта внешняя природа имеет для его *чистого* сознания *противоположное* значение, а именно – она есть *сущая в себе* сущность, для которой самость жертвует своей несущественностью, как и обратно, себе самой приносит в жертву несуще-

ственную сторону природы. Действие в силу этого есть духовное движение, потому что оно есть двусторонность: оно снимает абстракцию *сущности* в том виде, в каком благоговение определяет предмет, – и превращает сущность в то, что действительно, а это *действительное* – в том виде, в каком действующее определяет предмет и себя, – оно снимает и возводит во всеобщность.

Действие самого культа начинается поэтому с чистого пожертвования некоторого имущества, которое собственник его, по-видимому, без всякой для себя пользы проливает или воскуривает. Таким образом, перед сущностью своего чистого сознания он отказывается от обладания и права собственности и потребления ее, от личности и возвращения действования в самость, и он рефлектирует действие скорее во всеобщее или в сущность, чем в себя. – Но, наоборот, при этом точно так же гибнет и *сущая сущность*. Животное, которое приносится в жертву, есть *знамение* божества; плоды, которые потребляются, суть *сами живые* Церера и Вакх; в животном умирают силы высшего права, которое имеет кровь и действительную жизнь, а в плодах – силы низшего права, которое бескровно обладает тайной лукавой властью. – Жертвование божественной субстанцией свойственно, поскольку оно есть *действование*, стороне, обладающей самосознанием; чтобы это действительное действование было возможно, сущность уже *в себе* должна была пожертвовать самой собою. Она достигла этого тем, что сообщила себе *наличное бытие* и сделала себя *единичным животным* и *плодом*. Этот отказ, который, следовательно, сущность совершает уже *в себе*, выражает действующую самость в наличном бытии и для ее сознания и заменяет указанную *непосредственную* действительность сущности более высокой действительностью, а именно действительностью *себя самой*. Ибо возникшее единство, результат снятой единичности и разъединения обеих сторон, не есть только негативная судьба, а имеет положительное значение. Только абстрактной сущности подземного мира целиком отдается то, что ей приносится в жертву, и тем обозначается рефлексия обладания и для-себя-бытия во всеобщее, отличная от самости как таковой. Но в то же время это – только незначительная *часть*, а другое жертвование есть лишь разрушение непригодного к употреблению и, напротив, приготовление приносимого в жертву для пиршества, вкушение которого обманным способом лишает действие его негативного значения. Приносящий жертву в случае первой жертвы удерживает бóльшую часть, а от второй – пригодное для *своего потребления*. Это потребление есть негативная сила, которая снимает *сущность* точно так же, как и *единичность*; и вместе с тем оно есть положительная действительность, в которой *предметное* наличное бытие сущности превращено в *обладающее самосознанием* наличное бытие и самость имеет сознание своего единства с сущностью.

Хотя, впрочем, этот культ и есть некоторое действительное действие, тем не менее значение последнего в большей мере заключается лишь в благоговении; то, чтó принадлежит благоговению, не создается

как нечто предметное, равно как и результат в *потреблении* лишает себя самого своего наличного бытия. Культ поэтому идет дальше и возмещает этот недостаток прежде всего тем, что сообщает своему благоговению *предметную устойчивость*, будучи общей или единичной, для каждого выполнимой работой, которая создает в честь божества жилище и украшения. – Этим, с одной стороны, снимается предметность статуи, ибо этим посвящением своих даров и труда работающий снискивает себе благосклонность божества и созерцает свою самость как принадлежащую божеству; с другой же стороны, это действование есть не единичная работа художника; наоборот, эта особенность растворена во всеобщности. Так, однако, не только оказана почесть божеству, и благодать его благоволения снисходит на работающего не только в *представлении*, но труд имеет и обратное значение по отношению к первому значению – отрешения и почитания чужого. Человек пользуется жилищами и храмами божества; сокровища, которые сохраняются в них, в случае нужды суть его сокровища; почести, которыми божество услаждается в своем убранстве, суть почести, оказываемые народом, художественно одаренным и великодушным. Во время празднеств этот народ украшает точно так же и свои собственные жилища и одежды, как и свои церемонии, парадным убранством. Так он за свои дары получает воздаяние от благодарного божества и доказательства его благоволения, в котором он связал себя с божеством посредством труда, не в надежде и не в будущей действительности, а оказывая почести и принося дары, он непосредственно наслаждается своим собственным богатством и убранством.

в. Живое произведение искусства

Народ, в культе художественной религии приближающийся к своему богу, есть нравственный народ, который знает свое государство и действия его как собственную волю и свое собственное осуществление. Этот дух, противостоя народу, обладающему самосознанием, не есть поэтому то светлое существо, которое, будучи лишено самости, не содержит в себе достоверности отдельных лиц, а есть, напротив, лишь их всеобщая сущность и повелительная сила, в которой они исчезают. Религиозный культ этой простой бесформенной сущности в общем воздает своим приверженцам поэтому лишь тем, что они – народ своего бога; он добывает для них только их существование и простую субстанцию вообще, но не их действительную самость, которая, напротив, отвержена. Ибо они почитают своего бога как пустую глубину, а не как дух. Культ же художественной религии, с другой стороны, не имеет указанной абстрактной *простоты* сущности и, следовательно, *глубины* ее. Но *сущность*, которая *непосредственно соединена с самостью*, в себе есть дух и *знающая истина*, хотя ее еще не знают или она не знает себя самое в своей глубине. Так как сущность, стало быть, заключает здесь в себе самость, то ее явление благожелательно сознанию, и последнее получает в культе не только всеобщее оправдание своего существова-

ния, но и свое внутри себя обладающее самосознанием наличное бытие; точно так же как и наоборот, сущность имеет свою лишенную самости действительность не в отверженном народе, лишь субстанции которого признается, а в народе, *самость* которого признана в его субстанции.

Из культа, таким образом, выступает в своей сущности удовлетворенное самосознание, и божество проникает в это самосознание как в свое местопребывание. Это *местопребывание* есть для себя ночной мрак субстанции или ее чистая индивидуальность, но уже не полная напряжения индивидуальность художника, еще не примирившаяся с своей сущностью, которая *опредмечивается,* а удовлетворенный ночной мрак, которому присуща полнота его пафоса, потому что он возвращается из созерцания, из снятой предметности. – Этот *пафос* есть для себя сущность *восхода*, которая, однако, теперь *закатилась* внутри себя, и в самой себе заключает свой закат, самосознание, и тем самым – наличное бытие и действительность. – Она совершила здесь движение своего претворения в действительность. Нисходя из своей чистой существенности к предметной силе природы и ее внешним проявлениям, она есть некоторое наличное бытие для другого, для самости, которая поглощает ее. Мирная (stille) сущность лишенной самости природы в своих плодах достигает ступени, на которой природа, готовя и переварив себя самое, предстает перед самостной жизнью; в полезности, т.е. в возможности утолить собою голод и жажду, она достигает своего высшего совершенства, ибо в этом – возможность для нее более возвышенного существования, и тут она приходит в соприкосновение с духовным наличным бытием; – превращаясь, с одной стороны, в умиротворяющую (stillkräftig) субстанцию, а с другой стороны, в духовное брожение, земной дух развился в своей метаморфозе, в первом случае в женское начало питания, а во втором – в мужское начало побуждающей себя силы наличного бытия, обладающего самосознанием.

В этом потреблении, таким образом, обнаруживается, что́ представляет собой восходящее светлое существо; потребление есть мистерия его. Ибо мистическое не есть скрывание тайны или неведение, а оно состоит в том, что самость знает себя *единой* с сущностью и эта последняя, стало быть, сделалась открытой. Только самость для себя открыта, или то, что́ открыто, открыто только в непосредственной достоверности себя. Но в этой последней благодаря культу была установлена простая сущность; как потребляемая вещь она обладает не только наличным бытием, которое можно видеть, осязать, обонять, пробовать на вкус, но она есть также предмет вожделения и благодаря действительному потреблению делается единой с самостью, и тем самым полностью обнаруживается в ней и становится для нее открытой. – То, о чем говорится, что оно явно разуму, сердцу, то на деле еще тайно, ибо ему не хватает еще действительной достоверности непосредственного наличного бытия, достоверности как предметной, так и потребляющей, которая в религии, однако, есть не только бессмысленная непосредственная достоверность, но в то же время и вполне знающая достоверность самости.

То, что таким образом благодаря культу стало открытым для обладающего самосознанием духа в нем самом, есть *простая* сущность как движение, состоящее в том, что, с одной стороны, она выходит из своей ночной скрытости и поднимается до сознания, чтобы быть его мирно питающей субстанцией, а с другой стороны, она точно так же снова теряется в подземном ночном мраке, в самости, и пребывает наверху лишь в тихой материнской тоске. – Чистое же побуждение есть многоименное светлое существо восхода и его упоительная жизнь, которая, точно так же покинув свое абстрактное бытие, сперва нашла себя в предметном наличном бытии плода, затем, отдаваясь самосознанию, достигает в нем подлинной действительности, – теперь блуждает в виде толпы экзальтированных женщин и есть необузданное упоение природы в облике, обладающем самосознанием.

Но сознанию пока еще обнаружился лишь абсолютный дух, который есть эта простая сущность, а не дух как дух в самом себе, т.е. лишь *непосредственный* дух, дух природы. Его обладающая самосознанием жизнь есть поэтому лишь мистерия хлеба и вина, Цереры и Вакха, а не других, в собственном смысле высших божеств, индивидуальность которых включает в себя в качестве существенного момента самосознание как таковое. Следовательно, дух как дух, *обладающий самосознанием*, еще не пожертвовал собою сознанию, и мистерия хлеба и вина еще не есть мистерия плоти и крови.

Это необузданное упоение божества должно найти успокоение, став *предметом*, и вдохновение, которое не достигло сознания, должно создать произведение, которое противостоит этому вдохновению, – подобно тому как прежде вдохновению художника противостояла статуя, – противостоит хотя и в качестве столь же совершенного произведения, но не как безжизненная в нем самость, а как самость *живая*. – Такой культ есть празднество, которое человек устраивает в свою собственную честь, хотя в такой культ он еще не вкладывает значения абсолютной сущности. Ибо ему открыта лишь *сущность*, еще не дух – сущность не как таковая, которая *по существу* принимает человеческий облик. Но это культ закладывает основу для этого откровения и порознь разбирает его моменты. Таков здесь *абстрактный момент* живой *телесности сущности*, как прежде единство обоих в бессознательной экзальтированности. Человек, таким образом, ставит себя самого на место статуи как форма, воспитанная и развитая для совершенно свободного *движения*, подобно этому как статуя есть совершенно свободный *покой*. Если каждый индивид умеет проявить себя хотя бы факелоносцем, то выдвигается один из них, который есть оформленное движение, гармоничное развитие и пластическая сила всех членов, – одушевленное живое художественное произведение, которое сочетает со своей красотой силу и которому как награда за его силу достается украшение, коим чтилась статуя, и честь занять среди своего народа место каменного божества в качестве высшего телесного изображения сущности статуи.

В обоих изображениях, о которых только что упомянуто, налицо единство самосознания и духовной сущности; но им еще не достает их равновесия. В вакхическом вдохновении самость – вне себя, в прекрасной же телесности она – духовная сущность. Вакхическая притупленность сознания и дикий ее лепет должны быть восприняты в ясное наличное бытие телесности, а лишенная духа ясность последней должна проникнуть в глубину вакхического вдохновения. Совершенная стихия, в которой внутреннее так же внешне, как внешнее внутренне, есть опять-таки язык, но не язык оракула, совершенно случайный и единичный в своем содержании, не чувствительный и восхваляющий лишь отдельное божество гимн и не бессодержательный лепет вакхического неистовства. Нет, язык приобрел свое ясное и всеобщее содержание – свое *ясное* содержание, ибо художник выбрался из первого целиком субстанциального вдохновения и достиг формы, которая есть его собственное, во всех его порывах проникнутое душой, обладающей самосознанием, и вместе с ним живущее наличное бытие; – свое *всеобщее* содержание, ибо в этом празднестве, которое есть честь человека, исчезает односторонность статуй, содержащих лишь национальный дух, определенный характер божественности. Хотя прекрасный воин составляет честь своего особого народа, но он есть некоторая телесная единичность, в которой пропала обстоятельность и серьезность значения и внутренний характер духа, выступающего в качестве носителя особой жизни, стремлений, потребностей и нравов своего народа. В этом овнешнении до полной телесности дух отбросил отдельные впечатления и отголоски природы, заключающиеся в нем как в действительном духе народа. Его народ поэтому более не сознает в нем своей особенности, а, напротив, сознает отказ от нее и всеобщность своего человеческого наличного бытия.

c. Духовное произведение искусства

Народные духи, осознающие форму своей сущности в каком-либо особом животном, сходятся в один дух; так соединяются отдельные прекрасные народные духи в один пантеон, стихия и обитель которого – язык. Чистое созерцание себя самого как *всеобщей человечности* имеет в действительности народного духа форму, состоящую в том, что он связывает себя с другими духами, с которыми он по природе составляет одну нацию, для некоторого совместного начинания и для этого произведения образует один общий народ и тем самым одно общее небо. Эта всеобщность, которой дух достигает в своем наличном бытии, есть, однако, лишь та первая всеобщность, которая только исходит из индивидуальности нравственного, еще не преодолела своей непосредственности, не образовала одного государства из этих народностей. Нравственность действительного народного духа покоится, с одной стороны, на непосредственном доверии отдельных лиц к своему народу в целом, с другой стороны, на непосредственном участии, которое все, несмотря

на различие сословий, принимают в решениях и действиях правительства. В объединении, которое прежде всего имеет целью не устойчивый порядок, а совместное действие, эта свобода участия всех и каждого *временно* теряет значение. Эта первая общность есть поэтому в большей мере собрание индивидуальностей, чем господство абстрактной мысли, которая отнимала бы у отдельных лиц их проникнутое самосознанием участие в воле и действии целого.

[1. Эпос. – (α) *Его нравственный мир.*] – Собрание народных духов составляет некоторый круг форм, который теперь охватывает всю природу, как и весь нравственный мир. И они подчиняются в большей мере *верховному повелению* одного, чем его *верховной власти*. Для себя они суть всеобщие субстанции того, что́ есть *в себе* и что́ проявляет в действии сущность, *обладающая самосознанием*. Но эта сущность составляет силу и прежде всего по меньшей мере центр, к которому устремляются указанные всеобщие сущности и который, по-видимому, лишь случайно связывает их дела. Но возвращение божественной сущности в самосознание уже содержит основание, в силу которого это самосознание образует центр для упомянутых божественных сил и скрывает существенное единство прежде всего под формой дружественного внешнего отношения обоих миров.

Та же самая всеобщность, которая свойственна этому содержанию, необходимо имеет также форму сознания, в которой это содержание выступает. Это уже не есть действительная деятельность культа, а есть деятельность, которая, правда, еще не возвысилась в понятие, а лишь в *представление*, в синтетическую связь обладающего самосознанием и внешнего наличного бытия. Наличное бытие этого представления, *язык*, есть первый язык, *эпос* как таковой, в котором заключается всеобщее содержание, по крайней мере как *полнота* мира, хотя и не как *всеобщность мысли*. *Певец* есть единичное и действительное лицо, из которого как субъекта этого мира мир этот рождается и в котором он вынашивается. Его пафос не есть оглушающая сила природы, а Мнемозина, память и открывшаяся внутренняя суть (Innerlichkeit), воспоминание (Erinnerung)* о прежде непосредственной сущности. Он – исчезающий в своем содержании орган; значение имеет не его собственная самость, а его муза, его всеобщая песнь. Но что́ фактически имеется налицо, так это заключение, в котором крайний термин – всеобщность, мир богов, через средний термин – особенное – связан с единичностью, с певцом. Средний термин – это народ в своих героях, которые, подобно певцу, суть единичные люди, но лишь *представленные* и в силу этого в то же время *всеобщие*, подобно свободному крайнему термину – всеобщности, [т.е.] богам.

---

* То есть Er. Innerung – как бы *изнедрение*, – этимологическая игра, основанная на значении приставки er (также ur, напр., Ur-teil), которая в др.-в.-нем. функционировала в качестве самостоятельного предлога (в форме er, ar, ir) со значением: "наружу из, вон из" ("из глуби в высь"). – *Примеч. пер.*

[(β) *Люди и боги.*] – В этом эпосе, следовательно, вообще сознанию *представляется* то, что в культе осуществляется *в себе,* отношение божественного и человеческого. Содержание есть *действие* сущности, сознающей себя самое. *Совершение действий* нарушает покой субстанции и приводит в возбуждение сущность, благодаря чему ее простота делится и раскрывается в многообразный мир природных и нравственных сил. Поступок есть насилие над покоящейся землей – могила, которая, будучи одушевлена кровью, вызывает отошедших духов, жаждущих жизни и получающих ее в действовании самосознания. Дело, на которое направлены общие усилия, должно осуществить две стороны: сторону *самостную* – совокупностью действительных народов и индивидуальностей, стоящих во главе их, и сторону всеобщую – их субстанциальными силами. Но *отношение* их прежде определялось в том смысле, что оно есть *синтетическая* связь всеобщего и единичного, или процесс *представления.* От этой определенности зависит оценка этого мира. – Отношение обеих сторон вследствие этого есть некое смешение, которое непоследовательно распределяет единство действования и без нужды перебрасывает действие с одной стороны на другую. Всеобщим силам присуща форма индивидуальности и тем самым принцип совершения действий; их деятельность является поэтому столь же свободным, полностью от них исходящим действованием, как и действия людей. Поэтому как боги, так и люди совершали одно и то же. Серьезность указанных сил – смешанная излишность, так как они на деле суть сила совершающей поступки индивидуальности; а напряжение и труд людей – столь же тщетные усилия, так как, напротив, все направляется теми силами. – Сверхдеятельные смертные, которые суть ничто, суть в то же время могучая *самость,* которая подчиняет себе всеобщие сущности, оскорбляет богов и сообщает им вообще действительность и интерес действования; как и наоборот, эти бессильные всеобщности, которые питаются дарами людей и лишь благодаря им получают возможность действовать, составляют природную сущность и материал всего происходящего, а равным образом и нравственную материю и пафос действования. Если их стихийные натуры вводятся в действительность и в действенное отношение лишь свободной самостью индивидуальности, то в такой же мере они составляют всеобщее, которое уклоняется от этой связи, остается неограниченным в своем определении и в силу непреодолимой эластичности своего единства стирает точечность того, кто совершает действие, и его расчеты, полностью сохраняет себя само и растворяет все индивидуальное в своей текучести.

[γ. *Боги между собою.*] – Подобно тому как боги впадают в это противоречивое отношение с противостоящей им самостной природой, точно так же их всеобщность оказывается в конфликте с их собственным определением и его отношением к другим. Они – вечные прекрасные индивиды, которые, покоясь в своем собственном наличном бытии, свободны от тленности и чужого насилия. – Но в то же время они суть *определенные* стихии, *особенные* боги, которые, стало быть, вступают

в отношения с другими. Но отношение к другим, которое по своему противоположению есть ссора с ними, есть комическое самозабвение ими своей вечной природы. – Определенность укоренилась в божественное существование и в своем ограничении обладает самостоятельностью цельной индивидуальности; благодаря последней их характеры теряют в то же время остроту отличительности и смешиваются в ее многозначности. – Цель деятельности и сама их деятельность, поскольку она направлена против чего-то другого и тем самым против непобедимой божественной силы, есть случайное пустое чванство, которое точно так же расплывается и видимую серьезность поступка превращает в безопасную, уверенную в себе игру, безрезультатную и безуспешную. Но если в природе их божественности негативное или определенность этой природы является лишь непоследовательностью их деятельности и противоречием цели и результата, а указанная самостоятельная уверенность в себе перевешивает то, что определено, то именно в силу этого им противостоит *чистая сила негативного*, и притом как их последняя мощь, перед которой они бессильны. Они суть всеобщее и положительное по отношению к *единичной самости* смертных, которая не может устоять против их мощи; всеобщая же *самость* носится поэтому над ними и над всем этим миром представления, которому принадлежит все содержание; носится как *не постигнутая в понятии пустота необходимости*, – обстоятельство, к которому они относятся, как лишенные самости и скорбя, ибо эти *определенные* натуры не находят себя в этой чистоте.

Но эта необходимость есть то единство понятия, которому подчинена противоречивая субстанциальность отдельных моментов, единство, в котором упорядочивается непоследовательность и случайность их действования, а игра их поступков в самих этих поступках приобретает свою серьезность и ценность. Содержание мира представлений непринужденно для себя разыгрывает свое движение в *центре*, сосредоточиваясь около индивидуальности героя, который, однако, в своей силе и красоте чувствует, что его жизнь надломлена, и скорбит в предвидении преждевременной смерти. Ибо *устойчивая внутри себя и действительная единичность* выключена до крайнего положения и раздвоена на свои моменты, которые еще не нашли друг друга и не соединились. Одно единичное, *абстрактное* недействительное, есть необходимость, которая не принимает участия в жизни центра, точно так же как и другое, *действительное единичное*, певец, который держится вне этой жизни и пропадает в ее представлении. Обе крайности должны приблизиться к содержанию; одна, необходимость, должна наполниться содержанием, другая, язык певца, должна участвовать в нем, и содержание, прежде предоставленное себе самому, должно получить присущую ему достоверность и прочное определение негативного.

[2. *Трагедия*.] Таким образом, этот более возвышенный язык, *трагедия*, сближает и объединяет рассеянные моменты существенного и действующего мира; *субстанция* божественного, *согласно природе по-*

нятия, раздваивается на свои формы, и их *движение* равным образом соответствует понятию. Что касается формы, то язык, в силу того что он входит в содержание, перестает быть повествующим, подобно тому как содержание перестает быть представленным содержанием. Герой – сам говорящий, и слушателю, который в то же время есть и зритель, представление показывает *обладающих самосознанием* людей, которые *знают* и умеют *высказать* свое право и свою цель, мощь и волю своей определенности. Они – художники, которые не высказывают бессознательно, естественно и наивно, – как в языке, сопровождающем обычное действование в действительной жизни, – *внешнюю* сторону своего решения и начинания, а внешне проявляют внутреннюю сущность, доказывают право совершать свои действия и, независимо от случайных обстоятельств и особенности личностей, обдуманно утверждают и определенно выражают свойственный им пафос. Наконец, *наличное бытие* этих характеров – это *действительные* люди, которые надевают личины (die Personen)* героев и изображают их в действительной, не повествующей, собственной речи. Насколько существенно для статуи то, что она сделана человеческими руками, настолько же существен актер для своей маски – не как внешнее условие, от которого художественное рассмотрение должно было бы абстрагироваться, – или же, поскольку в художественном рассмотрении от него можно, конечно, абстрагироваться, постольку тем самым сказано именно то, что искусство еще не содержит внутри себя истинной, подлинной самости.

[(α) *Индивидуальность хора, героев, божественных сил.*] – *Всеобщая почва,* на которой совершается движение этих рожденных из понятия форм, есть сознание первого представляющего языка и его лишенного самости, разрозненного содержания. Именно мудрость простого народа вообще находит свое выражение *в хоре старцев*; в бессилии этого хора народ имеет своего представителя, потому что он сам составляет лишь положительный и пассивный материал противостоящей ему индивидуальности правления. Лишенный мощи негативного, народ не в состоянии сберечь и удержать богатство и пеструю полноту божественной жизни, а позволяет ей рассыпаться, и в своих прославляющих гимнах он воздает хвалу каждому отдельному моменту как самостоятельному божеству, то одному, то другому. Там же, где народ чувствует серьезность понятия, как оно переступает эти формы, разрушая их, и где он начинает видеть, в каком бедственном положении находятся восхваляемые им божества, осмеливающиеся ступить на ту почву, на которой господствует понятие, там он сам – не негативная сила, которая вмешивается делом, а держится в пределах лишенной самости мысли о них, в пределах сознания *чуждой судьбы*, прибавляя пустое пожелание успокоения и произнося слабые речи об умилостивлении. *В страхе* перед высшими силами, которые представляют собой непосредственные орудия субстанции, перед их взаимной борьбой и перед простой само-

---

* Первоначальное значение *лат.* persona – "маска актера", затем "роль". – *Примеч. пер.*

стью необходимости, которая размалывает как их, так и связанные с ними живые существа; в проявлении *сострадания* к этим живым существам[178], которых народ в то же время знает как тождественных с самим собою, – во всем этом заключаются для народа лишь пассивный испуг перед этим движением и столь же беспомощное сожаление, а в завершение – пустой покой повиновения необходимости, результат которой постигается не как необходимое действие характера и не как действование абсолютной сущности внутри себя самой.

В этом созерцающем сознании как на безразличной почве представления дух выступает не в своем рассеянном многообразии, а в простом раздвоении понятия. Его субстанция оказывается поэтому разорванной лишь на свои две крайние силы. Эти стихийные *всеобщие* сущности суть в то же время обладающие самосознанием *индивидуальности* – герои, которые вкладывают свое сознание в одну из этих сил, приобретают в ней определенность характера и составляют ее претворение в действие и ее действительность. – Эта всеобщая индивидуализация, как указано, нисходит еще к непосредственной действительности наличного бытия в собственном смысле и показывается множеству зрителей, которое в хоре имеет свое отображение или, лучше сказать, свое собственное, себя выражающее представление.

Содержание и движение духа, который есть для себя здесь предмет, уже рассматривались в качестве природы и реализации нравственной субстанции. В своей религии дух достигает сознания себя, или представляет себя своему сознанию в своей более чистой форме и более простом формировании. Если, стало быть, нравственная субстанция при помощи своего понятия по своему *содержанию* раздваивается на обе силы, определявшиеся как *божественное и человеческое,* или подземное и высшее право, – первое – *семья*, второе – *государственная власть*, причем первая была *женским*, а вторая – *мужским* характером, – то прежде многообразный и в своих определениях колеблющийся круг божеств суживается до этих двух сил, которые этим определением приближены к индивидуальности в собственном смысле. Ибо прежнее рассеяние целого на многообразные и абстрактные силы, которые кажутся субстанциированными, есть *растворение субъекта*, который охватывает их только как *моменты* в своей самости, и индивидуальность поэтому есть лишь поверхностная форма указанных сущностей. Наоборот, различие *характеров*, которое идет дальше, чем названное, следует отнести к случайной и в себе внешней личности.

[(β) *Двойственность сознания индивидуальности.*] – В то же время сущность разделяется по своей *форме* или *знанию*. Действующий дух противостоит как сознание предмету, на который направлена его деятельность и который тем самым определен как *негативное* знающего; совершающий поступки находится в силу этого в противоположности знания и незнания. Он заимствует свою цель из своего характера и знает ее как нравственную существенность; но благодаря определенности характера он знает только одну силу субстанции, а другая от него скры-

та. Наличная действительность есть поэтому *в себе* – одно, а для сознания – другое; высшее и низшее право приобретают в этом отношении значение, с одной стороны, знающей и открывающейся для сознания силы, и с другой стороны – силы скрывающейся и тайно подкарауливающей. Одна из них – *светлая сторона*, божество оракула, которое со стороны своих природных моментов возникло из всеозаряющего солнца, все знает и делает открытым, – *Феб* и *Зевс*, отец его. Но повеления этого изрекающего истины божества и его провозглашения того, что́ *есть*, скорее обманчивы. Ибо это знание в своем понятии есть непосредственно незнание, потому что *сознание* в себе самом есть в совершении действий эта противоположность. Тот, кто был в состоянии изъяснить самого́ загадочного сфинкса[179], так же как и детски доверчивый, посылаются поэтому на гибель тем, что́ открывает им божество. Та жрица, устами которой говорит прекрасное божество, есть не что иное, как те двусмысленные богини судьбы, которые своими обещаниями толкают на преступление и своим двуличием в том, что́ они выдают за несомненность, обманывают того, кто полагался на данный в откровении смысл[180]. Поэтому сознание, которое чище сознания, доверяющего ведьмам, а также рассудительнее и основательнее того первого, верящего жрице и прекрасному божеству, в ответ на откровение, которое делается самим духом отца об умертвившем его преступлении, медлит с местью и подготовляет еще другие доказательства – на том основании, что этот делающий откровения дух может быть также и дьяволом[181].

Это недоверие потому обоснованно, что знающее сознание ввергает себя в противоположность достоверности себя самого и предметной сущности. Право нравственного, состоящее в том, что действительность есть ничто *в себе* в противоположность абсолютному закону, на опыте узнает, что его знание односторонне, его закон есть только закон его характера, что оно постигло лишь одну из сил субстанции. Сам поступок есть это превращение того, что́ знают, *в противоположное* ему, в *бытие*, есть переход права характера и знания в право противоположного, с которым первое связано в сущности субстанции, – в Эринию другой враждебно возбужденной силы и характера. Это *низшее* право восседает на троне вместе с *Зевсом* и пользуется таким же уважением, как и знающий бог откровения[182].

Этими тремя сущностями совершающая поступки индивидуальность ограничивает мир божеств хора. Одна сущность его субстанция – в такой же мере власть очага и дух семейного пиетета, как и всеобщая власть государства и правительства. Так как это различие свойственно субстанции как таковой, то оно не индивидуализируется для представления в две различенные формы, а имеет в действительности два лица со своими характерами. Напротив того, различие между знанием и незнанием следует отнести к *каждому* из *действительных самосознаний*, и только в абстракции, в стихии всеобщности оно разделяется на две индивидуальные формы. Ибо самость героя обладает наличным бытием только как сознание в целом, и поэтому она по существу составляет все

различие, которое относится к форме; но его субстанция определена, и ему принадлежит только одна сторона различия содержания. Поэтому обе стороны сознания, из коих каждая в действительности не имеет отдельной, собственной индивидуальности, получают в *представлении* каждая свою особую форму, – одна – образ делающего откровения божества, другая – образ скрывающейся Эринии. С одной стороны, и та и другая пользуются одинаковым почетом, с другой стороны, *образ субстанции*, Зевс, есть необходимость взаимного отношения обеих. Субстанция есть отношение, состоящее в том, что знание есть для себя, а истина его – в простом; различие, в силу которого имеется действительное сознание, имеет свою основу в уничтожающей его внутренней сущности; ясное для себя *уверение достоверности* имеет свое подтверждение в *забвении*.

[(γ) *Гибель индивидуальности*.] – Сознание раскрыло эту противоположность благодаря совершению поступков; действуя согласно данному в откровении знанию, оно на опыте узнает его обман, и отдавшись, со стороны содержания, одному атрибуту субстанции, оно оскорбило другой и тем самым дало последнему право на себя. Следуя знающему богу, оно, напротив, уловило то, что́ не дано в откровении, и расплачивается за то, что доверилось знанию, двусмысленность которого – так как она составляет его природу, – должна была существовать и *для него* и служить ему *предостережением*. Исступление жрицы, нечеловеческий облик ведьм, голос дерева, птицы, сновидение и т.д.[183] – это не способы проявления истины, а предостерегающие знаки обмана, нерассудительности, единичности и случайности знания. Или, что́ то же самое, противоположная сила, которую оно оскорбляет, имеется налицо как провозглашенный закон или действующее право, будет ли это закон семьи или государства; сознание, напротив, следовало собственному знанию и скрыло от себя самого то, что́ было явно и открыто. Но истина выступающих друг против друга сил содержания и сознания есть результат, который сводится к тому, что обе одинаково правы, а потому в своей противоположности, создаваемой поступком, также одинаково не правы. Движение действования доказывает их единство в обоюдной гибели обеих сил и обладающих самосознанием характеров. Примирение противоположности с собою есть *Лета подземного мира* в смерти, или *Лета высшего мира*, как оправдание, – не оправдание вины, ибо сознание, так как оно совершало поступки, отрицать ее не может, а оправдание преступления и его искупительное умиротворение. И та и другая Лета есть *забвение*, исчезновение действительности и проявления сил субстанции, их индивидуальностей и сил абстрактной мысли о добре и зле; ибо ни одна из них для себя не есть сущность, последняя же есть покой целого внутри себя самого, неподвижное единство судьбы, покоящееся наличное бытие, а следовательно, бездеятельность и нежизненность семьи и правительства, и равный почет, а следовательно, равнодушная недействительность Аполлона и Эринии и возвращение их одушевления и деятельности в простого Зевса.

Эта судьба завершает изгнание населения с неба, безмысленного смешения индивидуальности и сущности – смешения, благодаря которому действование сущности является действованием непоследовательным, случайным, ее недостойным; ибо индивидуальность, которая лишь поверхностно присовокуплена к сущности, есть несущественная индивидуальность. Устранение таких лишенных сущности представлений, которого требовали философы древности[184], начинается, следовательно, уже в трагедии вообще благодаря тому, что разделение субстанции подчинено понятию, и индивидуальность тем самым есть существенная индивидуальность, и определения – абсолютные характеры. Самосознание, которое представлено в трагедии, знает и признает поэтому только одну высшую силу и "этого" Зевса – лишь как силу государства или очага, а в противоположности знания лишь как отца формирующегося знания об *особенном*, а также – как Зевса клятвы и Эринии, *всеобщего*, "внутреннего", которое обитает в сокровенном. Моменты, продолжающие рассеиваться из понятия в представление, один за другим признаваемые хором, не составляют, напротив, пафоса героя, а низводятся для него до страсти, до случайных, лишенных сущности моментов, которые хотя и восхваляются хором, лишенным самости, но не способны составлять характер героев и не могут быть ими провозглашены и почитаемы как их сущность.

Но и лица само́й божественной сущности, равно как и характеры ее субстанции, сливаются в простоту бессознательного. Эта необходимость имеет по отношению к самосознанию определение: быть негативной силой всех выступающих форм, не узнавать себя самой в ней, а напротив, в ней гибнуть. Самость выступает лишь постольку, поскольку ею наделены *характеры*, а не как средний термин движения. Но самосознание, простая *достоверность* себя, на деле есть негативная сила, единство Зевса, *субстанциальной* сущности и *абстрактной* необходимости, оно есть духовное единство, в которое все возвращается. Так как действительное самосознание еще отличают от субстанции и судьбы, то оно есть, *с одной стороны*, хор или, вернее, толпа зрителей, на которую это движение божественной жизни как нечто *чуждое* наводит страх или в которой оно как нечто близко ей вызывает только умиление недеятельного *сострадания*. С другой стороны, поскольку сознание также совершает поступки и принадлежит характерам, это соединение (так как истинного соединения, соединения самости, судьбы и субстанции еще нет) есть соединение внешнее, *гипокризия*; герой, выступающий перед зрителем, распадается на свою маску и актера, на личину (die Person) и действительную самость.

Самосознание героев должно выступить из своей маски и проявить себя таким, каким оно знает себя в качестве судьбы как божеств хора, так и самих абсолютных сил, и больше уже не отделено от хора, всеобщего сознания.

[3. К о м е д и я .] – Таким образом, одна сторона *комедии* состоит прежде всего в том, что действительное самосознание проявляется как

судьба богов. Как *всеобщие* моменты эти стихийные сущности не представляют собою самость и не действительны. Хотя они и наделены формой индивидуальности, но она у них только воображаемая и не присуща им в себе и для себя: действительная самость не имеет своей субстанцией и содержанием такого абстрактного момента. Самость, субъект, возвышается поэтому над таким моментом как над единичным свойством и, надев эту маску, выражает иронию этого свойства, которое хочет быть чем-то для себя. Претенциозность всеобщей существенности обнаруживается в самости; оно оказывается в плену у некоторой действительности и сбрасывает маску, именно желая быть чем-то настоящим. Самость, выступая здесь в своем значении как то, что действительно, играет маской, которую однажды надевает, дабы быть своим лицом; но из-за этой видимости она тотчас же вновь показывает себя в своей собственной наготе и обыденности, которая оказывается неотличима от самости в собственном смысле – актера, равно как и от зрителя.

Это всеобщее растворение формировавшейся существенности вообще в ее индивидуальности становится в своем содержании серьезнее, а в силу этого – своевольнее и язвительнее, поскольку значение содержания серьезнее и необходимее. Божественная субстанция соединяет в себе значение естественной и нравственной существенности.

[(α) *Сущность природного наличного бытия.*] – По отношению к "природному" действительное самосознание уже в применении его к своему украшению, жилищу и т.д. и в пиршестве, сопровождающем его жертвоприношение, обнаруживается как судьба, которой выдана тайна того, как обстоит дело с самодовлеющей существенностью природы; в мистерии хлеба и вина оно осваивает природу вместе с значением внутренней сущности, и в комедии оно сознает иронию этого значения вообще. – Поскольку же в этом значении содержится нравственная существенность, оно, во-первых, есть народ, рассматриваемый с двух сторон – народ как государство или демос в собственном смысле и народ как семейная единичность, и, во-вторых, оно есть обладающее самосознанием чистое знание или разумное мышление о всеобщем. – Названный *демос*, всеобщая масса, которая знает себя как господина и правителя, равно как и достойным уважения рассудком и здравомыслием, принуждаемый и обманываемый особенностью своей действительности, представляет смешной контраст между своим мнением о себе и своим непосредственным наличным бытием, своей необходимостью и случайностью, своей всеобщностью и обыденностью. Если принцип единичности демоса, отделенной от всеобщего, выступает в подлинной форме действительности и явно завладевает и управляет общественностью, которой втайне приносит вред, то непосредственнее раскрывается контраст между всеобщим как теорией и тем, о чем дело должно идти на практике, – полное освобождение целей непосредственной единичности от всеобщего порядка и насмешка ее над ним.

[(β) *Отсутствие сущности в абстрактной индивидуальности божественного.*] – Разумное *мышление* освобождает божественную сущность от ее случайной формы и, в противоположность не постигнутой в

понятии мудрости хора, высказывающего всевозможные нравственные изречения и признающего множество законов и определенных понятий долга и права, возвышает их до простоты идей *прекрасного* и *доброго*. – Движение этой абстракции есть сознание диалектики, присущей этим максимам и законам, и в силу этого – сознание исчезновения абсолютной значимости, в которой они выступали до сих пор. Так как исчезает случайное определение и поверхностная индивидуальность, сообщаемые представлением божественным существенностям, – со стороны *природной* у них остается еще лишь нагота их непосредственного наличного бытия, они – облака, исчезающий туман, как и те представления[185]. После того как по своей *мысленной* существенности они превратились в *простые* мысли о *прекрасном* и *добром*, их можно наполнить любым содержанием. Сила диалектического знания отдает определенные законы и максимы поведения на произвол удовольствию и легкомыслию совращенной тем самым молодежи, а боязливой и заботливой старости, сосредоточившейся на мелочах жизни, дает в руки оружие для обмана. Чистые мысли о прекрасном и добром являют, таким образом, комическое зрелище, состоящее в том, что благодаря освобождению от мнения, которое содержит их определенность как содержание и их абсолютную определенность, устойчивость сознания, они становятся пустыми и в силу именно этого – игрой мнения и произвола случайной индивидуальности.

[(γ) *Единичная самость, достоверно знающая себя как абсолютную сущность.*] – Здесь, стало быть, бессознательная прежде судьба, состоящая в пустом покое и забвении и отделенная от самосознания, соединена с ним. *Единичная самость* есть негативная сила, благодаря которой и в которой исчезают как божества, так и их моменты, налично сущая природа и мысли об ее определениях; в то же время она не есть пустота исчезновения, а содержится в самом этом ничтожестве, остается у себя и есть единственная действительность. Художественная религия завершилась в ней и полностью ушла обратно в себя. Благодаря тому, что именно единичное сознание в достоверности себя самого проявляется как эта абсолютная сила, последняя потеряла форму чего-то *представленного*, вообще отделенного от сознания и ему чуждого, – каковы были статуи, а также живая прекрасная телесность или содержание эпоса и силы и лица трагедии; – точно так же единство не есть *бессознательное* единство культа и мистерии; подлинная самость актера совпадает с его личиной, равно как и зритель, который полностью осведомлен о том, что́ ему представляют, и видит самого себя изображенным в игре. Это самосознание созерцает то, что все, принимающее в противоположность ему форму существенности, внутри его, напротив, растворяется и предоставлено его мышлению, наличному бытию и действованию; – это есть возвращение всего всеобщего в достоверность себя самого, которая тем самым есть такое полное бесстрашие перед лицом всего чуждого и такое отсутствие существенности во всем чуждом, а также благополучие и благоденствие сознания, каких вне этой комедии уже не найти.

С. РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ

Через художественную религию дух из формы *субстанции* перешел в форму *субъекта*, ибо эта религия *создает* форму субъекта и выявляет, таким образом, в нем *действование* или *самосознание*, которое лишь исчезает во внушающей страх субстанции и не постигает само себя в уповании. Это вочеловечение божественной сущности начинается со статуи, которой присуща лишь *внешняя* форма самости, а "*внутреннее*", деятельность вочеловечения, находится вне этой формы; в культе же обе стороны слились воедино, в результате художественной религии это единство, завершившись, перешло одновременно также в крайний термин самости; в духе, который в единичности сознания вполне достоверно знает себя, увязла вся существенность. Положение, которым выражено это легкомыслие, гласит: *самость есть абсолютная сущность*; сущность, которая была субстанцией и в которой самость была акцидентальностью, низведена до предиката, и дух потерял свое *сознание* в этом *самосознании*, которому ничто не противостоит в форме сущности.

[1. Предпосылки для понятия религии откровения.] – Это положение: *самость есть абсолютная сущность*, как ясно само собою, относится к не-религиозному, действительному духу; припомним, каково то его формообразование, которое его выражает. В то же время в нем будет содержаться то движение и тот поворот духа, который низводит самость до предиката и возводит субстанцию до субъекта. И притом не так, что измененное положение делает субстанцию субъектом *в себе* или *для нас*, – или, что́ то же самое, восстанавливает субстанцию так, что сознание духа отводится назад к своему началу, к естественной религии, – а так, что этот поворот осуществляется *для самого самосознания* и *через само самосознание*. Так как последнее отказывается от себя сознательно, то оно сохраняется в своем отрешении и остается субъектом субстанции, но и отрешившись от себя, оно в то же время обладает сознанием этой субстанции; иными словами, так как благодаря своему пожертвованию оно *порождает* субстанцию в качестве субъекта, последний остается его собственной самостью. Если в обоих положениях, в положении первой субстанциальности исчезает только субъект, а во втором субстанция есть только предикат, и, следовательно, обе стороны в каждом положении имеются налицо, обладая противоположной друг другу неравной ценностью, – то этим достигается то, что происходит объединение одной природы с другой и их взаимное проникновение, в котором обе, обладая равной ценностью, в такой же мере *существенны*, в какой они суть также только *моменты*; таким образом, в силу этого дух в такой мере есть *сознание* себя в качестве своей *предметной* субстанции, как и простое остающееся внутри себя *самосознание*.

Художественная религия принадлежит нравственному духу, который, как мы видели выше, пропадает в *правовом состоянии*, т.е. в поло-

жении: *самость как таковая, абстрактное лицо есть абсолютная сущность*. В нравственной жизни самость увязла в духе своего народа, она есть *осуществленная* всеобщность. *Простая* же *единичность* поднимается из этого содержания, и ее легкомыслие очищает ее до [юридического] лица, до абстрактной всеобщности права. В последней потеряна *реальность* нравственного духа, бессодержательные духи народных индивидов собраны в один пантеон, – не в пантеон представления, бессильная форма которого предоставляет каждому свободу, а в пантеон абстрактной всеобщности, чистой мысли, которая отнимает у них плоть, а лишенную духа самость, единичное лицо, наделяет в-себе и для-себя-бытием.

Но эта самость благодаря своей пустоте предоставила свободу содержанию; сознание только *внутри себя* есть сущность; собственное его *наличное бытие*, правовая признанность лица, есть неосуществленная абстракция; оно, следовательно, обладает, напротив, лишь мыслью о себе самом, или: в том виде, как оно *налично есть* и знает себя в качестве предмета, оно есть *недействительное* сознание. Поэтому оно – лишь стоическая *самостоятельность мышления,* а эта последняя, проходя движение скептического сознания, обретает свою истину в той форме, которая была названа *несчастным самосознанием*.

Несчастное самосознание знает, как обстоит дело с действительной значимостью абстрактного лица, и равным образом – со значимостью его в чистой мысли. Оно знает, что такая значимость, напротив, есть полная потеря; оно само есть эта сознающая себя потеря и отрешение от своего знания о себе. – Мы видим, что это несчастное сознание составляет противовес и довершение внутренне (in sich) совершенно счастливого, комического сознания. В последнее уходит обратно вся божественная сущность, или: оно есть совершенное *отрешение субстанции*. Несчастное сознание, напротив того, есть трагическая судьба *достоверности себя самого,* долженствующей быть в себе и для себя. Оно есть сознание потери всей *существенности* в этой *достоверности* себя и потери именно этого знания о себе, – потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер*[186].

Таким образом, в правовом состоянии нравственный мир и религия его потонули в комическом сознании, и несчастное сознание есть знание *всей* этой потери. Для него потеряно собственное достоинство как его непосредственной личности, так и его опосредованной, *мысленной личности*. Упование на вечные законы богов угасло точно так же, как умолкли оракулы, предвозвещавшие особенное. Статуи теперь – трупы, покинутые оживотворяющей душой, как гимны – слова, вера в которые прошла; на трапезах богов нет духовной пищи и пития, а их игры и празднества не возвращают сознанию радостного единства его с сущностью. Произведениям музы недостает силы духа, для которого достоверность себя самого проистекала из истребления богов и людей. Они теперь то, что́ они суть для нас, – сорванные с дерева прекрасные пло-

ды, благосклонная судьба предоставила их нам, как девушка предлагает такие плоды; судьба не дает действительной жизни их наличного бытия, того дерева, которое их приносило, той земли и тех стихий, которые составляли их субстанцию, того климата, который создавал их определенность, или той смены времен года, которые управляли процессом их становления. Таким образом, с произведениями этого искусства судьба не дает нам их мира, не дает весны и лета нравственной жизни, в которой они цвели и зрели, а дает лишь туманное воспоминание об этой действительности. Поэтому проявление нашей деятельности, когда мы их употребляем, не есть богослужение, посредством которого нашему сознанию обнаруживалась бы его совершенная, наполняющая его истина, а есть внешняя деятельность, проявляющаяся в том, что она стирает с этих плодов, скажем, дождевые капли или пылинки и на место внутренних стихий окружающей, производящей и одушевляющей действительности нравственного воздвигает обширные леса мертвых стихий их внешнего существования – языка, исторических фактов и т.д., не для того, чтобы вжиться в них, а лишь для того, чтобы иметь о них представление внутри себя. Но подобно тому как девушка, которая подносит сорванные плоды, есть нечто большее, чем природа этих плодов, простиравшаяся на их условия и стихии – дерево, воздух, свет и т.д. и непосредственно их предоставляющая, потому что эта девушка более возвышенно выражает все это в луче обладающего самосознанием взгляда и жеста подношения, – точно так же и дух судьбы, который предоставляет нам эти произведения искусства, есть нечто большее, чем нравственная жизнь и действительность того народа; ибо этот дух есть (введение духа вовнутрь, как] воспоминание [Er-Innerung) о духе, проявляющемся в них еще *внешним образом*; это дух трагической судьбы, которая собирает все упомянутые индивидуальные божества и атрибуты субстанции в один пантеон, в дух, сознающий себя самого как дух.

Все условия его появления на свет имеются налицо, и вся эта совокупность его условий составляет *становление, понятие* или в-себе-сущее появление его на свет. Круг произведений искусства объемлет формы отрешений абсолютной субстанции; в форме индивидуальности эта субстанция есть некоторая вещь, *сущий* предмет чувственного сознания, – чистый язык или становление той формы, наличное бытие которой не выступает за пределы самости и есть только *исчезающий* предмет, – непосредственное *единство* со всеобщим *самосознанием* в его вдохновении, и опосредствованное единство в отправлении культа, – прекрасная, *наделенная самостью телесность,* и, наконец, возведенное в *представление* наличное бытие и разрастание его до некоторого мира, слагающегося в конечном итоге во всеобщность, которая есть точно так же *чистая достоверность его самого.* – Эти формы и, с другой стороны, *мир* [юридического] *лица* и права, опустошающая дикость освобожденных стихий содержания, а равным образом *мысленное* лицо стоицизма и безудержный непокой скептического сознания составляют периферию тех формообразований, которые, выжидая и теснясь, окру-

жают место рождения духа, возникающего в качестве самосознания; всепроникающая скорбь и тоска несчастного самосознания – их средоточие и общие родовые муки его появления на свет, [т.е.] простота чистого сознания понятия, которое содержит указанные формообразования как свои моменты.

[2. Простое содержание абсолютной религии: действительность вочеловечения бога.] – У этого понятия две стороны, которые выше представлены как два обращенных положения; одно гласит, что *субстанция* отрешается от себя самой и становится самосознанием, а другое, наоборот, что *самосознание* отрешается от себя самого и делает себя вещностью или всеобщей самостью. Обе стороны таким образом встретились, и благодаря этому возникло их истинное соединение. Отрешение субстанции, ее превращение в самосознание выражает переход в противоположное, бессознательный переход *необходимости,* или выражает то, что она *в себе* есть самосознание. Наоборот, отрешение самосознания выражает то, что оно *в себе* есть всеобщая сущность, или, – так как самость есть чистое для-себя-бытие, которое в своей противоположности остается у себя, – оно выражает то, что как раз *для него* субстанция и есть самосознание и именно в силу этого – дух. Об этом духе, который покинул форму субстанции и вступает в наличное бытие в форме самосознания, можно поэтому сказать, – если пользоваться отношениями из области естественного рождения, – что у него есть *действительная мать,* но *в-себе*-сущий отец; ибо *действительность* или самосознание, с одной стороны, а *в-себе*[-бытие] как субстанция – с другой, суть оба момента его, благодаря взаимному отрешению которых, когда каждый из них превращается в другой, он вступает в наличное бытие как это их единство.

[(α) *Непосредственное наличное бытие божественного самосознания.*] – Поскольку самосознание односторонне постигает только *свое собственное* отрешение, – хотя, следовательно, его предмет есть уже для него и как бытие, и как самость, и хотя оно знает всякое наличное бытие как духовную сущность, – постольку для него тем не менее еще не открылся истинный дух, поскольку бытие вообще или субстанция, с своей стороны, точно так же *в себе* не отрешилась от себя самой и не стала самосознанием. Ибо в таком случае всякое наличное бытие только с *точки зрения сознания* есть духовная сущность, а не само в себе. Дух таким образом только внушен наличному бытию; это внушение есть *экзальтированность*, которая приписывает иной внутренний смысл как природе, так и истории, как миру, так и мифическим представлениям прежних религий, – иной смысл, нежели тот, в каком они непосредственно представились сознанию в своем явлении, и, что касается религий, иной смысл, нежели тот, какой видело в них самосознание, религиями которого они были. Но это значение есть заимствованное значение и есть облачение, которое не покрывает наготы явления и не приобретает веры и уважения, а остается ночным мраком и собственным экстазом сознания.

Для того, следовательно, чтобы это значение предметного не было голым воображением, оно должно быть *в себе*, т.е. оно должно, *во-первых*, возникнуть для сознания из *понятия* и раскрыться в своей необходимости. Так в силу своего необходимого движения знающий себя самого *дух* возник для нас через познавание *непосредственного сознания* или сознания *сущего* предмета. Это понятие, которое, будучи непосредственным, для своего сознания имело также форму *непосредственности*, сообщило себе, во-вторых, форму самосознания *в себе*, т.е. согласно именно необходимости понятия, – это понятие в качестве *бытия* или *непосредственности*, которая есть бессодержательный предмет чувственного сознания, отрешается от себя самого и для сознания становится "я". – Но *непосредственное "в себе"* или сама *сущая необходимость* отличается от *мыслящего "в себе"* или *познавания необходимости*, – различие, которое, однако, не находится в то же время вне понятия; ибо *простое единство* понятия есть само *непосредственное бытие*; это понятие в такой же мере есть то, что отрешается от себя самого, или есть становление *созерцаемой необходимости*, в какой оно в ней находится у себя и в какой знает и постигает эту необходимость. – *Непосредственное в-себе*[-бытие] духа, который сообщает себе форму самосознания, означает не что иное, как то, что действительный мировой дух достиг этого знания о себе; тогда только это знание входит также в его сознание и выступает как истина. Как он достиг этого, разъяснено уже выше.

Сообщение абсолютным духом себе формы самосознания *в себе*, а тем самым и для своего *сознания*, приобретает теперь такой вид, что сознание есть *вера мира* в то, что дух *налично есть* как некое самосознание, т.е. как некий действительный человек, что он существует для непосредственной достоверности, что верующее сознание *видит, осязает* и *слышит* эту божественность[187]. Таким образом, это – не воображение, а то, что *действительно присуще сознанию*. Сознание в таком случае исходит не из *своего* "внутреннего", не из мысли, соединяя *внутри себя* мысль о боге с наличным бытием, а оно исходит из непосредственного наличного бытия и познает в нем бога. – Момент *непосредственного бытия* имеется налицо в содержании понятия таким образом, что религиозный дух в возвращении всей существенности в сознание стал *простой* положительной самостью, точно так же как действительный дух как таковой есть в несчастном сознании именно эта *простая*, обладающая самосознанием негативность. Самость налично сущего духа имеет в силу этого форму совершенной непосредственности; она установлена не как мысленное или представленное и не как созданное, как это имеет место для непосредственной самости, с одной стороны, в естественной, а с другой – в художественной религии. Нет, этот бог чувственно созерцается непосредственно как самость, как некий действительный отдельный человек; только так он есть самосознание.

[(β) *Завершение понятия высшей сущности в тождестве абстракции и непосредственности единичной самостью.*] – Это вочеловечение божественной сущности, или то обстоятельство, что она по существу и

непосредственно имеет форму самосознания, составляет простое содержание абсолютной религии. В ней сущность знают как дух, или: эта религия есть сознание духа о том, что он дух. Ибо дух есть знание себя самого в его отрешении от себя, сущность, которая есть движение, направленное на то, чтобы она в своем инобытии сохраняла равенство себе самой. Но это есть субстанция, поскольку последняя в своей акцидентальности рефлектирована точно так же в себя, не равнодушна к инобытию как к чему-то несущественному и, следовательно, находящемуся в чем-то чуждом, а существует в нем *внутри себя*, т.е. поскольку она есть *субъект* или *самость*. – Вот почему в этой религии божественная сущность дана в *откровении* (ist geoffenbard). Ее откровение (Offenbarsein) состоит явно (offenbar) в том, что знают, что́ она такое. Но ее знают именно потому, что ее знают как дух, как сущность, которая по существу есть *самосознание*. – Для *сознания* в его предмете тогда есть нечто тайное, когда предмет для него есть нечто *иное* или *чуждое* и когда оно не знает, что он есть *оно само*. Эта тайность исчезает, когда предмет сознания есть абсолютная сущность как дух, ибо при этом условии предмет выступает в своем отношении к сознанию как *самость*; т.е. сознание непосредственно знает в нем себя, или: оно в нем дано себе как откровение. Оно само дано себе как откровение только в собственной достоверности себя; указанный предмет его есть *самость*, но самость не есть что-либо чуждое, а есть нераздельное единство с собою, непосредственно всеобщее. Она есть чистое понятие, чистое мышление или *для-себя-бытие*, которое непосредственно есть *бытие* и тем самым *бытие для другого*, и в качестве этого *бытия для другого* оно непосредственно возвращается в себя и есть у себя самого; оно, следовательно, есть то, что подлинно и единственно дано как откровение. Благое, справедливое, святое, творец неба и земли и т.д. суть *предикаты* некоторого субъекта, всеобщие моменты, которые в этом пункте имеют свою опору и суть только в возвращении сознания в мышление. – Когда *их* знают, основа и сущность их, сам *субъект*, еще не даны как откровение, и точно так же *определения* всеобщего суть не само это *всеобщее*. Но сам *субъект*, а тем самым и *это чистое всеобщее* даны как откровение в качестве *самости*; ибо самость есть именно то рефлектированное в себя внутреннее, которое непосредственно налично и есть собственная достоверность той самости, для которой оно налично. Быть, согласно своему *понятию*, предметом откровения – это, таким образом, и есть истинное формообразование духа, и это его формообразование, понятие, точно так же есть единственно его сущность и субстанция. Дух знают как самосознание, и он непосредственно есть для последнего предмет откровения, так как он есть само это самосознание; божественная природа есть то же, что и человеческая, и именно это единство и созерцается.

Таким образом, здесь в самом деле сознание или способ, каким сущность есть для самой себя, ее формообразование, равно самосознанию ее; это формообразование само есть некоторое самосознание; оно, сле-

довательно, есть в то же время *сущий* предмет, и это *бытие* имеет столь же непосредственно значение *чистого мышления*, абсолютной сущности. Кажется, будто абсолютная сущность, наличная в качестве действительного самосознания, *низошла* со своей вечной простоты, но на деле она лишь этим достигла своей *высшей* сущности. Ибо понятие сущности, лишь когда оно достигло своей простой чистоты, есть абсолютная *абстракция*, которая есть *чистое мышление* и тем самым – чистая единичность самости, точно так же как в силу своей простоты оно есть *непосредственное* или *бытие*. – То, что́ называется чувственным сознанием, есть именно эта чистая *абстракция*, оно есть то мышление, для которого бытие есть непосредственное. Самое низкое, стало быть, есть в то же время самое высокое; предмет откровения, целиком выступивший на *поверхность*, именно этим есть и *самое глубокое*. То обстоятельство, что высшая сущность в качестве сущего самосознания видима, слышима и т.д., – это, следовательно, на деле есть завершение ее понятия; и благодаря этому завершению сущность в такой же мере непосредственно обладает наличным бытием, в какой она есть сущность.

[(γ) *Спекулятивное знание как представление общины в абсолютной религии.*] – Это непосредственное наличное бытие в то же время не единственно и только непосредственное сознание, а оно есть религиозное сознание; непосредственность нераздельно имеет значение не только некоторого *сущего самосознания*, но и чисто мысленной или абсолютной *сущности*. То, что́ мы сознаем в нашем понятии, т.е. что *бытие* есть *сущность*, сознается религиозным сознанием. Это *единство* бытия и сущности, *мышления*, которое непосредственно *есть наличное бытие*, в такой же мере есть *непосредственное* знание *этого религиозного сознания*, как оно есть и его *мысль* или *опосредствованное* знание; ибо это единство бытия и мышления есть *само*сознание и само обладает *наличным* бытием, или *мысленное* единство имеет в то же время и эту форму того, что́ есть оно. Бог, стало быть, *дан* здесь *в откровении* таким, как *он есть*; *он наличен* так, как он есть в себе; он наличен в качестве духа. Бог достижим единственно в чистом спекулятивном знании и есть только в нем и есть только оно само, ибо он есть дух; и это спекулятивное знание есть знание религии откровения. Спекулятивное знание знает его как *мышление* или как чистую сущность, а это мышление – как бытие и как наличное бытие, и наличное бытие – как негативность себя самого, следовательно, как самость, "эту" и всеобщую самость; именно это знает религия откровения. – Надежды и чаяния предшествующего мира стремились единственно к этому откровению: к тому, чтобы созерцать, что́ такое абсолютная сущность, и к тому, чтобы найти в ней себя, – эта радость созерцания себя в абсолютной сущности возникает для самосознания и охватывает весь мир; ибо самость есть как раз дух, простое движение указанных чистых моментов, выражающее то, что сущность знают как дух благодаря тому лишь, что она созерцается как *непосредственное* самосознание.

Это понятие духа, который сам знает себя как дух, само есть непосредственное понятие и еще не развито. Сущность есть дух, или она яви-

лась, она предмет откровения; это первое откровение само *непосредственно*; но непосредственность есть точно так же чистое опосредствование или мышление; поэтому она в самой себе как таковой должна это выразить. – При более точном рассмотрении этого дух в непосредственности самосознания есть "*это*" *единичное* самосознание, противоположное *всеобщему*; он есть исключающее "одно", которое для сознания, *для которого* оно налично есть, имеет еще не растворенную форму некоторого *чувственного* "*иного*"; последнее еще не знает духа как своего духа, другими словами: духа еще нет, поскольку он есть *единичная* самость, его нет ни в качестве всеобщей, ни в качестве всей самости. Или: формообразование еще не имеет формы *понятия*, т.е. формы всеобщей самости, самости, которая в своей непосредственной действительности есть точно так же снятое, мышление, всеобщность, в которой оно не теряет своей действительности. – Но ближайшая и сама непосредственная форма этой всеобщности не есть уже форма самого *мышления, понятия как понятия*, а есть всеобщность действительности, сопокупность всех самостей и возведение наличного бытия в представление; как и во всех случаях, и чтобы привести определенный пример, снятое *чувственное* "*это*" есть лишь вещь *восприятия*, но еще не *всеобщее* рассудка.

Итак, этот единичный человек, в качестве которого абсолютная сущность есть предмет откровения, в себе как единичный совершает движение *чувственного бытия*. Он – *непосредственно* наличествующий бог; благодаря этому его *бытие* становится прошлым бытием (Gewesensein). Сознание, для которого он обладает этой чувственной наличностью, перестает видеть, слышать его; оно его *видело* и *слышало*; и лишь благодаря тому, что оно только *видело, слышало* его, оно само становится духовным сознанием; другими словами, как прежде бог являлся для сознания в качестве *чувственного наличного бытия*, так теперь он явился в *духе*. – Ибо в качестве сознания, которое чувственно видит и слышит его, оно само есть только непосредственное сознание, не снявшее неравенства предметности, не вернувшее его обратно в чистое мышление, а знающее этого предметного единичного, но не себя само в качестве духа. В исчезании непосредственного наличного бытия того, что знают как абсолютную сущность, непосредственное получает свой негативный момент; дух остается непосредственной самостью действительности, но в качестве *всеобщего самосознания* общины, которое покоится в своей собственной субстанции, подобно тому как эта последняя в нем есть всеобщий субъект, – не единичный человек для себя, а совокупно с сознанием общины; и то, что́ есть этот единичный человек для общины, есть завершенное целое сознания.

Но *прошлое* и *отдаленное* суть лишь несовершенная форма, в которой непосредственный модус установлен опосредствованно и всеобще; последний только поверхностно погружен в стихию мышления, сохранен в ней как чувственный модус, и с природой самого мышления, не сводится в "одно". Мышление возведено лишь в *процесс представле-*

ния, ибо последний есть синтетическая связь чувственной непосредственности и ее всеобщности или мышления.

Эта *форма процесса представления* составляет ту определенность, в которой дух сознает себя в "этой" своей общине. Эта форма не есть еще самосознание духа, достигшее своего понятия как понятия; опосредствование еще не завершено. В этой связи бытия и мышления, стало быть, имеется тот недостаток, что духовная сущность еще обременена непримиренным раздвоением на посюстороннее и потустороннее. *Содержание* есть истинное содержание, но все его моменты, будучи выявлены в стихии процесса представления, обладают тем характерным признаком, что они не постигнуты в понятии, а являются совершенно самостоятельными сторонами, соотносящимися друг с другом *внешне*. Для того чтобы истинное содержание получило для сознания также свою истинную форму, необходимо более высокое образование сознания, а именно, чтобы оно возводило свое созерцание абсолютной субстанции в понятие и уравновешивало *для самого себя* свое сознание со своим самосознанием, как это происходило для нас или *в себе*.

Рассмотрим это содержание так, как оно имеется в своем сознании. – Если абсолютный дух есть *содержание*, то он существует в форме своей истины. Но его истина состоит не только в том, чтобы быть субстанцией общины или ее в-себе[-бытием], и не в том, чтобы лишь выступать из этой внутренней сути в предметность процесса представления, а в том, чтобы стать действительной самостью, рефлектировать себя в себя и быть субъектом. В этом, стало быть, состоит движение, которое он совершает в своей общине; другими словами, это и есть его жизнь. То, что́ есть этот обнаруживающийся дух *в себе* и *для себя*, узнается поэтому не из того, что его богатая жизнь в обществе как бы раскручивается и сводится к своей первой нити, скажем, к представлениям первой несовершенной общины или даже к тому, что говорил действительный человек. В основе этого сведе́ния лежит инстинктивное стремление к понятию; но это сведе́ние смешивает *происхождение* как *непосредственное наличное бытие* первого явления с *простотой понятия*. Вот почему из-за этого обеднения жизни духа, из-за устранения представления общины и соответствующего представлению действования ее, вместо понятия, напротив, возникает одна лишь внешность и единичность, исторический модус непосредственного явления и лишенное духа воспоминание о единичной мнимой форме и ее прошлом.

[3. Развитие понятия абсолютной религии.] – Дух есть содержание своего сознания прежде всего в форме *чистой субстанции*, или: он есть содержание своего чистого сознания. Эта стихия мышления есть нисходящее движение к наличному бытию или к единичности. Средний термин между ними – это их синтетическая связь, сознание иностановления или процесс представления как таковой. Третий момент есть возвращение из представления и инобытия или стихия самого самосознания. – Эти три момента составляют дух; его расщепление в представлении состоит в том, чтобы быть *определенным* образом;

но эта определенность есть не что иное, как один из его моментов. Его обстоятельное движение, стало быть, в том, что он простирает свою природу в каждом из своих моментов как в некоей стихии; так как каждый из этих кругов завершается внутри себя, то эта его рефлексия в себя есть в то же время переход в другой круг. *Представление* составляет средний термин между чистым мышлением и самосознанием как таковым и есть лишь *одна* из определенностей; но в то же время, как оказывается, характерная черта представления – быть синтетической связью – распространяется на все эти стихии и есть их общая (gemeinschaftliche) определенность.

Само содержание, подлежащее нашему рассмотрению, отчасти уже встречалось нам в виде представления *несчастного* и *верующего* сознания, но и в первом оно встречалось в определении содержания, *порождаемого* из сознания и *страстно желаемого*, в каковом содержании дух не может найти ни удовлетворения, ни покоя, потому что он еще не есть *в себе* или потому что он еще не составляет своего содержания в качестве своей *субстанции*; во втором, напротив, содержание рассматривалось как лишенная самости *сущность* мира или как по существу *предметное* содержание процесса представления, – процесса представления, ускользающего от действительности вообще и потому не обладающего *достоверностью самосознания*, которая отделяется от него, с одной стороны, как тщеславие знания, а с другой стороны, как чистое здравомыслие. – Сознание общины, напротив того, имеет своей *субстанцией* содержание, точно так же как содержание составляет для нее *достоверность* собственного духа.

[(α) *Дух внутри себя самого, триединство.*] – Поскольку дух сначала представляется как субстанция в *стихии чистого мышления*, он тем самым непосредственно есть простая себе самой равная вечная *сущность*, но имеющая не это абстрактное *значение* сущности, а значение абсолютного духа. Однако дух состоит не в том, чтобы быть значением, чем-то внутренним, а в том, чтобы быть действительным. Простая вечная сущность была бы поэтому духом только как пустым именованием, если бы она ограничивалась представлением и названием простой вечной сущности. Но простая сущность, так как она есть абстракция, на деле есть *негативное в себе самом*, и притом оно есть негативность мышления или негативность, как она есть *в сущности* в себе; т.е. эта сущность есть абсолютное *различие* от себя или свое чистое иностановление. В качестве *сущности* она есть только *в себе* или для нас; но так как эта чистота есть именно абстракция или негативность, то сущность есть *для себя самой*: она есть *самость, понятие*. – Она, следовательно, *предметна*; и когда представление постигает и преподносит только что провозглашенную *необходимость* понятия как [историческое] событие, то это значит, что вечная сущность *порождает* себе некоторое "иное". Но в этом инобытии она столь же непосредственно возвратилась в себя, ибо различие есть различие *в себе*, т.е. оно непосредственно отличается только от себя самого, оно, стало быть, есть возвратившееся в себя единство.

Таким образом, различаются три момента – *сущности, для-себя-бытия*, которое есть инобытие сущности и для которого сущность существует, и *для-себя-бытия* или знания себя самого *в "ином"*. Сущность созерцает только себя самое в своем для-себя-бытии; в этом отрешении она – только при себе, для-себя-бытие, которое исключает себя из сущности, есть *знание сущности о себе самой*; это есть слово[188], которое, будучи высказано, покидает высказавшего это слово и оставляет его опустошенным, но которое столь же непосредственно внимается, и лишь то, что оно внимает себе самому, есть наличное бытие слова. Так что различия, которые сделаны, столь же непосредственно растворяются, как и делаются, и столь же непосредственно делаются, как и растворяются, и истинное и действительное есть именно это внутри себя совершающее круг движение.

Это движение внутри себя самого выражает абсолютную сущность как *духа*; абсолютная сущность, которая постигается не как дух, есть лишь абстрактная пустота, точно так же как дух, который постигается не как это движение, есть лишь пустое слово. Когда *моменты* духа берутся в своей чистоте, они суть лишенные покоя понятия, состоящие только в том, что в себе самих они оказываются своей противоположностью и находят себе покой в целом. Но процесс *представления* общины не есть это постигающее в *понятии* мышление, – в его содержании нет необходимости, и вместо формы понятия оно вносит в царство чистого сознания естественные отношения отца и сына. Так как это сознание таким образом в самом мышлении ведет себя как *представляющее* сознание, то хотя сущность ему и дана как откровение, но моменты ее благодаря этому синтетическому представлению, с одной стороны, для него сами расходятся так, что соотносятся друг с другом не через свое собственное понятие, а с другой стороны, оно отходит от этого своего чистого предмета, соотносится с ним только внешне; этот предмет дан ему как откровение чем-то чуждым, и в этой мысли о духе оно не узнает себя самого, не узнает природы чистого самосознания. Поскольку необходимо выйти за пределы формы процесса представления и упомянутых отношений, заимствованных из области естественного, и, следовательно, в особенности также – за пределы понимания моментов движения, которое есть дух, как изолированных, непоколебимых субстанций или субъектов, а не как переходящих моментов, – поскольку этот выход [за пределы], как об этом упомянуто в другом аспекте, следует рассматривать как натиск со стороны понятия; но так как он есть только инстинкт, то он не узнает себя, отвергает вместе с формой и содержание и, что то же самое, низводит его до исторического представления и наследия традиции; в этом сохранено только чисто "внешнее" веры и, следовательно, сохранено как мертвое, вне познания лежащее; *"внутреннее"* же веры исчезло, потому что это было бы понятие, которое знает себя как понятие.

[(β) *Дух в своем овнешнении; царство сына.*] – Абсолютный дух, представленный в *чистой сущности*, не есть, правда, *абстрактная* чи-

стая сущность; напротив, последняя именно благодаря тому, что она в духе есть только момент, низведена до *стихии*. Но проявление духа в этой стихии имеет в себе со стороны формы тот же недостаток, который есть у *сущности* как сущности. Сущность есть абстрактное, и потому негативное своей простоты, некоторое "иное"; точно так же *дух* в стихии сущности есть *форма простого единства*, которая поэтому точно так же по существу есть некоторое иностановление. – Или, что то же самое, отношение вечной сущности к своему для-себя-бытию есть непосредственно простое отношение чистого мышления; в этом *простом* созерцании себя самого в "ином" *инобытие*, следовательно, не установлено как таковое; оно есть различие, которое в чистом мышлении непосредственно *не* есть *различие*, – признавание любви, где обе стороны по своей сущности не противополагаются. – Дух, который выражен в стихии чистого мышления, сам по существу состоит в том, чтобы быть не только в мышлении, но быть *действительным*, ибо в самом его понятии содержится *инобытие*, т.е. снятие чистого, лишь мысленного понятия.

Так как стихия чистого мышления есть абстрактная стихия, она сама есть скорее *"иное"* своей простоты и поэтому переходит в подлинную стихию процесса *представления*. В этой стихии моменты чистого понятия в такой же мере получают друг по отношению к другу *субстанциальное* наличное бытие, в каком они суть *субъекты*, которые друг к другу обладают безразличием бытия не для некоторого третьего, а будучи рефлектированы в себя, сами друг от друга обособляются и друг другу противопоставляются.

[(αα) *Мир.*] – Таким образом, вечный только или абстрактный дух становится для себя *некоторым "иным"* или вступает в наличное бытие и непосредственно – в *непосредственное наличное бытие*. Он *творит*, следовательно, некоторый *мир*[189]. Это *творение* есть слово, которым представление обозначает само *понятие* со стороны его абсолютного движения, или слово для обозначения того, что абсолютно высказанная простота или чистое мышление, так как оно есть абстрактное мышление, напротив, есть то, что негативно, и тем самым то, что противоположно себе, или есть "иное"; или, говоря то же самое в другой форме, поскольку то, что установлено как *сущность*, есть простая *непосредственность* или *бытие*, но как непосредственность или бытие, будучи лишено самости или, следовательно, в силу недостатка внутреннего, оно *пассивно* или есть *бытие для другого*. – Это *бытие для другого* есть в то же время *некоторый мир*; дух в определении *бытия для другого* есть покоящаяся устойчивость моментов, прежде включенных в чистое мышление, следовательно, есть растворение их простой всеобщности и распадение их на их собственные особенности.

Но мир есть не только этот дух, ввергнутый в полноту и ее внешний порядок, а так как он есть по существу простая самость, эта последняя точно так же наличествует в мире: *налично сущий* дух, который есть единичная самость, обладающая сознанием и отличающая себя от себя

как иное или как мир. – В том виде, в каком эта единичная самость так непосредственно только установлена, она еще не есть *дух для себя*; она *есть*, стало быть, не *в качестве* духа, она может быть названа *невинной*, но во всяком случае не *доброй*. Чтобы быть на деле самостью и духом, она должна, – подобно тому как вечная сущность проявляется в виде движения, направленного на сохранение в ее инобытии равенства себе самой, – она должна прежде всего стать для себя "*иным*". Так как этот дух определен как налично сущий лишь непосредственно или как рассеянный в многообразии своего сознания, то его иностановление есть вообще уход знания *в себя*. Непосредственное наличное бытие превращается в мысль, или сознание только чувственное – в сознание мысли; и притом, так как эта мысль есть мысль, исходящая из непосредственности или *обусловленная*, то она не есть чистое знание, а есть мысль, которой присуще инобытие, и, следовательно, противоположенная себе самой мысль о *добре* и *зле*. Человек представлен так, что он утратил форму равенства себе самому, вкусив от древа познания *добра* и *зла*, и был изгнан из состояния невинного сознания, из природы, достающейся без применения труда, и из рая, этого сада животных, – и все это произошло как нечто необходимое[190].

[(ββ) *Зло и добро.*] – Так как этот уход налично сущего сознания в себя определяется непосредственно как становление неравным себе самому, то *зло* является первым наличным бытием ушедшего в себя сознания; и так как мысли о *добре* и *зле* попросту противоположны, и это противоположное еще не устранено, то это сознание по существу есть только зло. Но в то же время в силу именно этого противоположения рядом с ним имеются и *доброе* сознание и их отношение друг к другу. – Поскольку непосредственное наличное бытие превращается в *мысль*, и *внутри-себя-бытие*, с одной стороны, само есть мышление, а с другой стороны, тем самым точнее определен момент *иностановления* сущности, постольку возникновение зла может быть еще больше отодвинуто назад – за пределы налично сущего мира уже в первое царство мышления. Следовательно, можно сказать, что уже первородный сын света, уйдя в себя, оказался отпавшим, но на место его тотчас же был рожден другой[191]. Такая – свойственная только представлению, а не понятию – форма, как "*отпадение*", равно как и "*сын*", низводит, впрочем, моменты понятия точно так же обратно до процесса представления или переносит процесс представления в царство мысли. – Не имеет также значения, будет ли причислено к простой мысли об *инобытии* в вечной сущности еще и многообразие других форм и перенесен на них *уход в себя*. Вместе с тем это причисление должно вызвать одобрение потому, что благодаря ему этот момент *инобытия*, как и дóлжно, выражает в то же время разнообразие, и притом не как множественность вообще, а вместе с тем как определенное разнообразие, так что одна сторона, сын, есть то, что просто знает себя само как сущность, а другая сторона есть отрешение для-себя-бытия, живущее лишь в прославлении сущности; на эту сторону затем можно опять-таки перенести возвращение отре-

шенного для-себя-бытия и уход зла в себя. Поскольку инобытие распадается надвое, дух можно было бы выразить в его моментах определеннее, и если их перечислять, можно было бы выразить его как четверичность, или, поскольку множество само опять распадается надвое, на то, что осталось добрым, и на то, что стало злым, то даже как пятиричность. – Но *перечисление* моментов можно вообще рассматривать как дело пустое, так как, с одной стороны, различенное само в такой же мере есть только *один* момент, т.е. именно та *мысль* о различии, которая есть только *одна* мысль, в какой эта мысль есть *это* различенное, второе по отношению к первому, а с другой стороны, потому что мысль, которая охватывает воедино многое, должна высвободиться из своей всеобщности и должна быть различена более, чем на три или четыре различенных, – каковая всеобщность в противоположность абсолютной определенности абстрактной единицы, принципа числа, является неопределенностью в отношении к самому числу, так что речь могла бы идти только о *числах* вообще, т.е. не о *количестве* различий, стало быть, здесь вообще совершенно излишне упоминать о числе и перечислении, – как и в других случаях простое различие величины и количества лишено понятия и ничего не выражает.

Добро и *зло* были, как оказалось, определенными различиями мысли. Так как их противоположность еще не устранена и они представляются как сущность мысли, из коих каждая для себя самостоятельна, то человек есть лишенная сущности самость и синтетическая почва их наличного бытия и борьбы. Но эти всеобщие силы в такой же мере принадлежат самости, или: самость есть их действительность. Согласно этому моменту, следовательно, получается, что, подобно тому как зло есть не что иное, как уход в себя природного наличного бытия духа, так и наоборот, добро вступает в действительность и является некоторым налично сущим самосознанием. – То, что в чисто мысленном духе имеется лишь как намек на *ино*становление божественной сущности вообще, здесь ближе подходит к своей реализации для процесса представления; эта реализация состоит для него в самоуничтожении божественной сущности, которая отказывается от своей абстракции и недействительности. – Другую сторону, т.е. зло, процесс представления принимает как некоторое [историческое] событие, чуждое божественной сущности; понимать зло в ней самой *как ее гнев*[192] есть высочайшее и жесточайшее напряжение борющегося с самим собой процесса представления, напряжение, которое – так как ему недостает понятия – остается бесплодным.

Таким образом, отчуждение божественной сущности установлено в двояком виде; самость духа и его простая мысль суть те два момента, абсолютное единство которых есть сам дух; его отчуждение состоит в том, что эти моменты расходятся и один обладает ценностью, не одинаковой с другим. Вот почему это неравенство есть двоякое неравенство и возникают две связи, общие моменты которых и суть указанные моменты. В одной связи за существенное признается *божественная сущ-*

ность, а природное наличное бытие и самость считаются тем, что́ несущественно и подлежит снятию; в другой, напротив, существенным считается *для-себя-бытие*, а простое божественное – тем, что несущественно. Их еще пустой средний термин есть *наличное бытие* вообще, одна лишь общность обоих моментов среднего термина.

[(γγ) *Искупление и примирение.*] – Устранение этой противоположности совершается не непременно в борьбе обоих моментов, которые представлены разделенными и самостоятельными сущностями. В силу их *самостоятельности* каждый из них сам по себе должен разрешиться *в себе*, через свое понятие; борьба имеет место лишь там, где оба перестают быть этими смешениями мысли и самостоятельного наличного бытия и где они противостоят друг другу только как мысли. Ибо тогда они как определенные понятия существенны лишь в соотношении противоположности; будучи же самостоятельными, они, напротив, имеют свою существенность вне противоположения; их движение, следовательно, есть свободное и собственное движение их самих. Раз, стало быть, движение обоих есть движение *в себе*, потому что оно должно рассматриваться как присущее им самим, то его и начинает тот из этих моментов, который определен как в-себе-сущее по отношению к другому. Это представляется как некоторое добровольное действование; но необходимость его отрешения содержится в понятии, что в-себе-сущее, которое так определено только в противоположности, именно поэтому не обладает подлинной устойчивостью; – следовательно, как раз тот момент, для которого сущностью считается не для-себя-бытие, а нечто простое, отрешается от себя самого, идет на смерть и этим примиряет с самим собою абсолютную сущность. Ибо в этом движении он проявляется как дух; абстрактная сущность отчуждена от себя, она обладает природным наличным бытием и действительностью, наделенной самостью; это ее инобытие или ее чувственная наличность возвращается обратно посредством второго иностановления и устанавливается как снятая, как *всеобщая*; благодаря этому сущность становится для себя самой собою; непосредственное наличное бытие действительности перестало быть для сущности бытием чуждым или внешним, будучи снятым и всеобщим; смерть есть поэтому ее воскресение в качестве духа.

Снятая непосредственная наличность сущности, обладающей самосознанием, есть сущность как всеобщее самосознание; это понятие снятой единичной самости, которая есть абсолютная сущность, непосредственно выражает поэтому конституирование общины, которая, оставаясь до сих пор в деятельности представления, возвращается теперь в себя как в самость; и дух тем самым переходит из второй стихии своего определения – из деятельности представления – в *третью*, в самосознание как таковое.

Если мы рассмотрим еще то, как происходит указанный процесс представления в своем продвижении, то прежде всего, как мы увидим, находит выражение то, что божественная сущность принимает человеческую природу. Этим уже *сказано*, что *в себе* обе нераздельны, – по-

добно тому как тем, что божественная сущность отрешается от себя самой изначально, т.е. что ее наличное бытие уходит в себя и становится злым, не сказано, хотя и *заключает в себе* это, что *в себе* это злое наличное бытие не есть нечто ей чуждое; абсолютная сущность располагала бы только этим пустым именем, если бы в самом деле существовало нечто для нее "*иное*", если бы что-то от нее *отпало*; – момент *бытия внутри себя*, напротив, составляет существенный момент самости духа. – То, что́ для нас есть понятие, – т.е., что *внутри-себя-бытие*, и лишь тем самым *действительность*, принадлежит самой сущности, и поскольку оно есть понятие, представляющему сознанию кажется непостижимым в понятии *событием*; *в-себе*[-бытие] принимает для него форму *равнодушного бытия*. Но мысль о том, что названные, словно избегающие друг друга моменты абсолютной сущности и для-себя-сущей самости нераздельны, является *также* этому процессу представления (ибо он обладает истинным содержанием), но является позже, в отрешении божественной сущности, которая становится плотью[193]. Это представление, которое таким образом еще *непосредственно* и потому не духовно, или которое знает человеческую форму сущности пока лишь как особенную форму, но еще не всеобщую, становится для этого сознания духовным в движении формировавшейся сущности, направленном на то, чтобы вновь пожертвовать своим непосредственным наличным бытием и возвратиться в сущность; только сущность, рефлектированная в себя, есть дух. – Таким образом здесь представлено *примирение* божественной сущности с "*иным*" вообще и определенно с *мыслью* о нем, со злом. – Если это примирение, по своему *понятию*, изображается так, что, мол, оно имеет место потому, что *зло в себе* есть *то же*, что *добро*, или же что божественная сущность есть то же, что природа во всем ее объеме, – поскольку природа, отделенная от божественной сущности, есть только *ничто*[194], то такой способ изображения надо признать недуховным способом, который необходимо должен вызвать недоразумения. Если зло есть *то же*, что добро, то именно зло не есть зло, а добро не есть добро, а и то и другое, напротив, сняты – зло вообще есть внутри себя сущее для-себя-бытие, а добро – лишенное самости простое. Раз оба провозглашаются такими согласно их понятию, то вместе с тем становится ясным их единство; ведь внутри себя сущее для-себя-бытие есть простое знание; а лишенное самости простое есть столь же чистое внутри себя сущее для-себя-бытие. – Поэтому, в какой мере следует сказать, что согласно этому своему понятию добро и зло, – т.е. поскольку они – не добро и не зло, – суть *одно и то же*, – в такой же мере, стало быть, следует сказать, что они – не одно и то же, а попросту *разное*; ибо простое для-себя-бытие или же чистое знание суть в равной мере чистая негативность, или абсолютное различие в них самих. – Лишь оба эти положения завершают целое, и утверждению и заверению первого должно с непреодолимой непреклонностью противостоять отстаивание второго; раз оба одинаково правы, то оба одинаково неправы, и их неправда состоит в том, что такие абстрактные фор-

мы, как *одно и то же* и *не одно и то же, тождество* и *нетождество* принимаются за нечто истинное, прочное и действительное и покоятся на них. Истиной обладает не то или другое, а именно их движение, которое состоит в том, что простое "одно и то же" есть абстракция и тем самым абсолютное различие, а последнее, будучи различием в себе, различается от себя самого, следовательно, есть равенство себе самому. Именно так обстоит дело с *тождественностью* божественной сущности и природы вообще, и человеческой в особенности: первая есть природа, поскольку она не есть сущность; вторая – божественная по своей сущности; но именно в духе обе абстрактные стороны установлены так, как они поистине суть, т.е. *снятыми*, – полагание, которое не может быть выражено суждением и лишенным духа "*есть*", связкой суждения. Точно так же природа – *ничто вне* своей сущности; но само это ничто в такой же мере *есть*; оно есть абсолютная абстракция, стало быть, чистое мышление или внутри-себя-бытие, и [в связи] с моментом своего противоположения духовному единству оно есть *зло*. Затруднение, которое встречается в этих понятиях, состоит единственно в том, что держатся за [связку] "*есть*" и забывают о мышлении, в котором моменты точно так же *имеются*, как и *не имеются*, т.е. составляют только движение, которое есть дух. – Это духовное единство или единство, в котором различия суть только как моменты или имеются снятыми, и есть то единство, которое обнаружилось представляющему сознанию в указанном примирении; и так как это единство есть всеобщность самосознания, то самосознание перестало быть представляющим; движение ушло обратно в него.

[(γ) *Дух в своем осуществлении*; *царство духа*.] – Таким образом, дух выявлен в третьей стихии, *во всеобщем самосознании*; дух есть *община* духа. Движение общины как самосознания, которое отличается от своего представления, направлено на *порождение* того, что возникло *в себе*. Умерший божественный человек или очеловеченный бог есть *в себе* всеобщее самосознание; он должен стать таковым *для этого самосознания*. Или: так как оно составляет одну сторону противоположности представления, а именно злую, которая сущностью считает природное наличное бытие и единичное для-себя-бытие, то эта сторона, которая представлена самостоятельной, [т.е.] не в качестве момента, должна в силу своей самостоятельности в ней самой и для нее самой возвыситься до духа или выразить в себе его движение.

Эта сторона *есть природный дух*; самость должна удалиться из этой природности и уйти в себя, т.е. стать *злой*. Но природность зла уже *в себе*; уход в себя состоит поэтому в том, чтобы *убедиться*, что природное наличное бытие есть зло. *Налично сущее* становление и бытие мирового зла относится к представляющему сознанию точно так же, как *налично сущее* примирение абсолютной сущности; к *самосознанию* же как таковому это представленное со стороны формы относится лишь как снятый момент, ибо *самость* есть негативное, стало быть, *знание*, – знание, которое есть чистое действование сознания внутри себя самого. – Что ка-

сается содержания, то и здесь этот момент негативного должен найти себе выражение. Так как именно сущность *в себе* уже примирена с собою и есть духовное единство, в котором стороны представления суть *снятые* стороны или суть *моменты*, то это проявляется в том, что каждая сторона представления приобретает здесь значение, *противоположное* тому, какое она имела раньше; каждое значение восполняется благодаря этому другим, и содержание лишь в силу этого есть духовное содержание; так как определенность в такой же мере есть противоположная себе определенность, то единство в инобытии, "духовное", завершено; точно так же, как прежде для нас или *в себе* соединялись противоположные значения и сняты были сами абстрактные формы "*одного и того же*" и "*не одного и того же*", *тождества* и *нетождества*.

Таким образом, если в представляющем сознании становление природного самосознания "*внутренним*" было *налично сущим злом*, то *становление* "*внутренним*" в стихии самосознания есть *знание о зле* как таком, которое в наличном бытии есть *в себе*. Это знание, таким образом, есть, конечно, становление зла, но лишь становление *мысли о зле*, и поэтому оно признано первым моментом примирения. Ибо как уход обратно в себя из непосредственности природы, которая определена как зло, знание есть оставление ее и отмирание греха[195]. Не природное наличное бытие как таковое покидается сознанием, а это бытие как такое, которое в то же время знают как некое зло. Непосредственное движение *ухода в себя* есть в такой же мере движение опосредствованное – оно предполагает себя само, или: оно есть собственное основание; оно есть основание ухода в себя именно потому, что природа уже в себе ушла в себя; по причине зла человек должен уйти в себя, но *зло* само есть уход в себя. – Само это первое движение есть только непосредственное движение или его *простое понятие* именно потому, что оно есть то же самое, что и его основание. Движение или иностановление должно поэтому в своей форме в более собственном смысле еще только наступить.

Таким образом, кроме этой непосредственности необходимо *опосредствование* представления. В-себе[-бытие] есть *знание* о природе как о неистинном наличном бытии духа, и эта внутри себя возникшая всеобщность самости есть примирение духа с самим собою. Для самосознания, которое не постигает в понятии, это *в-себе*[-бытие] получает форму некоторого *сущего* и *ему представленного*. Следовательно, постигание в понятии (Begreifen) не означает для него овладения тем понятием (Ergreifen des Begriffes), которое снятую природность знает как всеобщую, стало быть, примиренную с самой собою, а означает овладение названным *представлением*, согласно которому божественная сущность примирена со своим наличным бытием благодаря совершению самоотрешения божественной сущности, благодаря свершившемуся вочеловечению ее и ее смерти. – Овладение этим представлением определеннее выражает теперь то, что́ прежде в нем было названо духовным воскресением, или: превращение ее единичного самосознания во всеобщее или в общину. – *Смерть* божественного человека как *смерть* есть

абстрактная негативность, непосредственный результат движения, которое заканчивается только в *естественной* всеобщности. Это естественное значение смерть теряет в духовном самосознании, или: она становится его только что названным понятием; из того, что смерть значит непосредственно, из небытия "*этого*" *единичного*, она преображается во *всеобщность* духа, который живет в своей общине, в ней каждодневно умирает и воскресает.

То, что́ принадлежит стихии *представления*, [т.е.] что абсолютный дух как дух *единичный*, или, вернее, как дух *особенный*, в своем наличном бытии представляет природу духа, здесь, следовательно, перемещено в само самосознание, в знание, сохраняющееся в своем *инобытии*; вот почему это знание в действительности не умирает, – как *представляют действительно* умершим *особенное* [лицо], – а его особенность отмирает в его всеобщности, т.е. в его *знании*, которое есть примиряющаяся с собою сущность. Непосредственно предшествующая *стихия процесса представления*, следовательно, установлена здесь как снятая, или: она ушла обратно в самость, в свое понятие; то, что́ в этой стихии есть лишь сущее, превратилось в субъект. – Именно поэтому и *первая стихия*, чистое мышление и вечный дух в нем, уже – не по ту сторону представляющего сознания и самости, а возвращение целого в себя в том именно и состоит, что оно содержит внутри себя все моменты. – Постигнутая самостью смерть посредника есть снятие его *предметности* или его *особенного для-себя-бытия*; это *особенное* для-себя-бытие стало всеобщим самосознанием. – С другой стороны, *всеобщее* именно в силу этого стало самосознанием, и чистый или недействительный дух голого мышления стал *действительным*. – Смерть посредника есть смерть не только *природной стороны* его или его особенного для-себя-бытия; умирает не только сорванная с сущности уже мертвая оболочка, но и *абстракция* божественной сущности. Ибо посредник, поскольку его смерть еще не завершила примирения, есть то одностороннее, которое знает "простое" мышления как *сущность*, знает в противоположности к действительности; эта крайность самости еще не обладает одинаковой ценностью с сущностью; это обретается самостью только в духе. Следовательно, смерть этого представления содержит в себе в то же время смерть *абстракции божественной сущности*, которая не установлена в качестве самости. Эта смерть есть скорбное чувство несчастного сознания, что *сам бог умер*[196]. Это жестокое выражение есть выражение просто сокровеннейшего знания себя, возвращение сознания в глубину ночного мрака "я = я", который вовне себя уже ничего не различает и не знает. Это чувство, следовательно, на деле есть потеря *субстанции* и ее противостояния сознанию; но в то же время это – чистая *субъективность* субстанции или чистая достоверность себя самого, чего недоставало субстанции как предмету или тому, что непосредственно, или чистой сущности. Таким образом, это знание есть *одушевление*, в силу которого субстанция стала субъектом, ее абстракция и безжизненность умерли, она, следовательно, стала *действительной* и простым и всеобщим самосознанием.

Дух, следовательно, таким именно образом есть *себя самого* знающий дух; он знает *себя*; то, что́ есть для него предмет, *есть*, или: его представление есть истинное абсолютное *содержание*, коим выражен, как мы видели, сам дух. В то же время он есть не только *содержание* самосознания и не только предмет *для последнего*, но и *действительный дух*. Он таков, проходя через три стихии своей природы; это движение сквозь себя самого составляет его действительность; – то, что́ движет себя, есть дух, он – субъект движения и точно так же самый процесс движения, или он есть субстанция, через которую субъект насквозь проходит. Подобно тому как для нас возникло понятие духа, когда мы вступили в область религии, возникло именно как движение достоверно знающего самого себя духа, который прощает злу и вместе с тем отступает этим от своей собственной простоты и твердой неизменности, или как движение, в котором абсолютно *противоположное* познает себя как *то же* и это познание выступает как "*да*" между этими крайностями, – так и религиозное сознание, для которого дана в откровении абсолютная сущность, *созерцает* это понятие и снимает *различение* своей *самости* от того, что оно *созерцает*; оно есть столь же субъект, как и субстанция, и, следовательно, *есть* сам дух, именно в силу того и поскольку оно есть это движение.

Но в этом своем самосознании эта община еще не завершена; ее содержание есть для нее вообще в форме процесса *представления* и в этом раздвоении имеется еще и *действительная духовность* общины, ее возвращение из процесса своего представления, – подобно тому как и сама стихия чистого мышления была обременена этим. У общины нет также сознания того, что́ такое она; она есть духовное самосознание, которое еще не есть для себя в виде этого предмета, или не раскрывается до сознания себя самого; поскольку она есть сознание, у нее есть представления, которые были рассмотрены. – Мы видим, что самосознание на своем последнем поворотном пункте становится для себя *внутренним* и достигает *знания внутри-себя-бытия*; мы видим, что оно отрешается от своего природного наличного бытия и приобретает чистую негативность. Но *положительное* значение того, что именно эта негативность или чистая *внутренняя суть знания* в такой же мере есть *себе самой равная сущность*, или что субстанция здесь достигла того, что она есть абсолютное самосознание, – это для благоговейного сознания есть нечто "*иное*". Оно постигает ту сторону, что чистое становление знания "внутренним" *в себе* есть абсолютная простота или субстанция как представление о чем-то, что таково не по *понятию*, а как действие некоторого *чуждого* удовлетворения. Или: для него эта глубина чистой самости не есть сила, посредством которой *абстрактная сущность* извлекается из своей абстракции и мощью этого чистого благоговения возводится в самость. – Действование самости удерживает это негативное значение по отношению к ней потому, что отрешение субстанции, с своей стороны, есть для самости *в-себе*[-бытие], которого она точно так же не улавливает и не постигает в понятии или не находит в *своем* дей-

ствовании как таковом. – Так как *в себе* это единство сущности и самости осуществлено, то сознание имеет также еще и это *представление* своего примирения, но как представление. Оно достигает удовлетворения благодаря тому, что к своей чистой негативности оно *внешне* присовокупляет положительное значение единства себя с сущностью; само его удовлетворение, следовательно, остается обремененным противоположностью чего-то потустороннего. Его собственное примирение поэтому входит в его сознание как нечто *далекое*, как нечто далекое *в будущем*, подобно тому как примирение, осуществленное другой самостью, кажется далеким *прошлым*. Как *единичный* божественный человек имеет *в-себе*-сущего отца и лишь *действительную* мать, точно так же и всеобщий божественный человек, община, имеет в качестве своего отца свою *собственную деятельность* и *знание*, а в качестве матери – *вечную любовь*, которую она только *чувствует*, но не созерцает в своем сознании как действительный непосредственный *предмет*. Ее примирение поэтому – у нее в сердце, но еще в разладе с ее сознанием, и ее действительность еще надломлена. То, что́ входит в ее сознание как *в-себе*[-бытие] или как сторона *чистого опосредствования*, есть примирение, лежащее по ту сторону; а то, что́ имеется *налицо* (gegenwärtig) как сторона *непосредственности* и *наличного бытия*, есть мир, который должен еще ожидать (hat zu gewarten) своего преображения. Он, быть может, *в себе* примирен с сущностью; и о сущности, конечно, знают, что она познает предмет уже не отчужденным от себя, а познает его равным себе в своей любви. Но для самосознания это непосредственное наличие еще не имеет формы духа. Дух общины таким образом в своем непосредственном сознании отделен от своего религиозного сознания, хотя и провозглашающего, что *в себе* они не отделены [друг от друга], но провозглашающего некоторое *в-себе*[-бытие], которое не реализовано, т.е. еще не стало столь же абсолютным для-себя-бытием.

VIII. АБСОЛЮТНОЕ ЗНАНИЕ

[1. Простое содержание самости, знающей себя как бытие.] – Дух религии откровения еще не преодолел своего сознания как такового, или, что́ то же самое, его действительное самосознание не составляет предмета его сознания; он сам вообще и различающиеся внутри его моменты относятся к процессу представления и к форме предметности. *Содержание* процесса представления есть абсолютный дух; и все дело единственно еще в снятии этой голой формы, или, лучше сказать, так как она присуща *сознанию как таковому*, то ее истина должна была обнаружиться уже в формообразованиях его. – Это преодоление предмета сознания следует понимать не как одностороннее в том смысле, что он оказался возвращающимся в самость, а определеннее – в том смысле, что предмет как таковой представлялся сознанию исчезающим, и кроме того еще, что именно отрешение самосознания устанавливает вещность и что это отрешение имеет не только негативное, но и положительное значение, имеет его не только для нас или в себе, но и для самого самосознания. *Для него* негативное предмета или снятие им себя самого потому имеет положительное значение, или оно *знает* эту ничтожность предмета потому, с одной стороны, что оно отрешается от себя самого; ибо в этом отрешении оно утверждает *себя* как предмет, или предмет – в силу нераздельного единства *для-себя-бытия* – как себя само. С другой стороны, здесь содержится в то же время и второй момент – то, что оно равным образом сняло и приняло обратно в себя это отрешение и предметность и, стало быть, в *своем* инобытии как таковом оно находится при себе. – Это есть движение *сознания*, и сознание здесь составляет всю совокупность своих моментов. – Оно должно точно так же относиться к предмету согласно этой совокупности его определений и таким образом постигнуть его согласно каждому из них. Эта совокупность определений предмета делает *его в себе* духовной сущностью, и он поистине становится ею для сознания благодаря постиганию каждого отдельного определения как самости или благодаря только что названному духовному отношению к ним.

Предмет, таким образом, есть, во-первых, *непосредственное* бытие или вещь вообще, что́ соответствует непосредственному сознанию; он есть, во-вторых, становление себя иным, его отношение или *бытие для другого* и *для-себя-бытие*, определенность, что́ соответствует восприятию; в-третьих, *сущность*, т.е. как всеобщее, что́ соответствует рассудку. Как целое предмет есть заключение или движение всеобщего через определение к единичности, как и обратное движение – от единичности через нее как снятую единичность или определение ко всеобщему. – Следовательно, согласно этим трем определениям сознание должно знать предмет в качестве себя самого. Но все же это не есть знание как чистое постигание в понятии предмета, о котором идет речь, а это знание должно быть показано лишь в своем становлении или в своих

моментах с той стороны, которая присуща сознанию как таковому, а моменты подлинного понятия или чистого знания – в форме образований сознания. Поэтому предмет предстает в сознании как таковом еще не в качестве духовной существенности, как она только что была определена нами; и отношение сознания к предмету не есть рассмотрение его ни в этой целостности как таковой, ни в форме ее чистого понятия, а есть, с одной стороны, формообразование сознания вообще, а с другой стороны, некоторое число таких форм, которые *мы* берем в едином целом и в которых совокупность моментов предмета и отношения сознания может быть показана только разложенной на свои моменты.

Таким образом, относительно той стороны постигания предмета, с какой оно имеется в формообразовании сознания, нужно только напомнить о прежних его формах, с которыми мы уже встречались. – Что касается, стало быть, предмета, поскольку он непосредствен, поскольку он есть *равнодушное бытие*, то, как мы видели, наблюдающий разум *ищет* и *находит* себя самого в этой равнодушной вещи, т.е. он сознает свое действование столь же внешним действованием, как он сознает предмет только непосредственным предметом. – Мы видели также, что разум, достигший своей высшей точки, выражает свое определение в бесконечном суждении: *бытие "я" есть некоторая вещь*. И притом некоторая чувственная непосредственная вещь: если "я" называется *душой*, то хотя оно и представлено как вещь, но как вещь невидимая, неосязаемая и т.д., стало быть, на деле не как непосредственное бытие и не как то, что подразумевают под вещью. Это суждение, если его понимать так, как оно непосредственно гласит, лишено духа или, вернее сказать, есть сама эта лишенность. Но по *понятию* своему оно на деле в высшей степени богато духом, и именно это его "*внутреннее*", которое в нем еще не имеется *налицо*, выражают оба другие подлежащие рассмотрению момента.

Вещь есть "я"; фактически в этом бесконечном суждении вещь снята; она – ничто в себе; она имеет значение только в отношении, только *благодаря "я"* и своему *соотношению* с ним. Этот момент раскрылся для сознания в чистом здравомыслии и просвещении. Вещи попросту *полезны*, и их следует рассматривать только со стороны их полезности. – Обладающее *образованностью* самосознание, которое прошло через мир отчужденного от себя духа, своим отрешением создало вещь в качестве себя самого, удерживает поэтому в ней еще себя само и знает о несамостоятельности ее, или о том, что вещь *по существу* есть только *бытие для другого*; или, если полностью выразить *отношение*, т.е. то, что́ единственно составляет здесь природу предмета, то для него вещь имеет значение некоторого *для-себя-сущего*, оно провозглашает чувственную достоверность абсолютной истиной, само же это *для-себя-бытие* – моментом, который только исчезает и переходит в свою противоположность – в брошенное на произвол бытие для другого.

Но этим знание вещи еще не доведено до конца; вещь должна сделаться достоянием знания не только со стороны непосредственности бытия и со стороны определенности, но и как *сущность* или "*внутрен-*

нее", как самость. Это имеет место в *моральном самосознании*. Последнее знает свое знание как *абсолютную существенность*, или знает бытие просто как чистую волю и знание; оно и *есть* не что иное, как эта воля и знание; другому [моменту] принадлежит лишь несущественное бытие, т.е. не *в-себе*-сущее, лишь его пустая оболочка. Насколько моральное сознание в своем миропредставлении предоставляет *наличному бытию* свободу от самости, настолько же оно принимает его обратно в себя. В качестве совести, наконец, оно более уже не есть, эта сменяющаяся установка и перетасовка наличного бытия и самости, а оно знает, что его *наличное бытие* как таковое есть эта чистая достоверность себя самого; предметная стихия, в которую моральное сознание, совершая поступки, выставляет себя, есть не что иное, как чистое знание самости о себе.

Таковы те моменты, из которых складывается примирение духа со своим подлинным сознанием; они для себя разъединены, и лишь их духовное единство составляет силу этого примирения. Но последний из этих моментов необходимо есть само это единство и, как очевидно, он и связывает на самом деле их все внутри себя. Дух, достоверно знающий себя самого в своем наличном бытии, имеет стихией наличного бытия не что иное, как это знание о себе; высказывание, что́ то, что он делает, он делает согласно убежденности в долге, – эта его речь и составляет *значимость* его поступков. Совершение поступков есть первое *в-себе*-сущее разъединение простоты понятия и возвращение из этого разъединения. Это первое движение превращается во второе, так как стихия признавания утверждает себя как *простое* знание о долге по отношению к *различию* и *раздвоению*, заключающемуся в совершении поступков как таковом, и таким образом создает прочную действительность по отношению к поступкам. Но мы видели в прощении, как эта непреклонность отступается от себя самой и отрешается от себя. Действительность, стало быть, и как *непосредственное наличное бытие* не имеет здесь для самосознания иного значения, кроме того, что она есть чистое знание; точно так же – как *определенное* наличное бытие, или как отношение – то, что́ противостоит самому себе, есть знание, с одной стороны, об "этой" чисто единичной самости, а с другой стороны, о знании как всеобщем. В то же время здесь установлено, что *третий* момент, *всеобщность* или *сущность*, для каждой из двух противостоящих сторон имеет значение только как *знание*; и они, наконец, точно так же снимают пустую еще оставшуюся противоположность и суть знание "я = я" (des Ich = Ich); "эта" *единичная* самость, которая непосредственно есть чистое знание или "всеобщее".

Это примирение сознания с самосознанием оказывается, таким образом, осуществленным с двух сторон: во-первых, в религиозном духе, во-вторых, в самом сознании как таковом. Они обе различаются друг от друга тем, что первая сторона есть это примирение в форме *в-себе-бытия*, вторая – в форме *для-себя-бытия*. Как мы видели, они прежде всего распадаются; в том порядке, в каком для нас выступали формообразо-

вания сознания, последнее достигало, с одной стороны, отдельных моментов этого порядка, а с другой стороны, их соединения, задолго до того, как и религия сообщила своему предмету форму действительного самосознания. Соединение обеих сторон еще не показано; именно оно и замыкает этот ряд формообразований духа; ибо в соединении дух достигает того, что знает себя, не только, как он есть *в себе*, или со стороны своего абсолютного *содержания*, и не только, как он есть *для себя* со стороны своей бессодержательной формы или со стороны самосознания, но и как он есть *в себе и для себя*.

Но это соединение *в себе* уже совершилось, правда, также и в религии, в возвращении представления в самосознание, но не со стороны формы в собственном смысле, ибо религиозная сторона есть сторона того *в-себе*[-бытия], которое противостоит движению самосознания. Соединение поэтому принадлежит другой стороне, составляющей в противоположности сторону рефлексии в себя, следовательно, сторону, которая содержит себя самое и свою противоположность, и не только *в себе* или всеобщим образом, но *для себя* или в развитом и различенном виде. Содержание, точно так же как и другая сторона духа, обладающее самосознанием, поскольку она есть *другая* сторона, имеются налицо и были показаны во [всей] их полноте; соединение, которого еще нет, есть простое единство понятия. Последнее со стороны самого самосознания также уже имеется налицо; но в том виде, в каком оно встречалось в предшествующем, оно, подобно всем прочим моментам, имеет форму *особенного образования сознания*. – Понятие, стало быть, есть та часть формообразования достоверно знающего себя самого духа, которая остается в своем понятии и которая была названа *прекрасной душой*. Именно она и есть знание духа о себе самом, в его чистом прозрачном единстве, – самосознание, которое знает как духа это чистое знание *о чистом внутри-себя-бытии*, – не только созерцание божественного, но и самосозерцания его. Твердо противополагая себя своей реализации, это понятие есть односторонняя форма, исчезновение которой в пустом тумане, а также и ее положительное отрешение и дальнейшее движение мы видели. Этой реализацией снимается упорство этого беспредметного самосознания, *определенность* понятия по отношению к своему *осуществлению*; его самосознание приобретает форму всеобщности, и то, что ему остается, есть его подлинное понятие, или понятие, которое приобрело себе реализацию; оно есть понятие в своей истине, а именно в единстве со своим отрешением; знание о чистом знании не как об абстрактной *сущности*, которая есть долг, а знание о знании как о сущности, которая есть "*это*" знание, "*это*" чистое самосознание, которая, стало быть, в то же время есть подлинный *предмет;* ибо он есть для-себя-сущая самость.

Свое осуществление это понятие сообщило себе, с одной стороны, в *действующем* духе, достоверно знающем себя самого, а с другой стороны, в *религии*: в последней оно приобрело абсолютное *содержание как содержание*, или в форме *представления*, инобытия для сознания;

напротив того, в первом формообразовании форма есть сама самость, ибо в форме содержится *действующий* дух, достоверно знающий себя самого; самость проходит жизнь абсолютного духа. Это формообразование, как мы видим, есть указанное простое понятие, но такое, которое отказывается от своей вечной *сущности*, *налично есть* или действует. Раздваивание или обнаруживание заключается у него в *чистоте* понятия, ибо эта чистота есть абсолютная абстракция или негативность. Точно так же дух имеет стихию своей действительности или бытия в ней в самом чистом знании, ибо это знание есть простая *непосредственность*, которая в такой же мере есть *бытие* и *наличное бытие*, как и *сущность*; первое есть негативное мышление, вторая – само положительное мышление. Наконец, это наличное бытие точно так же есть рефлектированность в себя из него – и в качестве наличного бытия и в качестве долга, – или есть бытие во *зле*. Этот уход в себя составляет *противоположность понятия* и тем самым есть выступление *недействующего, недействительного* чистого знания сущности. Но это его выступление в этой противоположности есть участие в ней; чистое знание сущности отрешилось *в себе* от своей простоты, ибо оно есть *раздваивание* или негативность, которая есть понятие; поскольку это раздваивание есть *для-себя-становление*, оно есть зло; поскольку оно есть *в-себе*[-бытие], оно есть то, что остается добром. – То, что теперь прежде всего совершается *в себе*, есть в то же время и *для сознания*, и точно так же само удвоено, т.е. в такой же мере есть *для него*, как оно есть его *для-себя-бытие* или его собственное действование. То самое, что уже установлено *в себе*, повторяется теперь, стало быть, как знание сознания о нем и сознательное действование. Каждое отказывается в пользу другого от самостоятельности определенности, в которой оно выступает по отношению к нему. Эта уступка есть тот же отказ от односторонности понятия, который *в себе* составлял начало; но теперь это – *его* отказ, подобно тому как понятие, от которого оно отказывается, есть его понятие. Указанное в-себе[-бытие] начала в качестве негативности поистине есть в такой же мере опосредствованное в-себе[бытие]; так, как оно есть поистине, оно, стало быть, теперь *выявляет* себя, и *негативное* оказывается *определенностью* каждого для другого, а в себе оно есть то, что снимает себя само. Одна из обеих сторон противоположности есть неравенство *внутри-себя*-бытия в своей *единичности*-бытия по отношению к всеобщности, другая – неравенство его абстрактной всеобщности по отношению к самости; первое умирает для своего для-себя-бытия и отрешается, исповедуется; второе отступается от непреклонности своей абстрактной всеобщности и тем самым умирает для своей неживой самости, и своей неподвижной всеобщности; таким образом, следовательно, первое восполнилось моментом всеобщности, которая есть сущность, и второе – моментом всеобщности, которая есть самость. Благодаря этому движению действий дух, который только потому и дух, что он *налично есть*, возводит свое наличное бытие в *мысль* и тем самым – в абсолютное *противоположение* и возвращается из по-

следнего именно благодаря ему и внутри его самого, – этот дух выступил как чистая всеобщность знания, которое есть самосознание, и как самосознание, которое есть простое единство знания.

Таким образом, то, что в религии было *содержанием* или формой процесса представления некоторого "*иного*", здесь есть собственное *действование самости*; благодаря понятию *содержание* есть собственное *действование самости*, ибо это понятие, как мы видим, есть знание действования самости внутри себя как всей существенности и всего наличного бытия, знание об "*этом*" *субъекте* как *субстанции* и о субстанции как "этом" знании своего действования. – То, что мы присовокупили здесь, есть, с одной стороны, только *собрание* отдельных моментов, из коих каждый в своем принципе проявляет жизнь духа в целом, а с другой стороны, закрепление понятия в форме понятия, содержание которого раскрывалось бы в указанных моментах и которое само уже раскрылось бы в форме некоторого *образования сознания*.

[2. Наука как постигание самостью себя в понятии.] – Это последнее формообразование духа, дух, который своему полному и истинному содержанию придает в то же время форму самости и благодаря этому в такой же мере реализует свое понятие, как в этой реализации остается в своем понятии, есть абсолютное знание; это есть дух, знающий себя в формообразовании духа, или *знание, постигающее в понятии. Истина* не только *в себе* совершенно равна *достоверности*, но также имеет *форму* достоверности себя самого, или в своем наличном бытии, т.е. для знающего духа, она есть в *форме* знания себя самого. Истина есть *содержание*, которое в религии еще не равно своей достоверности. Равенство же это состоит в том, что содержание получило форму самости. Благодаря этому стихией наличного бытия или *формой предметности* для сознания стало то, что́ есть сама сущность, а именно *понятие*. Дух, *являющийся* сознанию в этой стихии, или, что́ здесь одно и то же, порожденный сознанием в этой стихии, *есть наука*.

Природа, моменты и движение этого знания, следовательно, раскрылись в том смысле, что это знание есть чистое *для-себя-бытие* самосознания; оно есть "я", *это* и никакое иное "*я*" и оно столь же непосредственно *опосредствовано* или есть снятое всеобщее "*я*". – У него есть некоторое *содержание*, которое оно *отличает* от себя; ибо оно есть чистая негативность или самораздваивание; оно есть *сознание*. Это содержание в самом своем различии есть "я", ибо оно есть движение снятия себя самого, или та же чистая негативность, которая есть "я". "Я" внутри содержания как того, что различено, рефлектировано в себя; содержание только благодаря тому постигнуто в *понятии*, что "я" в своем инобытии остается у себя самого. Это содержание, говоря определеннее, есть не что иное, как само только что упомянутое движение; ибо это содержание есть дух, который проникает в себя самого и притом для себя как духа, – благодаря тому что оно в своей предметности имеет форму понятия.

Что же касается *наличного бытия* этого понятия, то во времени и действительности *наука* появляется не раньше, чем дух дошел до этого

сознания относительно себя. Как дух, который знает, что́ он такое, дух существует только тогда и только там, когда и где он довел до конца работу, направленную на то, чтобы превозмочь свое несовершенное формообразование, обрести себе для своего сознания форму своей сущности и таким способом примирить свое *самосознание* со своим *сознанием*. – В себе и для себя сущий дух, различенный в своих моментах, есть *для-себя*-сущее знание, постигание в понятии вообще, которое как таковое еще не достигло *субстанции* или не есть в себе самом абсолютное знание.

В действительности же знающая субстанция налично имеется прежде своей формы или оформления ее в понятии. Ибо субстанция есть еще неразвитое "*в себе*" или основа и понятие в его еще неподвижной простоте, следовательно, *внутренняя суть* духа или его самость, которая еще *налично* не имеется. То, что́ *есть налично*, есть в качестве еще не развитой простоты и непосредственно или в качестве предмета *представляющего* сознания вообще. Познавание, так как оно есть духовное сознание, для которого то, что́ *есть в себе*, есть лишь постольку, поскольку оно есть *бытие для самости* и бытие *самости* или понятие, – познавание в силу этого обладает сначала только некоторым бедным предметом, по сравнению с которым субстанция и ее сознание богаче. Откровение, которое она имеет в последнем, на деле есть сокрытость; ибо она есть *лишенное* еще *самости бытие*, а дана себе как откровение лишь достоверность себя самого. Поэтому на первых порах от субстанции самосознанию принадлежат только *абстрактные моменты*; но так как эти последние как чистые движения сами влекут себя дальше, то самосознание обогащается, пока оно не отнимет у сознания всей субстанции, пока не вовлекло в себя всего строения ее существенностей и (так как это негативное отношение к предметности в такой же мере и положительно, т.е. представляет собой полагание) пока оно не породило ее из себя и в то же время не восстановило ее тем самым для сознания. В *понятии*, которое знает себя как понятие, *моменты*, следовательно, выступают раньше, чем *осуществленное целое*, становление которого есть движение указанных моментов. В *сознании*, напротив того, целое, но не постигнутое в понятии, раньше моментов. – *Время* есть само *понятие*, которое *налично есть* и представляется сознанию как пустое созерцание; в силу этого дух необходимо является во времени, и является до тех пор во времени, пока не *постигает* свое чистое понятие, т.е. пока не уничтожает время. Время есть *внешняя*, созерцаемая, чистая самость, *не постигнутая* самостью, [т.е.] лишь созерцаемое понятие; когда последнее постигает само себя, оно снимает свою временну́ю форму, постигает созерцание в понятии и есть созерцание, постигнутое и постигающее в понятии. – Время поэтому выступает как судьба и необходимость духа, который не завершен внутри себя, как необходимость обогатить долю, которую самосознание имеет в сознании, привести в движение *непосредственность* того, что *в себе*, – форму, в которой субстанция имеется в сознании, – или, наоборот, если то, что в себе,

понимается как "внутреннее", реализовать и сделать предметом откровения, то, что́ есть лишь *внутренне*, т.е. присвоить его для достоверности себя самого.

На этом основании следует сказать, что не *познается* ничего, чего нет в *опыте*, или, выражая то же самое другими словами, – познается только то, что имеется налицо как *прочувствованная истина*, как вечное, *внутренне данное в откровении, как составляющее предмет веры* священное[197], или какие бы еще выражения мы ни употребляли. Ибо опыт в том и состоит, что содержание – а оно есть дух – есть *в себе*, есть субстанция и, следовательно, предмет сознания. Но эта субстанция, которая есть дух, есть *становление* его тем, что́ он есть *в себе*; и лишь как это рефлектирующееся в себя становление дух в себе поистине есть *дух*. Он есть в себе движение, которое есть познавание, превращение указанного *в-себе*[-бытия] в *для-себя*[-бытие], субстанции – в субъект, предмета *сознания* – в предмет *самосознания*, т.е. в предмет в такой же мере снятый, или в *понятие*. Это движение есть возвращающийся в себя круг, который свое начало предполагает и только в конце его достигает. – Поскольку, следовательно, дух необходимо есть это различение внутри себя, его целое, будучи созерцаемо, противостоит своему простому самосознанию; и так как, следовательно, целое есть то, что́ различено, то в нем различают его созерцаемое чистое понятие, *время*, а также содержание или *в-себе*[-бытие]; субстанция как субъект заключает в себе лишь *внутреннюю* необходимость проявить себя в самой себе как то, что она есть *в себе*, [т.е.] *как дух*. Лишь завершенное предметное проявление есть в то же время рефлексия субстанции или превращение ее в самость. – Поэтому, пока дух не завершится *в себе* как мировой дух, он не может достигнуть своего завершения как дух, *обладающий самосознанием*. Поэтому во времени содержание религии раньше, чем наука, высказывает, *что такое дух;* но только наука есть истинное знание духа о себе самом.

Движение, направленное к тому, чтобы раскрылась форма знания духа о себе, есть работа, которую он осуществляет как *действительную историю*. Религиозная община, поскольку она прежде всего есть субстанция абсолютного духа, есть примитивное сознание, у которого тем более варварское и тем более суровое наличное бытие, чем глубже внутренний дух сознания, а у его притупленной самости – тем более тяжелая работа над своей сущностью, над чуждым ей содержанием его сознания. Лишь после того, как оно отказалось от надежды внешним, т.е. чуждым, образом снять эту чуждость, оно (так как снятый чуждый модус есть возвращение в самосознание) обращается к себе самому, к своему собственному миру и наличию, открывает их как свое достояние и тем самым сделало первый шаг к тому, чтобы снизойти из *интеллектуального мира* или, вернее, чтобы одушевить его абстрактную стихию действительной самостью. Путем наблюдения сознание, с одной стороны, находит наличное бытие как мысль и постигает его в понятии, и, наоборот, в своем мышлении находит наличное бытие[198]. Когда оно само

абстрактно провозгласило таким образом прежде всего непосредственное *единство* мышления *и бытия*, [т.е.] абстрактной сущности и самости, и вновь пробудило первое светлое существо *в более чистом* виде, а именно как единство протяжения и бытия (ибо протяжение есть простота более подобная чистому мышлению, чем свет и тем самым вновь пробудило в мысли *субстанцию* восхода[199], то дух в то же время содрогается от этого абстрактного единства, от этой *лишенной самости* субстанциальности и в противоположность ей утверждает индивидуальность[200]. Но лишь после того как он отрешился от последней в образованности, сделал ее благодаря этому наличным бытием и провел ее через всякое наличное бытие, пришел к мысли о полезности[201] и постиг в абсолютной свободе наличное бытие как свою волю[202]; лишь после этого, таким образом, он извлекает мысль из своей самой внутренней глубины и провозглашает сущность как "я = я". Но это "я = я" есть движение, которое рефлектируется в себя само; в самом деле, так как это равенство, будучи абсолютной негативностью, есть абсолютное различие, то равенство "я" себе самому противостоит этому чистому различию, которое, будучи различием чистым и в то же время предметным для знающей себя самости, должно быть выражено в виде *времени*, так что, подобно тому как прежде сущность была провозглашена единством мышления и протяжения, ее следовало бы понимать как единство мышления и времени; но предоставленное себе самому различие, лишенное покоя и опоры время, напротив, рушится само в себя; оно есть предметный покой *протяжения*, последнее же есть чистое равенство себе самому, "я". – Или: "я" есть не только самость, оно есть *равенство самости с собой*; но это равенство есть совершенное и непосредственное единство с самим собою, или: "*этот*" *субъект* есть в такой же мере *субстанция*. Субстанция только для себя была бы бессодержательным созерцанием или процессом созерцания некоторого содержания, которое, будучи определенным, было бы только акцидентальным и лишено необходимости; субстанция лишь постольку считалась бы абсолютом, поскольку она мыслилась бы или созерцалась как *абсолютное единство*, и все содержание должно было бы по своему разнообразию оказаться вне ее в рефлексии, которая ей не свойственна, потому что она не была бы субъектом, не была бы тем, что рефлектирует в себя по поводу себя и себя, т.е. не постигалась бы в понятии как дух. Если тем не менее следовало бы говорить о содержании, то, с одной стороны, только для того, чтобы ввергнуть его в пустую бездну абсолютного, а с другой стороны, оно было бы внешним образом подхвачено из чувственного восприятия[203], казалось бы, что знание достигло вещей, различия от самого себя и различия многообразных вещей, но нельзя было бы понять, как и откуда.

Однако, как обнаружилось для нас, дух не есть только отступление самосознания в его чистую внутреннюю суть и не есть простое погружение самосознания в субстанцию и не-бытие его различия, а есть *это движение* самости, которая отрешается от себя и погружается в

свою субстанцию, а равным образом в качестве субъекта ушло из нее в себя и делает ее предметом и содержанием, когда снимает это различие между предметностью и содержанием. Указанная первая рефлексия из непосредственности есть различение субъектом себя от своей субстанции или раздваивающееся понятие, уход внутрь себя и становление чистого "я". Так как это различие есть чистое действование "я = я", то понятие есть необходимость и восхождение *наличного бытия*, которое имеет своей сущностью субстанцию и устойчиво существует для себя. Но устойчивость наличного бытия для себя есть установленное в определенности понятие и тем самым точно так же его движение в нем самом, состоящее в том, что оно погружается в простую субстанцию, которая есть субъект лишь в качестве этой негативности и движения. – "Я" не должно удерживаться в *форме самосознания* против формы субстанциальности и предметности, словно бы оно испытывало страх перед своим решением; сила духа, напротив, состоит в том, что он в своем отрешении остается равным себе самому и, будучи *в-себе-* и *для-себя*-сущим, устанавливает *для-себя-бытие* только в качестве момента – точно так же, как и в-себе-бытие. "Я" не есть также и нечто третье, которое отбрасывает различия в бездну абсолютного и провозглашает их равенство в нем[204]; знание состоит, скорее, в той кажущейся бездеятельности, которая только рассматривает, как различенное движется в себе самом и как оно возвращается в свое единство.

[3. Достигший понятия дух в его возвращении к наличной непосредственности.] – Таким образом, в знании дух замкнул движение своего формирования, поскольку последнее обременено непреодоленным различием сознания. Дух достиг чистой стихии своего наличного бытия – понятия. Содержание, со стороны *свободы* его *бытия*, есть отрешающаяся от себя самость или *непосредственное* единство знания самого себя. Чистое движение этого отрешения, если его рассматривать со стороны содержания, составляет *необходимость* этого содержания. Разное содержание, будучи *определенным* содержанием, находится в отношении, не есть в себе, и его не-покой состоит в снятии себя самого, или есть *негативность*; следовательно, необходимость или разнообразие есть как свободное бытие, так и самость; и в этой самостной *форме*, в которой наличное бытие непосредственно есть мысль, содержанием является *понятие*. Когда, следовательно, дух достиг понятия, он развертывает наличное бытие и движение в этом эфире своей жизни и является *наукой*. Моменты его движения представляют в науке уже не как определенные *формообразования сознания*, а, поскольку различие его ушло обратно в самость, как *определенные понятия* и как их органическое внутри себя самого обоснованное движение. Если в феноменологии духа каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается, то наука, наоборот, не содержит этого различия и его снятия, а поскольку момент обладает формой понятия, то он соединяет в непосредственном единстве предметную форму исти-

ны и знающей самости. Момент выступает не как движение перехода – из сознания или представления в самосознание и обратно, а его чистая форма, освобожденная от его явления в сознании, чистое понятие и дальнейшее движение последнего зависят единственно от его чистой *определенности*. Наоборот, каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа вообще. Подобно тому как налично сущий дух не богаче науки, он и не беднее ее в своем содержании. Познавание чистых понятий науки в этой форме образований сознания составляет тот аспект их реальности, в котором их сущность, понятие, установленное в ней в своем *простом* опосредствовании в качестве *мышления*, раскрывает моменты этого опосредствования и проявляется, следуя внутренней противоположности.

Наука в себе самой содержит эту необходимость отрешения от формы чистого понятия и переход понятия в *сознание*. Ибо знающий себя самого дух, именно потому, что он постигает свое понятие, есть то непосредственное равенство себе самому, которое в своем различии, есть *достоверность непосредственного* или *чувственное сознание*, – начало, из которого мы исходили; это освобождение себя от формы своей самости есть высшая свобода и надежность своего знания о себе.

Все же это отрешение еще несовершенно; оно выражает *соотношение* достоверности себя самого с предметом, который именно потому, что он находится в соотношении, не достиг своей полной свободы. Знание знает не только себя, но и негативное себя самого, т.е. свой предел. Знать свой предел – значит уметь собою жертвовать. Это жертвование есть отрешение, в котором дух проявляет свое становление духом в форме *свободного случайного* [исторического] *события*, созерцая свою чистую самость как *время* вовне себя, а свое *бытие* – как пространство. Это последнее становление духа, *природа*, есть его живое непосредственное становление; она, отрешенный дух, в своем наличном бытии есть не что иное, как это вечное отрешение от своего *устойчивого существования* и движение, восстанавливающее *субъект*.

Другая же сторона его становления, *история*, есть *знающее, опосредствующее* себя становление – дух, отрешенный во времени; но это отрешение есть точно также отрешение от себя самого; негативное есть негативное себя самого. Это становление воспроизводит некоторое медлительное движение и последовательный ряд духов, некоторую галерею образов, из коих каждый, будучи наделен полным богатством духа, именно потому движется так медлительно, что самость должна пробиться сквозь все это богатство своей субстанции и переварить его. Так как завершение духа состоит в том, чтобы в совершенстве *знать* то, что́ он *есть*, свою субстанцию, то это знание есть его *уход внутрь себя*, в котором он покидает свое наличное бытие и передает свое формообразование воспоминанию. В своем уходе в себя он погружен в ночной мрак своего самосознания, но его исчезнувшее наличное бытие сохранено в этом мраке; и это снятое наличное бытие – прежнее, но вновь рожденное из знания – есть новое наличное бытие, некоторый новый

мир и духовное формообразование. В нем дух должен столь же не предвзято начинать сызнова, придерживаясь его непосредственности, и заново вырастить себя из него, словно все предшествующее было потеряно для него и словно он ничему не научился из опыта предыдущих духов. Но *воспоминание* (die Er-Innerung) сохранило этот опыт и есть внутреннее (das Innere) и фактически более высокая форма субстанции. Если, таким образом, этот дух сызнова начинает свое образование, как будто исходя только из себя, то все же начинает он на ступени более высокой. Царство духов, образовавшееся таким образом в наличном бытии, составляет последовательный ряд, в котором один дух сменялся другим и каждый перенимал царство мира от предыдущего. Цель последовательного ряда – откровение глубины, а последнее есть *абсолютное понятие*; это откровение есть, следовательно, снятие глубины понятия или его *протяжение*, негативность этого внутри себя сущего "я", которая есть его отрешение или субстанция, – и его *время*, что это отрешение в самом себе есть отрешение от себя и есть для самости как в своем протяжении, так и в своей глубине. *Цель*, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти путь воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию своего царства. Сохранение их [в памяти], если рассматривать со стороны их свободного наличного бытия, являющегося в форме случайности, есть история, со стороны же их организации, постигнутой в понятии, – *наука о являющемся знании*; обе стороны вместе – история, постигнутая в понятии, и составляют воспоминания абсолютного духа и его Голгофу [205], действительность, истину и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким; лишь –

> Из чаши этого царства духов
> Пенится для него его бесконечность[206].

ПРИМЕЧАНИЯ*

К с. 10

[1] Защитниками оспариваемого здесь Гегелем взгляда были Эшенмайер (Eschenmayer), Геррес (Gerres) и Якоби (Jacobi) (ср. примеч. 35), но в особенности Гегель имеет здесь в виду романтика Шлейермахера (Schleiermacher). *Езеф фон Геррес* – немецкий историк и философ, политический и общественный деятель; в начале разделял взгляды якобинцев, позже выступил теоретиком Реставрации; руководил журналом "Reinischen Merkur" ("Рейнский Меркурий"), который открыто выступал против чужеземного (французского) господства. В философии отстаивал идею чувственного постижения Абсолютного, за что его неоднократно критиковал Гегель (см., например, гегелевскую рецензию на Герреса в Берлинском ежегоднике: *Hegel G.B.F.* Berliner Schriften / Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg, 1956. S. 422–447). *Карл Эшенмайер* – современник Гегеля, теолог из Тюбингена, протестант. В 1834 г. он опубликовал книгу под названием "Философия религии в сравнении с христианским принципом" (Die Religionsphilosophie vergliechen mit der christlichen Prinzip. Tübingen, 1834), в которой он критиковал Гегеля с позиции конфессиональной теологии протестантского типа. *Фридрих Генрих Якоби* (1743–1819) – немецкий писатель и философ, представитель так называемой философии чувства и веры. *Фридрих Шлейермахер* (1768–1834) – немецкий протестантский теолог и философ; создал целостный образ религиозно-эстетического мировоззрения в духе раннего романтизма: личное внутреннее переживание – основа религии, которая определяется как "созерцание универсума", позднее – как "чувство зависимости" от бесконечного. В своей работе "О религии" Шлейермахер так определяет ее сущность: "Иметь религию означает созерцать универсум... Сущность религии состоит ни в мышлении и ни в действии, а в созерцании и чувстве". *Schleiermacher E.*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern. B., 1799. Zweite Rede: Über das Wesen der Religion. S. 126. а также S. 68, 80f, 132f.

К с. 11

[2] Гегель намекает здесь на притчу о блудном сыне. См.: Лук. 15, 16 и далее.

[3] Имеются в виду идеи и взгляды Эшенмайера, Герреса, Якоби, а также романтиков Шлейермахера и Шлегеля (Schlegel). *Фридрих Шлегель* (1722–1829) – немецкий критик, филолог, философ, писатель, теоретик романтизма; выдвинул утопический идеал новой универсальной поэзии и культуры, сливающей воедино искусство, философию, науку и религию. Ср. примеч. 1, 35, 58, 60.

[4] Здесь, очевидно, подразумевается английский философ *Ф. Бэкон* (1561–1726), которого Гегель в своих Лекциях по истории философии называет родоначальником (Heerführer) эмпирической философии. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М., 1932. Т. 9. С. 102. О понятии опыта у Бэкона см.: *Бэкон Ф.* Новый Ор-

---

* Автор признателен гамбургскому издательству Феликса Майнера за разрешение опубликовать настоящий перевод, который выполнен по: *Hegel G.W.F.* Phaenomenologie des Geistes // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke / Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen, Reinhard. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980. Bd. 9.

© Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Düsseldorf), 1980
© Felix Meiner-Verlag (Hamburg), 1980

ганон: Афоризмы об истолковании природы и царстве человека. Афоризмы LXX, LXXII и др. // Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 34 и далее.

К с. 12

[5] Гегелевская критика направлена здесь, прежде всего, против Герреса и Эшенмайера. Ср. примеч. 35.

[6] Гегель имеет здесь в виду речь Эшенмайера о святых угодниках; против сформулированных в ней идей Гегель неоднократно высказывается в "Феноменологии духа". См.: *Eschemayer K.* Der Eremit und der Fremdling: Gespräche über das Heilige und die Geschichte. Erlangen, 1805. S. 24ff. См. также примеч. 1 и 60.

[7] См. Пс. 127,2: Ты будешь есть от трудов рук твоих; блажен ты и благо тебе!

К с. 14

[8] Гегель, должно быть, обращается здесь к Герресу и Вагнеру (Wagner), которых он упоминает в подобной связи и в своей Йенской записной книжке (Jenaer Notizenbuch). Здесь Гегель так характеризует их натурфилософию: "Грубая эмпирия с формализмом веществ и полюсов, обрамленная неразумными аналогиями и хмельными, словно вспышки молнии, озарениями мысли" Jenaer Notizenbuch. N 10 // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 5. О натурфилософии Герреса и Вагнера подробнее см.: *Görres J.* Aphorismen über die Organomie. Koblenz, 1803. Bd. 1. В данном фрагменте Гегель критикует также натурфилософский формализм Штеффенса (ср. примеч. 42; 102–105). *Хенрих Штеффенс* (Steffens) (1775–1845) – немецкий натурфилософ, исследователь Шеллинга; с 1811 г. – профессор в Бреслау, с 1831 г. – профессор в Берлине. Одновременно гегелевская критика направлена и против формализма натурфилософии Шеллинга и его учеников и последователей (ср. примеч. 36, 40, 100, 101). В своих Йенских лекциях Гегель, признавая заслугу Шеллинга в философии в целом, решительно осуждает и отвергает терминологию его натурфилософии. Об этом см.: *Rosenkranz K.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. B., 1844. S. 181–185.

[9] Здесь Гегель, очевидно, намекает на толкование Герресом и Вагнером понятия "гений". Согласно Герресу, область искусства и науки представляет собой царство гения. Это есть высший дар, который выпадает на долю избранных. Обыкновенный разум не может ни постичь, ни выработать гениальность. См.: *Görres J.* Glauben und Wissen. München, 1805. S. 111. Подобные взгляды в работе "Система идеальной философии" высказывает и Вагнер. См.: *Wagner J.J.* System der Idealphilosophie. Leipzig, 1804. S. 185ff. Ср. также примеч. 35–58. – Гегель имеет здесь в виду, очевидно, и Шеллинга. Согласно его концепции, интеллектуальное созерцание не научает философии. И мнимая непонятность философии объясняется "отсутствием органа, необходимого для ее постижения". *Шеллинг Ф.В.* Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 258. Подобные высказывания можно обнаружить также и в других работах Шеллинга – таких как: "Дальнейшие изложения, почерпнутые из системы философии" ("Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie") и "Лекции о методах академического исследования" ("Vorlesungen über die Methode des academischen Studium"). См.: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke: 10 Bde. / Hrsg. v. K.F.A. Schelling. Erste Abt. Stuttgart; Augsburg, 1856–1861. Bd. 4. S. 361; Bd. 5. S. 256, 266.

К с. 15

[10] В этом фрагменте Гегель высказывается против философии тождества Шеллинга. Наиболее явно позиция Шеллинга по данному вопросу отражена в

его работе "Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа": "Вспомни, что в высшем единстве, рассматриваемом нами как священная бездна, из которой все исходит и в которую все возвращается, по отношению к которой сущность есть форма, а форма – сущность, мы полагаем, правда, прежде всего абсолютную бесконечность, но не противоположно, а совершенно соразмерно ей, как удовлетворяющее ее, не будучи само ограничено и не ограничивая ее, безвременно наличное и бесконечное конечное, оба как одну вещь, различаемую и различенную только в являющемся, по существу совершенно единую, но по понятию вечно различную, подобно мышлению и бытию, идеальному и реальному". *Шеллинг Ф.В.* Соч. Т. 1. С. 524–525. Подобные идеи Шеллинг высказывает также и в статье "Изображение моей системы философии", опубликованной в издаваемом им самим журнале по спекулятивной физике (Zeitschrift für spekulative Physik. Jena; Leipzig, 1801. Bd. 2, H. 2): "Высшим законом бытия разума, а так как вне разума нет ничего (§ 2), то всего бытия (поскольку оно содержится в разуме) является закон тождества, который в отношении ко всему бытию выражается формулой $A = A$". И далее: "Нет никакого единичного бытия, или единичной вещи самой по себе. Ибо единственное [что обладает свойством быть] само по себе есть абсолютное тождество. (§ 8). И оно существует только как тотальность (§ 26)... Все, что есть, – едино (§ 12. Zus. 1) и [оно] существует в тотальности самого абсолютного тождества" (§ 26). *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 116, 125f. Столь же критическое отношение к философии абсолютного тождества Шеллинга, весьма схожее (даже по способу выражения) с гегелевским было характерно для Шлегеля. Штеффенс, познакомившийся со Шлегелем в Йене, в период, когда тот уже был в ссоре с Шеллингом, повествует:«Он (Шлегель. – *М.Б.*) рассыпался в остротах по поводу абсолютного тождества, и тогда же от Шлегеля я слышал выражение: "В темноте все кошки серы", которое обычно приписывается Гегелю». *Steffens H.* Was ich erlebte: Aus der Erinnerung niedergeschrieben. Breslau, 1841. Bd. 4. S. 312. Эта критика послужила поводом для более точного объяснения Шеллингом своего понимания абсолюта. Во второй части работы "Последующие изложения, почерпнутые из системы философии" ("Der Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie. Andres Teil") Шеллинг пишет: "Многие видят в сущности абсолюта не что иное, как [только] сплошную ночь, и не в состоянии что-либо познать в ней; она исчезает от них в простом отрицании различия, и есть для них чисто привативная сущность, поэтому они благоразумно делают ее концом своей философии". И далее: "Эта вечная, равная самому абсолюту форма есть день, в котором мы постигаем ту ночь и в ней скрытые чудеса, есть свет, в котором мы ясно познаем абсолют..." *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 403, 405. Подобные мысли Шеллинг высказывает и в своих "Афоризмах к введению в натурфилософию", особенно в афоризме 102. См.: *Schelling F.W.J.* Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie // Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft / Verfasst von einer Gesellschaft von Gelehrten und hrsg. durch A.F. Marcus, F.W.J. Schelling. Tübingen, 1805. Bd. 1, H. 1. S. 35.

[11] Гегель должен был здесь подразумевать, прежде, всего, критику Якоби и *Гердером* (1744–1803) рассудочной философии и основного для нее демонстрационного метода. О своем критическом отношении к демонстрационному методу в философии Якоби определенно высказывается в работе "Об учении Спинозы", где он выступает против "рассудочного" рационализма Посвящения, классическим выражением которого для него стал спинозизм. См.: *Jacobi F.G.* Werke: 6 Bde. Darmstadt, 1968. Bd. 4. Abt. 1. S. 221ff. Весьма схожие якобинским мысли выражает в работе "Бог. Ряд бесед о системы Спинозы" и Гердер. См.:

Herder J.G. Gott: Einige Geshräche über Spinoza's System; nebst Schaftesburi's Naturhymnus // Herders sämmtliche Werke / Hrsg. v. B. Suphan, B., 1887. Bd. 16. S. 512ff, 515ff, 521, 575ff. Кроме того, в этом фрагменте Гегель, очевидно, имеет в виду также и философию природы Шеллинга (или по крайней мере, его учеников или последователей), которого он упрекает в том, что тот вновь допустил формализм в философию. О гегелевской критике натурфилософского формализма Шеллинга и его последователей см. примеч. 8. Обратим здесь внимание лишь на то, что сам Шеллинг в работе "Идеи относительно философии природы" возражал против чисто механического способа объяснения природы, против толкования механической физики как чисто резонерской системы. См.: *Schelling F.W.J.* Ideen zu einer Philosophie der Natur: Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. T. 1 // Werke. Bd. 2. S. 198. 209.

[12] Гегель дает здесь обзор развития философии нового времени, которое, по его мнению, в аспекте толкования субстанциональности представляется тремя основными философскими позициями: позицией *Спинозы* (1632–1677) с его толкованием бога, определением мышления Рейнгольдом и специфическим пониманием "интеллектуального созерцания" У Шеллинга. Прежде всего, Гегель обращается к спинозистскому учению о боге как субстанции, одновременно анализируя и принимая в расчет острую, вплоть до отрицания, критику этого учения современниками, и прежде всего Пьером Бейлем и Христианом Вольфом. *Пьер Бейль* (Bayle) (1647–1706) – французский философ, предшественник просветителей; выражая точку зрения скептицизма, отрицал возможность рационального обоснования религиозных догматов; утверждал независимость морали от религии. *Христиан Вольф* (Wollf) (1679–1754) – немецкий философ-рационалист; идеолог раннего Просвещения; принципы естественной морали он считал объективными нормами, вытекающими из самой структуры бытия и не зависящими от воли бога. Свое отношение к оценкам Бейлем и Вольфом учения Спинозы Гегель формирует на основе знакомства с их работами, специально посвященными данному вопросу. Так как он неоднократно ссылается на параграф "Спиноза" из работы Бейля "Dictionaire historique et critique" (3. Aufl. Rotterdam. 1720. Bd. 3. S. 2631ff.); в поле его внимания оказывается и вольфовская "Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, spinosismi aliorumque de deo errorum fundamenta subvertuntur" (Frankfurt; Leipzig, 1737), завершающие параграфы которой посвящены спору автора со Спинозой (S. 672–730, § 671–716). Кроме того, Гегель не оставляет без внимания критическое отношение к спинозистскому философскому учению биографа Спинозы *Иоганна Колеруса* (Colerus), который подобно Бейлю и Вольфу обвинял Спинозу в атеизме. Одновременно Гегель использует и позднюю критику Спинозы, а именно критику Якоби его учения о боге, о чем может свидетельствовать указание самим Гегелем в списке прочитанной им при написании "Феноменологии" литературы работы Якоби "Об учении Спинозы" ("Über die Lehre des Spinoza"). См.: *Jacobi F.G.* Werke. Bd. 4, Abt. 1. Якоби отождествляет спинозизм и атеизм (S. 216), и эта позиция по существу перенимается Гегелем.

Употребляемая Гегелем формулировка "мышление как мышление" ("Denken als Denken") была свойственна Рейнгольду, который настаивал на определении сущности мышления как самого мышления. *Карл Леонард Рейнгольд* (Reinhold) – профессор философии в Йене и Киле, был одним из первых толкователей системы Канта. Гегелю был известен изданный под редакцией Рейнгольда труд "О беглом обзоре состояния философии в начале XIX века"

("Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts"), в IV разделе которого, написанным самим Рейнгольдом и названным им "Что такое мышление, [понятое] как мышление?" ("Was ist Denken, als das Denken?"), автор следующим образом разъясняет свое понимание мышления: "Сущность мышления как мышления. В арифметике и посредством ее мышление как мышление можно описать в духе бесконечной повторяемости чего-то одного и того же самого, [а именно] как что-то одно и то же самое в одном и том же самом и через одно и то же самое, или как чистое тождество – вот именно в этой бесконечной повторяемости, или чистом тождестве, и состоит сущность или внутренний характер мышления как мышления" (Hamburg, 1801. H. 1. S. 106).

При оперировании понятием интеллектуального созерцания, Гегель обращается к точке зрения Шеллинга, который в своей философии тождества определял интеллектуальное созерцание как единство бытия и мышления. См.: *Schelling F.W.J.* Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (Дальнейшие изложения, почерпнутые из системы философии) // Werke. Bd. 4. S. 361ff. bes S. 368 f.

К с. 16

[13] Гегель, очевидно, обращается здесь к спинозистскому понятию Amor dei intellectualis; одновременно он намекает и на формулировку Шиллера. В "Этике" Спиноза пишет: "Познавательная любовь к богу (Amor Dei Intellectualis), возникающая из третьего рода познания, вечна" (Теорема 33). "Бог любит самого себя бесконечной познавательной любовью" (Теорема 35). "Познавательная любовь души к богу есть самая любовь бога, которой бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т.е. познавательная любовь души к богу составляет часть бесконечной любви, которой бог любит самого себя" (Теорема 36). "... Любовь бога к людям и познавательная любовь души к богу – одно и то же" (Теорема 36. Колларий). "Из сказанного мы легко можем понять, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно – в постоянной и вечной любви к богу, иными словами – в любви бога к людям. Эта любовь или блаженство называется в священных книгах славой... она всегда справедливо может быть названа душевным удовлетворением, в действительности не отличающимся от любви к славе, т.е. гордости. Поскольку она относится к богу, она есть удовольствие (если еще можно пользоваться этим словом), сопровождаемое идеей о нем самом..." (Теорема 36. Схолия). См.: *Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 610 и далее. Во многом созвучна такому пониманию и позиция Шиллера, который в известной Гегелю работе "Ueber Anmuth und Wuerde. An Carl von Dalberg in Erfurth" пишет: «То, подражанием чему являются грация и красота, и то, что удовлетворенно обретает себе в нравственности, есть само абсолютно великое, сам законодатель, [это] Бог, в нас, который в чувственном мире играет со своими собственными изображениями. Итак, душа разрешается в любви, ибо [постоянно] пребывает [в состоянии] почитания [любви к Богу]...» Schillers Werke. Nationalausgabe / Unter Mitwirkung v. H. Koopmann; Hrsg. B. von Wiese. Weimar, 1962. Bd. 20: Philosophische Schriften. T. 1. S. 303.

[14] Гегель опирается здесь на учения Шеллинга и Фихте. Он имеет в виду, прежде всего, сформулированный Шеллингом тезис о том, что форма и сущность в Абсолюте едины. «Так как имеется форма, – пишет в работе "Дальнейшие изложения, почерпнутые из системы философии" ("Fernere Darstellungen aus den System der Philosophie") Шеллинг, – благодаря которой особенное является особенным, а конечное конечным, то, в силу того, что особенное и всеобщее в Абсолюте абсо-

лютно едины (Fines), едина также и форма с сущностью, т.е. обе абсолютны – и уже в этом абсолютном единстве, или равной абсолютности сущности и формы, лежит доказательство нашего упомянутого выше положения, [а именно] раскрытие возможности: как сам Абсолют, так и знание Абсолюта могут быть единством возможности, стало быть, единством непосредственного познания Абсолюта». *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 367f. Гегель, кроме того, намекает на концепцию Фихте об абсолютном философском основоположении, а также на выработанное Фихте и Шеллингом понятие интеллектуального, или абсолютного, созерцания. Об абсолютном основоположении Фихте см.: *Fichte J.G.* Werke: 6 Bde. Leipzig, 1908–1912. Bd. 1. S. 91. См. также примеч. 19. Свое понимание абсолютного созерцания Фихте и Шеллинг наиболее полно излагают в работах: Фихте – "Ясное, как солнце, сообщение для широкой публики о действительной сущности новейшей философии" ("Sonnenklarer Bericht an das grossere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie". Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen (1801) и Шеллинг – "Дальнейшие изложения, почерпнутые из системы философии" ("Fernere Darstellunge..." 1802). См.: *Fichte J.G.* Werke. Bd. 2, особенно S. 375; *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 376 ff.

К с. 17

[15] Критиками внешней целесообразности были для Гегеля прежде всего Ф. Бэкон и Кант, но он мог иметь также в виду и Спинозу, которого он в подобной связи упоминает в своих Лекциях по истории философии. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 9. С. 260–262. Собственные позиции Бэкона, Спинозы и Канта особенно ярко представлены в: *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук. Кн. 3, гл. IV // Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 208 и далее; *Спиноза Б.* Этика. Гл. 1. Прибавление // Избр. произведения. Т. 1. С. 395; *Кант И.* Критика способности суждения. § 63 // Соч. М., 1966. Т. 5. С. 391–394. С недоверием использовалось понятие цели и в шеллинговской философии тождества. См.: *Schelling F.W.J.* Fernere Darstellungen...; *Schelling F.W.J.* Vorlesungen über die Methode des academischen Studium // Werke. Bd. 4. S. 360; Bd. 5. S. 339.

[16] Гегель ссылается здесь на учение *Аристотеля* (384–322 до н.э.) о том, что природа есть целевая причина, или направленная на осуществление цели деятельность, а также на его понятие неподвижного движущего. О целевой деятельности природы или, в терминологии Аристотеля, о природе как цели и причине "ради чего", см.: *Аристотель.* Физика. Кн. 2 (В), гл. 2. 194а; гл. 8. 198b // Сочинения: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 85–86, 96–97; *Он же.* Вторая Аналитика. Кн. 2 // Там же. М., 1978. Т. 2. С. 328–330. Об аристотелевском понятии неподвижного движущего см.: *Он же.* Метафизика. Кн. 12 (Л), гл. 7 1072b // Там же. М., 1976. Т. 1. С. 309–310.

[17] "Бог есть моральный миропорядок" – имеется в виду формула Фихте, представленная им в работе "Об основе нашей веры в божественное правление миром", опубликованной в "Философском журнале общества" (*Fichte J.G.* Über den Grund unsers Glaubens an eine gottliche Welt–Regierung // Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten / Hrgs. v. J.G. Fichte, F.L. Niethammer. Jena; Leipzig, 1798. Bd. 8. H. 1): "Только что возникшая вера также является целостной и совершенной. Всякий живой и действующий моральный порядок есть сам бог; мы не нуждаемся ни в каком другом боге и не можем постичь никакого иного. Нет никакого разумного основания выходить за пределы этого морального миропорядка и из-за вывода о сотворении [мира] предполагать в качестве [его] основы еще [одну] особую сущность как его причину..." *Fichte J.G.* Werke. Bd. 5. S. 186.

"*Бог есть любовь*" – здесь Гегель вновь имеет в виду Фихте. Данное суждение тот высказывает в работе "Наставление относительно жизни души, или же Учение о религии" ("Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre", 1806). Фихте пишет: "...в боге содержится и любовь, ибо она есть то, посредством чего бог содержит самого себя в сущем: любовь – это сам бог, в ней он есть и вечно остается таким, каков он сам в себе" (Ibid. S. 543). При этом сам Фихте ссылается на евангелиста Иоанна, в особенности на его Первое послание: "И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем" (Иоан. 44, 16). "*Бог есть вечное*" – это положение сформулировали и активно отстаивали Геррес и Вагнер. См.: *Görres J.* Glauben und Wissen. S. 115; *Wagner J.J.* System der Idealphilosophie. S. 28. См. также примеч. 60.

[18] Имеются в виду учения о бытии и едином философов элейской школы: Ксенофана, Зенона, Мелисса и особенно Парменида. *Ксенофан Колофонский* (570–480 до н.э.) – древнегреческий философ, поэт и рапсод, основатель элейской школы. *Парменид из Элеи* (ок. 540/535–480 до н.э.) – древнегреческий философ, глава школы элеатов. Согласно его учению, существует лишь одно-единственное мыслимое материально, очевидное, неизменное сущее; не-сущее не имеет характеристики существования, оно не существует. *Зенон Элейский* (ок. 490 – ок. 430 до н.э.) – древнегреческий философ, развивавший учение Парменида о Едином. *Мелисс Самосский* (ок. 444 до н.э.) – древнегреческий философ, представитель элейской школы. В полемике с учением Эмпедокла он защищал идеи Парменида, утверждая, подобно ему, что бытие вечно, неизменно, неподвижно, не содержит пустоты и не подвержено смешению. Одновременно, в отличие от Парменида, он утверждал, что оно бесконечно протяженно. Содержание поэмы Парменида, где философ излагает свое учение о едином бытии, было известно Гегелю, очевидно, благодаря Комментарию Симплициуса к "Физике" Аристотеля, а также из современных ему историко-философских исследований. Их он указывает и на них ссылается в своих Лекциях по истории философии (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 9. С. 104). Длинные извлечения из текстов Парменида можно обнаружить, например, в шеститомном труде *Дитриха Тидермана* (Tiedermann) (1748–1803 "Дух спекулятивной философии", вышедшем в Марбурге в 1791–1797 гг. См.: *Tiedermann D.* Geist der spekulativen Philosophie. Marburg, 1791. Bd. 1. S. 163–193. Гегель должен был, кроме того, иметь в виду рецепцию учения Парменида у Платона и неоплатоников. Гегелю были известны, и он неоднократно ссылался на диалоги Платона "Парменид" и "Софист", а также некоторые тексты Плотина. См. особенно: *Платон.* Софист. 237a–b, 241d–243a, 244e–245a; а также книгу, использующуюся Гегелем в работе над "Феноменологией духа": Plotini Platonicorum facile coryphaei operum philosophicorum omnium libri XIV. In sex Enneades distributi. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primum Craece editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione. Basel. 1580. Enneade 6, Buch 9, Kap. 2, 6. См. также примеч. 61.

К с. 18

[19] Здесь Гегель обращается к идее основоположения в философии и концепции относительно первого философского принципа, сформулированными Рейнгольдом и Фихте. Оба они утверждали, что в философии существует "первый, совершенно безусловный принцип" (*Fichte J.G.* Werke. Bd. 1. S. 91), образующий ее "фундамент" (Über das Bedürfnis, die Mogilichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie – О потребности, возможности и свойствах имеющего всеобщую действительность первого основоположения в философии. См.: *Reinhold K.L.* Beytrage zur Berichtigung bisheriger

Missverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. Jena, 1790. S. 94, 109).

[20] Толкование Бога в качестве духа традиционно для христианской религии. Наиболее яркая и однозначная формулировка содержится в Святом благовествовании от Иоанна: "Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине" (*Иоан.* 4, 24).

К с. 22

[21] Распространенным в то время анализом готовых представлений или способности представлений активно занимались как философы, так и психологи. В своем повествовании Гегель, очевидно, опирается на выводы Рейнгольда, полученные им в работе "Опыты новой теории человеческой способности представления", особенно в ее 2-й части, повествующей о способности представления вообще (*Reinhold K.L.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag; Jena, 1789. Zweytes Buch: Theorie des Vorstellungsvermögens uberhaupt. S. 195–318), а также имеет в виду двухтомное сочинение немецкого психолога *Иоганна Николаса Тетенса* (Tetens) (1736–1807) "Философские опыты о человеческой природе и ее развитии" (*Tetens J.N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig, 1777. Bd. 1. Erster Versuch: Über die Natur der Vorstellungen. S. 1–165).

К с. 23

[22] См. с. 15.

[23] См. с. 22.

К с. 25

[24] Гегель размышляет здесь, прежде всего, об учениях древнегреческих философов, основателей античного атомизма, *Левкиппа* (ок. 460 до н.э.) и *Демокрита* (ок. 460 – ок. 370 до н.э.), которые определяли пустоту как не-сущее, делающее возможным движение. См.: *Аристотель.* Метафизика. Кн. 1 (А). Гл. 2, 985b. С. 75; *Он же.* Физика. Кн. 4 (Л). Гл. 7, 214a. С. 136–137. То, что пустота есть причина движения, утверждал также и еще один выдающийся древнегреческий философ-атомист *Эпикур* (341–270 до н.э.). Это было известно Гегелю из повествования об Эпикуре Диогена Лаэртского. См. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. Кн. X, фрагмент 40 (по общепринятой пагинации). С. 408.

[25] См. с. 19.

[26] Здесь Гегель намекает на Лессинга: *Lessing G.E.* Nathan der Weise: Ein Dramatisches Gedicht, in fünf Aufzugen. S.l., 1779. S. 140: "Я обретаю успокоение в деньгах; а он желает истины. – Истина! Она стремится к такому [проявлению], – к той явственности, тому блеску, – будто она [истина] есть монета!"

К с. 26

[27] Намек на философию тождества Шеллинга. *Schelling F.W.J.* Fernere Darstellungen... // Werke. Bd. 4. S. 362 ff, 370 f.

[28] *Гай Юлий Цезарь* (102/100–44 до н.э.) римский государственный деятель и полководец, ставший фактически единовластным правителем после успешных кампаний в Галлии и Северной Африке.

[29] Теорема древнегреческого философа и математика Пифагора: "В прямоугольном треугольнике квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов".

К с. 27

[30] *Эвклид* (III в. до н.э.) – древнегреческий ученый, создатель геометрической системы (Эвклидовой геометрии), на которой основывается вся классиче-

ская физика; результаты его оптических исследований дают основание считать Эвклида основоположником геометрической оптики.

[31] См. с. 28.

К с. 29

[32] Гегель имеет в виду прежде всего доказательство положения о равновесии рычага, представленное немецким математиком и физиком *Абрахамом Готхельфом Кестнером* (Kästner) (1719–1800) в его сочинении "Первоначальные основания прикладной математики" (*Kästner A.G.* Anfangsgrunde der angewandten Mathematik. Der mathematischen Anfangsgrunde zweyter Theil. – 2. verbesserte Aufl. Gottingen, 1765. S. 8ff). Кроме того, он подразумевает здесь предложенное швейцарским математиком и физиком *Жоржем Луи Лесажем* (Le Sage) (1724–1803) доказательство галилеевского закона свободного падения, открытого итальянским физиком в 1604 г. См.: *Le Sage G.-L.* Essai de Chymie méchanique. Couronne en 1758 par l'Académie de Rouen quant à la 2-de partie de cette question: 'Determiner les affinites qui se trouvent entre les prinsipaux mixtes, ainsi que l'a commence Mr. Geoffroy; and trouver un système physico-méchanique de ces affinites' [1758]. Это доказательство послужило основой для создания в 1784 г. занимавшимся проблемами механической физики Лесажем механической теории тяготения. – О значении физики Лесажа см.: *Шеллинг Ф.В.* Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Соч. Т. 1. С. 185.

К с. 30

[33] См. с. 27.

К с. 31

[34] См. с. 11–12

[35] Здесь Гегель обращается прежде всего к Герресу, Эшенмайеру и Якоби. Якоби в подобной связи упоминается в Лекциях по истории философии: у тех философов нового времени, которые остаются лишь субъективными идеалистами, "на заднем фоне имеется еще некоторое в себе, некоторое потустороннее, о котором можно знать не посредством мысли, не посредством понятия. Это другое знание есть, как например у Якоби, непосредственное знание, вера, созерцание, страстное стремление к этому потустороннему". *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 9. С. 100; см. также С. 82. О своем понимании предчувствия Якоби пишет в письме к Фихте: "С разумом человеку дана не способность к науке [постигать] истинное; а лишь чувство и сознание его незнания оного: [человеку] даруется предчувствие истинного". *Jacobi F.G.* Werke. Bd. 3. S. 32. Эшенмайер трактует понятия предчувствие и вдохновение несколько отлично от Якоби. В известной работе "Философия в ее переходе к нефилософии" он пишет: "Тот, кто уже переживал состояние, выражающееся во вдохновении, восхищении и благоговении, кто ощущал в себе всеохватывающее состояние блаженства, которое захватывает каждого по мере его приближения к истине, – будь он философ или несведующий человек, – тот охотно признает, что познание в его высшей фазе превращается в благоговение и веру, – что вызывает к жизни высшие потенции совершенного и порождает глубочайшее возмущение тотальности нашего мышления и бытия". И далее: "Предчувствия возвышаются над идеями и возможностью познания и находятся по ту сторону Абсолюта. Их источником служит сама душа, они не есть обман воображения..." *Eschenmayer K.* Die Philosophie in ihren Übergang zur Nichtphilosophie. S. 37f, 81. Об этом см. также: *Eschenmayer K.*

Der Eremit und der Fremdling. Геррес также превозносит предчувствие и вдохновение, и одновременно выступает в защиту пророческой риторики: "Лишь разум [на этапе] чистой интеллигенции непосредственно обозревает высшие миры; свет, льющийся вниз из потустороннего [мира], проникает к земному духу, к рассудку, лишь пробиваясь сквозь пелену идеи; в акте предчувствия он [земной дух, рассудок], хотя и сквозь оболочку, видит сокровенное божественное, видит, как оно в моменте высшего вдохновения пробивает облака света разума и в идеях разума говорит земным языком, делая себя слышным для смертных". И далее: "Сфера мистики есть поэтому сфера [божьей] милости, как область искусства и науки – сфера гениев. Подобно тому, как [способность быть] гением является высшим дарованием всеобщего рассудка, которое сам рассудок не может ни постигнуть, ни приобрести, подобно тому, как в гении высшая деятельность распоряжается носителем вдохновения по собственной воле и побуждает его пророчески выражать и творить вещи, основа которых ему самому неведома... так в сфере божьей милости высшее освещение божественного и его любовь является тем же с ниспосланным с небес даром, которым наделяется только избранный...". *Görres J.* Glauben und Wissen. S. 108, 111.

[36] Гегель ссылается здесь на спекулятивное толкование кантовского понятия "Triplizität" ("тройственность") у Фихте и Шеллинга, а также на формальное применение этой схемы учениками и последователями Шеллинга. В кантовской таблице категорий "каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три". При этом Кант обращает внимание на особое положение третьей категории, которая "возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса". *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. М., 1964. Т. 3. С. 178, а также с. 179. Согласно Фихте, первые три принципа наукоучения относятся друг к другу как тезис, антитезис и синтез. Эта классификация лежит также в основе предпринятой Фихте дедукции качественных категорий Канта. В результате чего получается, что третья категория – синтез – представляет обе первые. См.: *Fichte J.G.* Grundlage // Werke. Bd. 1. S. 112–115, 122. Подвергая критике синтетический метод Фихте, Шеллинг предлагает свое толкование тройственности. Он пишет: "Существует, хотя и истинный, но при анализе предстающий разорванным образ того абсолютного метода, который в последнее время был назван синтетическим. Ибо то, что этот метод представляет как длящуюся последовательность, где тезис, антитезис и синтез существуют вне друг друга, [это] в истинном методе и во всякой заслуживающей внимания философской конструкции едино и существует друг в друге. Тезис, или категориальное, есть единство, или гипотетическое, есть множественность, то же, что представлено как синтез, не есть само по себе третье, [оно] есть первое, абсолютное единство, в аспекте которого единство и множественность в самом их противостоянии оказываются только [его] различными формами". *Schelling F.W.J.* Der Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie Andrer Theil. S. 14. Ср. также: *Шеллинг Ф.В.* Бруно, или О божественном и природном начале вещей: Беседа // Соч. Т. 1. С. 507, 510 и далее. Приверженцы натурфилософии Шеллинга неоднократно применяли схему тройственности формалистически. Так, последователь Шеллинга в медицине, немецкий врач и философ Филипп Хоффман в своей работе "Идеи о развитии болезни" писал: "Развитие болезни должно, следовательно, пройти через эти три момента и болезнь... может и должна подняться до этой тройственности воззрения (возбудитель, жизнь, ощущение)". *Hoffmann Ph.* Ideen zur Konstruktion der Krankheit // Zeitschrift für spekulative Physik / Hrsg. v. K.F.A. Schelling. Bd. 2, H. 1. S. 107. Столь же формалистически использует шеллинговскую схему тройственности и Вагнер. Размышляя о природе ве-

щей, он пишет: "Изображенные выше магнетический, электрический и гальванический процессы суть всеобщие и изначальные функции природы, соответственно же модели синтеза противоположностей, которая называется тройственностью, и ее пространственному выражению [эти процессы представляют собой] три измерения". *Wagner J.J.* Von der Natur der Dinge: Jn 3 Bächern. Leipzig. 1803. S. 154; см. также S. 548, 603.

[37] См. с. 14 и далее.

[38] Эти, постоянно выходящие на первый план в шеллинговской натурфилософии пары понятий, употребляются также и другими философами, а именно Эшенмайером, Герресом, Штеффенсом и Вагнером. Об использовании этих понятий у Шеллинга см. его работу "Изложение моей системы философии" (*Schelling F.W.J.* Darstellung meines Systems der Philosophie // Werke. Bd. 4. S. 136f, 160f, 172). Непосредственно о понятийной паре "сжатие" и "расширение" Шеллинг ведет речь в "Первом наброске системы натурфилософии". См.: *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 3. S. 168. Что же касается других, приведенных здесь Гегелем понятий, то он заимствует их у Трокслера. *Игнац Пауль Трокслер* (Troxler) (1780–1866) – швейцарско-немецкий врач и философ, последователь Шеллинга в медицине и антропологии, профессор философии в Берне и Базеле. См.: *Troxler I.P.F.* Grundriβ der Theorie der Medicin. Wien, 1805. S. 35, 38, 49, 52.

[39] В своей полемике против некритического употребления понятий "сила" и "слабость" Гегель обращается против теории возбуждения Дж. Брауна и ее приверженцев (против так называемой теории браунианизма). *Джон Браун* (Brown) (1735–1788) – шотландский врач и теоретик медицины, исходивший из концепции здоровья как равновесия возбуждений; на основе этой концепции он разработал теорию отношения раздражения к возбудимости и, исходя из количественных измерений степени возбужденности, предложил разделение болезней на стенические и астенические. См. также примеч. 41 и 101. О паре понятий "расширение" и "сжатие" см. примеч. 38.

К с. 32

[40] Здесь Гегель подразумевает Шеллинга, который вел речь о принципе философской конструкции, а также формалистические теории его учеников и последователей. В одной из своих Йенских лекций Гегель, как повествует его биограф Розенкранц, различает между собственной заслугой Шеллинга в философии и формализмом его учеников. См.: *Rosenkranz K.* Hegels Leben. S. 181–185. Содержание шеллинговского понятия конструкции изложено в § IV его работы "Дальнейшее изображение системы философии", который так и называется "О философской конструкции, или О способе [каким можно] представить в абсолюте все вещи" (См.: *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 393, 397f, особенно S. 408). Формалистическое применение формулы конструкции демонстрирует последователь Шеллинга в области медицины Ф. Хоффман. В работе "Идеи о конструкции болезни" он пишет: "Электричество и химический процесс суть функции организма природы, или категории динамической конструкции..." *Hoffmann Ph.* Ideen zur Konstruktion der Krankheit. S. 97, см. также S. 69–108. Подобный формализм характерен и для концепций других последователей Шеллинга: медика *Конрада Иохима Килиана* и философа *Адальберта Бартоломеуса Кайслера*. См.: *Kilian K.J.* Entwurf eines Systems der Gesammtne Medizin. Zum Behuf seiner Vorlesungen und zum Gebrauch für praktizirende Ärzte... Jena, 1802. S. 312; *Kayssler A.B.* Beyträge zur kritischen Geschichte der neuern Philosophie. Halle, 1804. Bd. 1. S. VIII, XVI, 236ff.

[41] Гегель имеет в виду в то время много и всесторонне дискутируемую тео-

рию Брауна (так называемый браунианизм), в которой было предложено такое разделение болезней. См.: *Brunonis J.* Elementa medicinae. Edinburgh, 1780. S. VIII, XIX, 16ff, 33ff; см. также: Johann Browns Grundsätze der Arzeneylehre aus dem Lateinischen übersetzt von M.A. Weikard. Frankfurt a. M., 1795. S. XI. Применяемое в литературе понятие косвенной астении соответствует браунинскому понятию "debilitas indirecta" ("нерегулярная слабость"). См. также примеч. 39.

[42] Подразумевается натурфилософский формализм Штеффенса и Шеллинга. Штеффенс различает разные ряды в природе. Вегетация совпадает с рядом кремня и углеродом, свойство быть живым, одушевленным оказывается в ряду извести и азота. См.: *Steffens H.* Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde. Freyberg, 1801. T. 1. S. 190. Шеллинг подхватывает эти мысли и в работе "Изложение моей системы философии" ("Darstellung meines Systems der Philosophie") пишет: "В аспекте целого растения репрезентирует полюс углерода, а животное – полюс азота; животное есть, таким образом, южный, а растение северный [полюса]". *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 207. При упоминании положения "рассудок есть электричество" Гегель имел, очевидно, в виду мысль Шеллинга, высказанную им в "Системе трансцендентального идеализма": "Следовательно, можно сказать: то, что в интеллигенции есть ощущение, в природе есть электричество". *Шеллинг Ф.В.* Соч. Т. 1. С. 330.

[43] Гегель намекает на установления из евангелистских "Послания к Филиппийцам" и "Откровения Иоанна Богослова": "И всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу бога Отца". Филип. 2, 11; "И никто не мог, ни на небе, ни на земле, ни под землею, раскрыть сию книгу, ни посмотреть в нее... И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею и на море, и все, что в них, слышал я, говорило: Сидящему на престоле и Агницу благословение и честь, и слава и держава во веки веков". Отк. 5, 3; 5, 13.

[44] Намек на название сочинения Фихте: "Ясное, как солнце, сообщение для широкой публики о собственной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию, предпринятая Иоханном Готтлибом Фихте" (Берлин, 1801).

[45] См. с. 14–15

К с. 34

[46] См. с. 15

[47] Гегель, должно быть, здесь в особенности имеет в виду Фихте. Ср. подобные размышления Гегеля в других местах (см., например, с. 126).

[48] См. с. 14–15.

К с. 35

[49] Имеется в виду учение Анаксагора о γουζ, и его интерпретация у Платона и Аристотеля. См.: *Платон.* Федон. 97b–98b; *Аристотель.* Метафизика. 984b 15–20. С. 73. См. также гегелевские рассуждения об этом в его "Лекциях по истории философии" (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 10. С. 280, 288–289, 290 и далее).

[50] Здесь подразумевается платоновское понятие идеи (ιδεα, ειδοζ) и аристотелевское учение об Эйдосе. Для Платона характерно понимание идеи как определенной всеобщности, или вида, что явно выражается в его диалогах, особенно "Парменид" (132a), "Софист" (253d), "Политик" (263b) и "Тимей" (48e). Интерес представляет также изображение Гегелем платоновского учения об идеях в "Лекциях по истории философии" (Там же. С. 147–148, 150 и далее). Об аристотелевском толковании эйдоса в качестве определенной всеобщности и вида см.: *Аристотель.* Метафизика. 1032b 1–2. 1057b. С. 198, 267.

[51] Здесь, очевидно, имеются в виду философские идеи Эшенмайера, Герреса, Шлегеля и Вагнера. Ср. также примеч. 58, 60.

[52] См. с. 27.

К с. 36

[53] Гегель обращается здесь к спорам между политическими клубами в период французской революции. В ходе этого спора в 1793 г. французский публицист, правый якобинец по своим политическим взглядам *Камиль Демулен* (Desmoulins) (1760–1794) назвал хабертистов ультрареволюционерами. См.: Le Vieux Cordelier, journal redige har Camille Desmoulins, depute a la Convention, et doyen des Jacobins. N V. Quintidi nivose, lre. decade, l'an II de la republique une et indivisible // Collection des memoires relatifs a la Revolution Francaise. Par MM. Berville et Barriere. P., 1825. Bd. 11. P. 97, 100, 107.

К с. 37

[54] См. с. 29.

[55] См. с. 34–35.

К с. 40

[56] Двумя выдающимися приверженцами различения доказательства и диалектики были, по-видимому, для Гегеля Аристотель и Кант. Аристотель понимает диалектику как топику, которая исходит из только вероятных положений и этим отличается от строгой демонстрации. См.: *Аристотель*. Топика. 100а // Соч. Т. 2. С. 349. Кант в "Критике чистого разума" определяет диалектику как логику видимости. См.: *Кант И.* Соч. Т. 3. Ч. 217, а также с. 336–592.

[57] См. с. 69–40.

К с. 41

[58] Гегелевские общие намеки становятся более определенными благодаря привлечению его Йенских записей (Jenaer Notizenbuch) и "Лекции по истории философии". В своих записях в Notizenbuch он называет Герреса и Вагнера представителями философского периода гениальности: " Подобно тому, как существовал поэтический период гениальности, так современность, очевидно, станет философским периодом гениальности... Таковы Геррес, Вагнер и др.". *Hegel G.W.F.* Jenaer Notizenbuch. N 10 // Werke. Bd. О гениальности в философии повествует и сам Геррес: "Таким образом, не только лишь в поэтическом гении выражается связь сознательной и бессознательной деятельности, философское также есть дарование высшей силы..." *Görres J.* Glauben und Wissen. S. 103; см. также S. 100, 111. Подобные высказывания можно найти и у Вагнера. См.: *Wagner J.J.* System der Idealphilosophie. S. LV, 187, 248ff.

Говоря о незнании, выдающем себя "то за свободу и терпимость мышления, а то и за гениальность", Гегель имеет в виду изложение истории новой философии Кайслером. См.: *Kayssler A.B.* Beiträge zur kritischen Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1. Кайслер приводит примеры, которые обучают и воспитывают обязательную для всех занимающихся философией способность философской толерантности (Ibid. S. 214). В качестве истинного развития наук он рассматривает "возделывание наук" гениями (Ibid. S. 79).

При характеристике этапа гениальности в поэзии Гегель использует понятие "свирепствование", чем он намекает на период бури и натиска. Для сравнения философского периода гениальности и времени бури и натиска см. также: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IX.

В последних строках комментируемого абзаца Гегель, очевидно, намекает на трансцендентальную поэзию Фридриха Шлегеля, что можно заключить на основе одного из фрагментов гегелевских "Лекций по истории философии", где Гегель характеризует поэзию Шлегеля, практически буквально повторяя данный пассаж из "Феноменологии духа": "...и эта поэзия колеблется между всеобщностью понятия и определенностью и безучастностью образа, ни рыба, ни мясо, ни поэзия, ни философия". Там же. С. 121. Сам Шлегель требовал единства поэзии и философии: "То, что заставляло философию и поэзию так долго оставаться разделенными, свершилось и полностью завершилось. Таким образом, сейчас наступило время их обе объединить". *Schlegel Fr.* Ideen // Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wihelm Schlegel und Friedrich Schlegel. B., 1800. Bd. 3, Stuck 1. S. 23; ср. новое: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe / Hrsg. v. E. Behler etc. München etc., 1967. Bd. 2, Abt. 1. S. 267.

К с. 42

[59] Гегель намекает на переданные Проклом слова Эвклида о том, что невозможен никакой царский путь к геометрии. См.: Procli diadochi lycii philosophi platonici ac mathematici probatissimi in primum Euclidis elementorum librum commentatiorum ad universam mathematicam disciplinam principium eruditionis tradentium libri 1111. A Francisko Barocio Patritio Veneto. Padua, 1560. P. 39.

[60] Гегель обращается здесь к Герресу и Вагнеру, критикуя которых в своих Йенских записях (Jenaer Notizenbuch), он использует сходные формулировки: "Подобно тому, как существовал поэтический период гениальности, современность, очевидно, станет философским периодом гениальности. Они думают изобразить эмпирея, смешав углерод, кислород, азот и водород, и выписав то, что другими было изложено в полярно противоположном [значении], опьяненные тщеславием, они запускают в воздух ракеты. Таковы Геррес, Вагнер и другие. Грубая эмпирия с формализмом веществ и полюсов, обрамленная безумными аналогиями и словно молнией озаренными мыслями". *Hegel G.W.F.* Jenaer Notizenbuch. N 10 // Gesammelte Werke. Bd. 5. При характеристике возвышенного чувства как "вечного, священного и бесконечного" Гегель явно намекает на Вагнера и Герреса, которые утверждали, что только "вечное священно" (*Wagner J.J.* System der Idealphilosophie. S. 28), и что сутью божественного является "всесвященство" (*Görres J.* Glauben und Wissen. S. 112, см. также S. 23, 47, 108, 115). Кроме того, Гегель очевидно имеет в виду и речь Энешмайера "О святости и святом": "То, что не может быть непосредственно познанно ни в представлении, ни в идеи, то, что необусловленно действиями человека, есть святое. Если тебе кажется неясным то, что я говорю, то имей в виду, что для того, чтобы вызвать в себе одинаковые с моими воззрение и чувство, я располагаю лишь пустыми словами и что я, чтобы обнаружить высшее [существо], ничего не могу позаимствовать из низшего и подчиненного, а наоборот, должен освободить его ото всего этого". *Eschenmayer K.* Der Eremit und der Fremdling. S. 25.

К с. 43

[61] Гегель рассуждает здесь о рецепции философии Платона и Аристотеля в неоплатонизме, а также о критической оценке неоплатоников в историко-философских трудах своего времени. Указывая на то, что "иной раз самое лучшее в философии Платона видят в его мифах", Гегель, очевидно, обращается к интерпретации Платона Ф. Шлегелем. Шлегель почитает Платона лишь как поэта. Платон, по мнению Шлегеля, объединяет воедино все виды греческой поэзии, больше же всего ему свойственна дифирамбическая поэзия, которая пред-

ставляет собой некую смесь мифической и панегерической прозы. См.: *Schegel Fr.* Gespräch üder die Poesie // Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Bd. 3, Stuck 1. S. 87, 109; Fragmente // Ibid. S. 42. Vgl. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 2. S. 191, 304, 325. Сам же Шлегель ратует за единство философии и поэзии (см. также примеч. 58). Характеристика эпохи неоплатонизма как времени или периода восторженности свойственна *Дитриху Тидерманну* (1748–1803) – немецкому философу, автору шеститомного исследования "Дух спекулятивной философии". См.: *Tiedermann D.* Geist der spekulativen Philosophie. Marburg, 1793. Bd. 3. S. 270ff (анализ философии Плотина), 521ff (характеристика Прокла). Тидерманн высоко оценивает заслугу Плотина перед человеческим разумом, но одновременно он критикует присущую системе философа мечтательность (S. 277). К критике неоплатонизма Тидерманном Гегель обращается уже в своих ранних работах. См.: *Hegel G.B.F.* Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 207. В "Лекциях по истории философии" он указывает названную выше работу Тидерманна в числе "источников истории философии", относя ее к весьма немногочисленным наиболее замечательным произведениям по истории философии. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IX. С. 103, 104. Что касается оценки аристотелевской философии, то Гегель, по-видимому, прежде всего, опирался на те комментарии к произведениям Аристотеля, в которых неоплатоники демонстрировали свое почтение перед аристотелевской философией. На этом основании, по всей вероятности, и формируется своеобразное гегелевское понимание неоплатонизма, которое он отражает в "Лекциях по истории философии": "...в высшей степени спекулятивная форма александрийской философии, которую можно также назвать новопифагорейской или новоплатоновской, но которую с таким же правом можно также назвать новоаристотелевской философией; это та форма аристотелевской философии, которую александрийцы рассматривали и разрабатывали как учение, тождественное с платоновской философией". Там же. С. 235. В своих суждениях о платоновском "Парменид" Гегель, очевидно, опирается на высокую оценку диалога Проклом. При этом он не мог быть знаком с комментариями Прокла к "Парменид", ибо они в то время еще не были доступны. Однако некоторые рассуждения Прокла относительно платоновского "Парменида" имеются в "Procli successoris platonici in Platonis theologiam libri sex. Per Aemilium Portum" (Hamburg, 1618. Liber II, Caput X. S. 108f), – в работе, которую Гегель, очевидно, имел в своем распоряжении. Ср.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. т. X. С. 174; Там же. Т. IX. С. 221–222. Вычленяемое Гегелем из понятийного многообразия античной философии понятие "экстаз" (εχδιαδισ) есть центральное понятие философии Плотина (см.: Plotini Platonicorum facile coryphaei operum philosophicorum omnium libri LIV. In sex Enneades distributi. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primum Graece editi, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione. Basel, 1580. 770d). Об этом свидетельствует также Тидерманн, подвергающий данное понятие критике в названной выше работе (См.: *Tiedermann D.* Geist der spekulativen Philosophie. Bd. 3. S. 279f). Об этом же повествует и *Иоганн-Готлиб Буле* (1763–1821) – автор многотомного исследования "История новой философии" (в восьми книгах) (Göttingen, 1796–1804), высоко оцененного и активно используемого Гегелем в своих работах. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IX. С. 104. Здесь Гегель вольно переформулировал название работы Буле, хотя очевидно, что имеется в виду именно его "История новой философии". О понятии "экстаз" у Плотина см.: *Buhle J.G.* Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen, 1800. Bd. 1. S. 685f. В своих работах Буле и Тидерманн указывают также на значение понятия "экстаз" для новой философии.

[62] Имеются в виду кантовская, фихтевская и шеллинговская попытки обосновать научную философию. Развивая критическую философию, Кант стремится вывести метафизику "на верный путь науки". *Кант И.* Критика чистого разума. С. 91, см. также с. 86–92. Согласно Фихте, философия должна освободиться от того, чтобы "ее называли знанчеством, любительством, дилетантизмом", и стать наукой. *Fichte J.G.* Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie / 2. verbesserte und vermehrte Ausgabe. Jena; Leipzig, 1798. S. 13; См. также: *Fichte J.G.* Werke. Bd. 1. S. 44. Шеллинг возводит философию в ранг универсальной науки. См.: *Schelling F.W.J.* Der Ferneren Darstellungen... S. 33; *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 411.

[63] См. Лук. 9, 60: "Но Иисус сказал ему: предоставь мертвым погребать своих мертвецов; а ты иди, благовествуй Царствие Божие". См. также Матф. 8, 22: "Но Иисус сказал ему: иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов".

[64] См. деян. 5, 9: "Но Петр сказал ей: что это согласились вы искусить Духа Господня? вот, входят в двери погребавшие мужа твоего; и тебя вынесут". В оригинале данное выражение не представлено в качестве цитаты, оно есть просто вольное переложение Гегелем Библейских истин.

К с. 45

[65] Предполагается кантовская теория познания, которую Гегель подобным образом характеризует и в своих "Лекциях по истории философии" (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IX. С. 123, 244 и далее). См. также: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 82, 86. Весьма вероятно также, что Гегель, кроме того, имел здесь в виду Дж. Локка и его толкование способности познания. Ср.: *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении. Кн. 1. Введение 4 // Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 92.

К с. 57

[66] Гегель намекает здесь на требование кантианца В.Т. Круга (Krug), предъявляемое им к идеалистической философии. *Вильгельм Трауготт Круг* (1770–1842) – немецкий философ, кантианец, с 1809 г. – профессор в Лейпциге. О нем см. рецензию Гегеля "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt am den Werken des Herrn Krug's" (Kritische Journal der Philosophie. Tübingen, 1802. Bd. 1. Stück 1. S. 99–105), а также *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. XI. С. 484–485. Круг утверждал, что идеалистическая философия должна не только дедуцировать представление о вещи, но и найти соответствующий представлению определенный исторический образ. В своих "Письмах о новейшем идеализме" он заметил: «На это с полным правом мог бы возразить противник: "Еще ни один идеалист не попытался описать или воссоздать тип и способ возникновения определенного представления о некотором внешнем предмете (например, о пере, которым я пишу), что, однако, является необходимым требованием теории, от которой не только зависит вся реальность знания, но в не меньшей степени необходимо ожидать [и описания] адекватного способа выведения [соответствующих предметов знания]..."» *Krug W.* Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre. Leipzig, 1801. S. 74; см. также – S. 31ff, 38.

К с. 59

[67] Гегель, очевидно, имеет здесь в виду Якоби, который, опираясь на Юма, настаивал на вере в существование внешних, чувствительных предметов. Вероятно также, что Гегель одновременно намекает и на скептицизм Г. Шульце. *Готлоб Эрнст Шульце* (1761–1835) – философ-скептик, жил и работал в Гет-

тингене. Сам Гегель, называя Шульце представителем нового скептицизма, так характеризовал суть его философских идей: "Шульце и другие кладут в основание свой философии ту мысль, что мы должны считать истинным всякое чувственное бытие, которое нам дается чувственным сознанием; во всем же другом мы должны сомневаться". *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. X. С. 409. В работе "Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм" (*Jacoby F.H.* David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau, 1787) Якоби писал: "О том, что я есть и что нечто существует вне меня, я узнаю одновременно, в один и тот же момент; в этот момент моя душа испытывает потребность в предмете не более, чем она испытывает потребность в самой себе. Ни одно представление, ни один результат не [является] посредником в этом двойственном обнаружении". *Jacobi F.H.* Werke. Bd. 2. S. 175, см. также S. 140–143, 152. Этому во многом созвучна мысль Шульце, высказанная им в работе "Критика теоретической философии" (Kritik der theoretischen Philosophie. Hamburg, 1801. Bd. 1. S. 62): "Одним словом: при созерцании предметов созерцающий субъект принимает за истинное не просто и не столько свойственные ему собственные состояния или определения, которые лишь и делают возможным существование для него предметов; а он [субъект] познает эти предметы и их существование непосредственно, просто, как нечто, что есть и существует для себя независимо от влияния силы представления, именно таким совершенным способом, будто сам познающий субъект есть и существует для себя". В "Критическом журнале по философии" Гегель вступает в обстоятельный спор с рецепцией Юма у Якоби и шульцевской критикой теоретической философии. См.: *Hegel G.W.F.* Cesammelte Werke. Bd. 4. S. 197ff, 347ff.

К с. 73

[68] Гегель употребляет здесь слово "Aufgehobensein", которое имеет совершенно определенное значение для его философской системы. "Aufgehobensein" – это не просто "снятость", как переводит этот термин Шпет, а "бытие в качестве снятого", т.е. то же бытие, но взятое уже не в его изначальном модусе данности, а в модусе снятия. У Гегеля вообще имеется целый ряд понятий, гомогенных с "das Sein" ("бытие"). Несколькими строками ниже в тексте "Феноменологии духа" Гегель использует понятие "Verschwundensein", которое Шпетом переводится как "исчезаемость". "Verschwundensein" точнее было бы переводить как "бытие в модусе исчезновения", что соответствует гегелевскому пониманию действительности. Для Гегеля действительность, являющаяся реальностью логического, духа, есть вечный, протяженный во времени и пространстве единый процесс самореализации, самоосуществления духовного. При этом "das Sein" ("бытие") выступает в качестве основы или некоей константы этого единого неразрывного процесса, что, однако, не означает ее качественную неизменность. Константность "das Sein" означает у Гегеля онтологическую укорененность логического и духовного, их имманентность миру. Этим Гегель акцентирует также вечность, единство и единственность логического и духовного. "Aufgehobensein", "Verschwundensein", "Reflektiertsein", "Aufβersein" и др. – это понятия, гомогенные с "das Sein"; в структуре гегелевской системы они выражают не что иное, как этапы движения и развития "Sein" (читай: духа), которое осуществляется по законам диалектики.

Что же касается содержания данного фрагмента "Феноменологии духа", то Гегель обращается здесь к теории Дальтона об отношении различных типов газа друг к другу. *Джон Дальтон* (1766–1844) – английский химик, один из основоположников атомистики в химии; им были сформулированы основные законы стехиометрии – учения о пропорциональном соединении химических ве-

ществ. Уже в своей Йенской натурфилософии Гегель ссылается на Дальтона, точно указывая источник. См.: *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 8. S. 65. Как в ней, так и в настоящем фрагменте "Феноменологии" имеется в виду статья Дальтона "Дальнейшее изложение новой теории о свойстве смешанных типов газа", где автор пишет: "При конфликте магнита с другими телами в кажущемся контакте с ними действуют привычные законы движения; именно так происходит, когда соприкасаются две гетерогенные частицы обоих типов газа. Они проявляют друг против друга силу репульсивности; однако она существенно отлична от отталкивания между гомогенными частицами, поскольку обнаруживается только в соприкосновении, и ее действие не выходит за границы этого состояния... Изложенное выше показывает, что я всякий газ представляю как такое вещество, в котором на одну часть твердой массы приходятся тысячи и более частей пустого промежуточного пространства, или – если мне позволительно назвать их по иному – пор; [при этом] в этих промежуточных пространствах [я] допускаю существование множества других типов газа, которые своим присутствием никак не разрушают [структуру] этого первого газа..." *Dalton J.* Weitere Erörterung einer neuen Theorie über die Beschaffenheit gemischter Gasarten // Annalen der Physik / Hrsg. v. L.W. Gilbert. Halle, 1803, Bd. 13. S. 441. 442.

К с. 75

[69] Здесь точнее было бы перевести: "Но на деле она сама есть это бытие в модусе рефлектированности (reflektiet-seyn) в себя или это бытие в модусе снятия (aufgehobensein) овнешнения (Äußerung – выхода во вне)...". О переводе понятия "Aufgehobensein" и "Reflektietsein" см. примеч. 68. Что же касается термина "Äußerung", то очевидно, что Гегель ведет речь не просто о "внешнем проявлении" силы, как это переводит Шпет, а о выходе силы (читай: силы духа) во вне, об овнешнении духа в мире. Ср. также пассажи на с. 74 "Феноменологии духа".

К с. 79

[70] Намек на расхожее в то время двустишье из стихотворения швейцарского анатома и физиолога *Альберта фон Галлера* (Haller) (1708–1777) "Фальшивость человеческих добродетелей" (1730): "Никакой творящий дух не проникает внутрь природы; большое счастье, когда ей еще ведома внешняя оболочка". *Haller A.* Versuch Schweizerischeer Gedichte. 6. Aufl. Göttingen, 1751. S. 100. См. также: *Кант И.* Критика чистого разума С. 330.

[71] Имеется в виду точка зрения Канта об ограниченности теоретического познания разумом. См.: Так же. С. 83–84.

[72] Здесь, по всей видимости, Гегель критически откликается на речь Эшенмайера о святых. См.: *Eschenmayer K.* Der Eremit und der Fremdling. S. 25.

К с. 80

[73] Здесь Гегель ведет речь о квантовском различии между феноменом и ноуменом. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 299–313.

К с. 81

[74] Намек на обобщение законов гравитации И. Ньютоном. *Исаак Ньютон* (1643–1727) – английский ученый, физик и математик; сформулировал основные законы классической механики.

К с. 82

[75] Принадлежит Шеллингу. В статье "Всеобщая дедукция динамических процессов или категорий физики" (1800) ("Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Categorien der Physik"), опубликованной в издаваемом им самим "Журнале по спекулятивной физике" (Bd. 1, H. 2), он писал: "А так как предполагается, что этот взаимный перенос силы притяжения одного к другому [имеет место] во всей материи, что благодаря этой возникает всеобщее притяжение всей материи между собой, притяжение, которое должно быть свойственно каждому единичному [предмету] в его отношении к любому другому при равном отдалении [их друг от друга] и должно совершаться пропорционально степени их пространственного наполнения, т.е. пропорционально их массе" *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 38.

К с. 83

[76] Гегель обращается к различным теориям электричества, распространенным в его время. Он анализирует и сравнивает теорию электричества французского физика *Шарля Дюфе* (1698–1739), проводившего интенсивные научные исследования в области электричества, оптики, механики, жидкостей, теплоты и магнетизма и теорию электричества Б. Франклина (Franklin). *Бенджамин Франклин* (1706–1790) – американский просветитель, политический и общественный деятель; ученый-физик, основной областью исследования которого стала теория электричества. В отличие от Дюфе, утверждавшего двойную сущность электричества (на основе установления того факта, что однородные электричества отталкиваются, а разнородные притягиваются), Франклин кладет в основу теории электричества электрический флюид. Согласно разработанной им в 1750 г. так называемой унитарной теории, электричество представляет собой тонкую жидкость, пронизывающую все тела. В каждом незаряженном нейтральном теле всегда содержится определенное количество "электрической жидкости". Если в теле появляется ее излишек, то тело заряжается положительно, если же ощущается ее недостаток, то тело приобретает отрицательный заряд. Такова, по Франклину, природа положительного и отрицательного электричества (заряда). Протестуя против "двойной сущности положительного и отрицательного электричества", Гегель выступает как сторонник теории Франклина. Результаты своих исследований и свои идеи Франклина изложил в письмах (1747–1754 гг.) к члену Лондонского королевского общества. П. Коллинсону, который их и опубликовал. Письма стали широко известны и снискали большой успех в Европе. Этот успех обусловил и перевод писем на немецкий язык. Именно этим немецким переводом писем Франклина располагал и пользовался при написании "Феноменологии" Гегель, – о чем свидетельствуют его предварительные записки-наброски текста. См.: Des Herrn Benjamin Franklins Esq. Briefe von der Elektricität / Aus dem Engländischen übersetzt, nebst Anmerkungen von J.C. Wilcke. Leipzig, 1758. В предисловии (Vorrede) к немецкому изданию описана история теории электричества, а также предложен некий сжатый компендиум идей Франклина, что, очевидно, и послужило для Гегеля основным информативным материалом по данному вопросу.

[77] Имеется в виду, вероятно, формулировка *Георга Кристофа Лихтенберга* (1742–1799), немецкого писателя и физика, профессора физики и астрономии в Геттингене, который прославился своими лекциями по экспериментальной физике: "Без сомнения установлено, что имеется двоякое электричество или две различные модификации одной материи, которые взаимно ограничивают друг друга по правилам [отношения] положительной и отрицательной величин.

Это положение, как я полагаю, принадлежит к числу тех немногочисленных положений, которые в этом учении возвышаются до математической достоверности, и оно занимает среди них первое место». Von einer neuen Art die Natur und Bewegung der elektrischen Materie zu erforschen. Zweyte Abhandlung / Georg Christoph Lichtenberg's vermischte Schriften nach dessen Tode gesammelt und hrsg. v. Ludwig Christian Lichtenberg, Freidrich Kries. Göttingen, 1806. Bd. 9. S. 93.

К с. 89

[78] Этот вопрос был поднят в сочинениях Шеллинга. Ответ Шеллинга вызвал критику Эшенмайера и Вагнера, а также младогегельянца, юного друга К. Маркса – Фридриха Кёппена. Здесь Гегель, очевидно, прежде всего обращается к дискуссии между Шеллингом и Эшенмайером. О критике шеллинговской позиции Кёппеном и Вагнером, которые разделяли точку зрения Эшенмайера, см.: *Köppen Fr.* Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi. Hamburg, 1803. S. 26, 68; *Wagner J.J.* System der Idealphilosophe. XXXIIff. В работе Эшенмайера "Философия в ее переходе к не-философии" (*Eschenmayer K.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie) критически анализируется сочинение Шеллинга "Бруно" (см.: Ibid. S. 65–78). Эшенмайер резюмирует свою критику следующим образом: "Теперь мы вновь возвращаемся к упомянутой выше проблеме. Претензия состояла в том, чтобы изобразить отчетливое, существующее вне всякой дифференциации и индифференциации тождество и все противоположности такого типа, как мышление и бытие, конечное и бесконечное представить как относительные модификации одного и того же. Однако мы видели, что спекуляции (спекулятивной философии. – *М.Б.*) оказалось не под силу, как она обещала, избежать безусловность различия; она была вынуждена постоянно ходить по кругу, поскольку всегда, при всех поворотах [мысли] то, что было определенным в различии, проявлялось как саморазличенное, а это несовместимо с целостностью абсолютного торжества". Ibid. S. 75f. Одна лишь вера, согласно Эшенмайеру, дает возможность постичь тождество, свободное от всякого различия см.: Ibid. S. 77f. Против такой позиции яростно выступал Шеллинг в своей работе "Философия и религия". См.: *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 6. S. 28–50, особенно S. 32f.

К с. 93

[79] В русскоязычной философской литературе закрепился весьма определенный перевод выражения "Ich bin Ich", а именно как "Я есть Я". Слово "есмь", употребляемое Шпетом, было в большей степени свойственно старославянскому и древнерусскому языкам. Употребляя здесь и в последующих фрагментах текста "Феноменологии" эту и подобные формулировки ("Я есть Я", "Я = Я"), Гегель, как правило, намекает на первое основоположение фихтевского наукоучения. См.: *Fichte I.G.* Grundlage. 8 (§ 1. Erster Grundsatz) // Werke. Bd. 1. S. 94.

К с. 103

[80] Ср. Пс. 111, 10: "Нечестивый увидит это, и будет досадовать, заскрежещет зубами своими, и истает. Желание нечестивых погибнет".

К с. 107

[81] Гегель обращается к учению стоиков, согласно которому критерием истины служит постигающее представление, "то есть представление, возникающее от существующего". *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. XII, разд. 54. С. 285. Это учение было подвергнуто

нападкам со стороны академиков – учителей и учеников философского гимнасия, основанного *Платоном* (388 г. до н.э.) для распространения его учения. (Подробнее об этом, а также об изменении позиций Академии на протяжении почти тысячелетней истории см.: Словарь античности. М., 1989. С. 18). Об учении стоиков о критерии истины см.: *Секст Эмпирик.* Кн. VII. Против ученых. 227–260 // Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 107–113. Об этике стоиков см.: *Секст Эмпирик.* Кн. XI. Против этиков. 170 и далее, 181 // Там же. Т. 2. С. 34–35, 36–37; *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях... С. 295–296 (Кн. XII, 88).

К с. 122

[82] Имеется в виду идеализм Фихте, который приписывает Я "абсолютную тотальность реальности" *Fichte I.G.* Werke. Bd. 1. S. 129, см. также S. 94, 99, 134.

К с. 123

[83] Перекличка с аристотелевским учением о категориях. Когда Гегель говорит о категории как "существенности сущего", он намекает на понятие oysia (субстанция, существенность). См.: *Аристотель.* Категории. 2а // Соч. Т. 2. С. 55–56; см. также: *Он же.* Метафизика. Кн. 7 (Z). 1. 1028a 10–1028b 7. С. 187–188.

[84] Гегель размышляет здесь о философских системах Канта и Фихте. Ср. последующие примечания, особенно примеч. 87.

К с. 124

[85] Имеется в виду используемый Кантом при построении таблицы категорий общий принцип деления категорий, состоящий в способности суждения. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 175.

К с. 125

[86] Речь идет о фихтевском учении о толчке.

К с. 126

[87] Гегель обращается к кантовскому учению о синтетическом единстве апперцепций (см. особенно: *Кант И.* Соч. Т.3. С. 191–199), к разработанной им теории чувственности (Там же. С. 123–124, 127–153) и к его понятию вещи-в-себе (Там же. С. 89, 299–313). Гегель полагает, что именно эти идеи Канта и послужили основанием для выработки Фихте учения о построенном толчке, изложенного им в работах "Основоположения" и "Основоположения естественного права согласно принципам наукоучения" (см.: *Fichte I.G.* Werke. Bd. 1. S. 227f; Bd. 3. S. 33). Об истолковании Фихте кантовского понятия вещи-в-себе, которое явно имеется в виду Гегелем в комментируемом фрагменте, см.: Ibid. S. 488f.

К с. 129

[88] Гегель опирается на классификации типов животных, представленные Аристотелем и Линнеем (см.: *Aristoteles.* Historia animalium. B. 1 // Opera. 499b 6–500b 13; *Linnaeus C.* Systema nature, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species. Leyden, 1735. Observationes in regnum animale). *Карл Линней* (1707–1778) – известный шведский естествоиспытатель, крупнейший систематик XVIII в., предложивший в названной выше книге систему искусственной классификации растений и животных. В основу классификации растений он положил характерные особенности тычинок и пестиков, разбив весь растительный мир на 24 класса. В основании классификации животных у Линнея было положено наличие или отсутствие крови, что позволило подразделить животный мир на млекопитающих, птиц, земноводных, рыб, насекомых и червей.

Гегелевские познания о классификациях типов животных Аристотелем и Линнеем, очевидно, опосредованы Блуменбахом (Blumenbach), на которого Гегель открыто ссылается уже в своей Йенской натурфилософии (см.: *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 6. S. 200). *Иоганн Фридрих Блуменбах* (1752–1840) – немецкий медик и антрополог, профессор медицины в Геттингене. В своей работе "Über den Bildungstrieb" ("Стремление к формированию", 1781) поставил вопрос о формообразующей силе, составляющей специфику органической материи. Высокая оценка этой работы содержится в квантовской "Критике способности суждения" (§ 85). Гегель пользовался изданным Блуменбахом справочником по истории природы (см.: *Blumenbach D.J.F.* Handbuch der Naturgeschichte. 4. Aufl. Göttingen, 1791). Кроме прочего, Блуменбах повествует в своей книге об Аристотеле и Линнее: "Есть различные искусственные системы, посредством которых известные мужи пытаются упорядочить млекопитающих. Например, классификция Аристотеля основана на различении ногтей и когтей. Ее восприняли и дальше разработали Рэй и другие. Но при этом родственные и в целом подобные роды муравьедов, ленивцев и др. должны разъединяться и приписываться к совершенно различным группам лишь в силу того, что одни имеют меньше, а другие больше ногтей. Линней избрал в качестве классификационного основания зубы; это путь, который в не меньшей степени толкает либо на неестественные разделения, либо на объединения по особым основаниям". Ibid. S. 48. См. также: *Raius L.* Synopsis methodica animalium quadrupedum et serpentini generis. Vulgarium notas characteristicas, rariorum descriptiones integras exhibens: cum Historiis & Observationibus Anatomicis perquam curiosis. Praemituntur nonnulla De Animalium in genere, Sensu, Generatione, Divisione, & c. L., 1693. S. 121ff.

[89] Имеется в виду сексуальная система растений Линнея, в которой растения различаются по полам. См.: **Carolus a Linne. Systema vegetabilium secundum** classes ordines genera species com characteribus et differentiits. Editio decima quarta. Göttingen, 1784. S. 21ff. Линней различает между Monoecia и Dioecia. Monoecia – это раздельное мужское и женское цветение на одном и том же стволе растения. Dioecia обозначает растения только с мужским или женским цветением. Для разъяснения такой классификации см.: *Blumenbach D.J.Fr.* Handbuch der Naturgeschichte. S. 497.

К с. 132

[90] Намек на преодоление старых теорий электричества Б. Франклином (см. примеч. 76). Франклина не устраивает предпринятое Ш. Дюфе различие между электричеством стекла и электричеством смолы. Это открытие, осуществленное в 1733 г., принесло Ш. Дюфе всемирную известность; суть его состояла в том, что было заявлено о существовании двух родов электричества: первое – положительное – возникает на стекле, горном хрустале, драгоценных камнях, волосах, шерсти и т.п.; второе – отрицательное – на янтаре, шелке, бумаге и др.; одновременно было установлено, что однородные электричества отталкиваются, а разнородные притягиваются. В отличие от Дюфе Франклин осуществляет совершенно общее различение: между положительным и отрицательным электричеством. При этом каждое тело или вещь всегда содержат определенное количество "электрической жидкости", мера которого и определяет положительный или отрицательный заряд самого тела. См.: Des Herrn Benjamin Franklins Esq. Briefe von der Elektricität. Aus dem Engländischen übersetzt, nebst Anmerkungen von J.C. Wilcke. Leipzig. 1758. Vorrede, Anmerkungen § 41.

[91] Гегель опирается на определение понятий кислоты и основания у Винтерля (Winterl), данных им в работе "Описание четырех составных частей неор-

ганической природы". При этом Гегель пользовался немецким переводом данного труда, написанного на латинском языке. См.: Jacob Joseph Winterl's Darstellung der vier Bestandtheile der anorganischen Natur. Eine Umarbeitung des ersten Theiles seiner Prolusionen und Accessionen von dem Verfasser // Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Johann Schuster. Jena, 1804. *Яков Иозеф Винтерль* (1732–1809) – австрийский врач, ботаник и химик, с 1771 по 1802 г. – профессор медицины, химии и ботаники в Будапеште. Принцип кислоты и основания, одушевляющий тело, трактуется им как имматериальный (Ibid. S. 46. Anm. 16). При этом между материальным субстратом и его одушевлением нет никакого непосредственного притяжения (Ibid. S. 241). У Винтерля Гегель заимствует и понятие "синсоматия" от греч. δυγ (вместе), δωμα (тело). Винтерль описывает его следующим образом: "К пятой категории принадлежат те кислоты, которые образуют связь с кислотами, и те основания, которые связываются с основаниями. Эта категория [кислот и оснований] имеет форму именно того физического качества, которое мы называем притяжением; но ее существенное отличие от него состоит в том, что она зависима от опосредованной причины, которая должна быть рассмотрена на ее месте; и отличается от нейтральных связей двумя моментами: во-первых, [эти кислоты и основания] изменяя вкус и силу, а также окраску пигментов, взаимно практически не нейтрализуются, и во-вторых, они не требуют никакого иного отношения, нежели того, которое оказывается возможным в силу определенной температуры, поступления воды или атмосферы и других случайных обстоятельств, и потому они постоянно видоизменяются в соответствии с размерами этого внешнего влияния. Этот совершенно отличный и противоположный тому, который объединяет кислоты и основания в обоих отношениях, способ растворения я позволю себе в последующем отличать путем обозначения собственным именем с и н с о м а т и я". Ibid. S. 33f. О понятии "синсоматия" у Винтерля в гегелевской интерпретации, а также о сути процесса синсоматии см.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1975. Т. 2. № 327.

К с. 133

[92] Знание о способах употребления понятия "материя", очень широко применяемого в современной Гегелю химии и физике, он почерпнул у Грена. *Фридрих Альберт Карл Грен* (1760–1798) – профессор химии и медицины в Галле, основатель журнала "Annalen der Physik". Книга Грена "Набросок учения о природе" (*Gren Fr.A.C.* Grundriss der Naturlehre. 4. Ausgabe. Halle, 1801), где он специально рассматривает вопрос о содержании термина "материя" в современном ему естествознании и классифицирует физические и химические типы материи (тепловая материя – § 530; световая материя – § 639; электрическая материя – § 1229; магнетическая материя – § 1420; материя грозы – § 1534 и др.), имелась в библиотеке Гегеля и была хорошо ему знакома.

К с. 134

[93] Обращение к натурфилософии Тревирануса. *Готфрид Рейнхольд Тревиранус* (1776–1837) – немецкий естествоиспытатель, занимался проблемами анатомии, физиологии животных, автор шеститомной "Биологии, или Философии живой природы" (1802–1821), где отстаивал идеи эволюции органического мира. В этой работе он писал: "Все млекопитающие, которые живут в воде или в холодных регионах, обладают шерстью, которая плотнее и длиннее, чем у тех, которые обитают на земле или в теплом климате. Птицы, живущие в жарких странах, имеют лишь умеренное оперение. Все практически лишенные опере-

ния птицы, такие, например, как страус... живут в жарком климате. В противоположность этому всем водоплавающим птицам, всем птицам полярных стран, а также всем тем, которые поднимаются на большие высоты в холодные слои воздуха, дано богатое оперенье". *Treviranus G.R.* Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Arzte. Göttingen, 1803. Bd. 2. S. 168. Одновременно Тревиранус допускает исключения из правил и существование законов, которые он связывает с "локальными обстоятельствами" (Ibid. S. 200), ситуативными влияниями (см.: Ibid. S. 40, 141, 417), а также с "большим влиянием" (Ibid. S. 171).

[94] Подразумевается понятие внешней, или относительной, целесообразности, которое было разработано Кантом в результате критики им учения о внешних телеологических представлениях или суждениях. В "Критике способности суждения" (§ 63) он в связи с этим пишет: "...относительная целесообразность хотя предположительно и указывает на цели природы, однако не дает право ни на какое абсолютное телеологическое суждение". *Кант И.* Соч. М., 1955. Т. 5. С. 393; см. также с. 391–394.

К с. 135

[95] Гегель опирается здесь на кантовское понимание органического как цели природы, которое может иметь лишь значение регулятивного принципа для рефлектирующей способности суждения см.: Там же. № 65.

К с. 138

[96] Используется терминология Шеллинга, которую он в своей натурфилософии применяет для характеристики первоначальных свойств животной материи. См.: *Шеллинг Ф.В.* О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма // Соч. Т. 1. С. 174. Там же представлено и шеллинговское понимание чувственности, раздражимости и воспроизведения как свойств животной природы см. с. 175, 177, 178 и далее.

К с. 140

[97] См.: *Шеллинг Ф.В.* Первый набросок системы натурфилософии (Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosohpie), где философ констатирует: "Всем развитием нашей науки было доказано, что в синтетическом понятии раздражимости (Erregbarkeit) оба фактора чувствительности и раздражительности мыслятся вместе". *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 3. S. 320; см. также S. 217.

К с. 141

[98] Имеется в виду сформулированный и доказанный Кильмайером в произнесенной им в 1793 г. речи "О взаимоотношении между органическими силами" закон об отношении раздражимости и чувств. *Карл Фридрих Кильмайер* (1765–1844) – немецкий анатом и физиолог, профессор химии, ботаники и медицины в Тюбингене; учитель Ж. Кювье. Сформулированный им закон гласит: "раздражимость, оцениваемая по постоянству ее обнаружений – таких как скорость, частота или разнообразие самих этих обнаружений – увеличивается, в то время как многообразие чувств уменьшается. Таким образом, недостаток длительности раздражимости при различных организациях можно было бы устранить благодаря частоте, разнообразию и быстроте ее проявлений и [в конечном итоге] благодаря многообразнейшей чувствительности". *Kielmeyer K.F.* Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnisse. Eine Rede den 11ten Februar 1793 am Geburtstage des regierenden Herzogs Carl von Wirtemberg, im grossen

akademischen Hörsale gehalten. S. 23. В натурфилософии Шеллинг выражает согласие с законом, сформулированным Кильмайером, высоко оценивая заслуги последнего в истории естествознания. См.: *Шеллинг Ф.В.* О мировой душе // Соч. Т. 1. С. 178; см. также: *Shelling F.W.J.* Werke. Bd. 3. S. 196ff, 203 ("Первый набросок системы натурфилософии". Но позже он отвергает этот закон как чисто формальную конструкцию (см. примеч. 101).

К с. 143

[99] Поводом для гегелевской критики послужили, очевидно, идеи Шеллинга, который проводил различие между разными системами организма. Шеллинг утверждал, что в системах, абсолютно отрицающих раздражимость (нервная система, система головного мозга), чувствительность должна выступать в качестве отрицания раздражимости, как раздражимость со знаком "–". Совсем в иной форме предстает раздражимость в системах, которые сами суть раздражимые системы (сердце и артерии). Сила воспроизводства обнаруживается в третьей системе организма. К ней принадлежат все органы питания, внутренней секреции и усвоения. См.: Ibid. S. 198f, 204. Еще в большей степени, нежели к Шеллингу, критика Гегеля относится к последователю Шеллинга в области медицины *Конраду Килиану* (Kilian), который в своей лекции "Об изучении медицины и органического учения о природе вообще" подчеркивал подчиненное значение анатомии, базирующейся лишь на эмпирически сравнимых данных. Он настаивал на том, чтобы анатомия постигла различные виды символического, распознала во внешнем внутренний тип. См.: *Kilian C.J.* Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin. S. 54ff; см. также шеллинговские "Лекции о методе академического обучения" (*Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 5. S. 342f).

К с. 146

[100] Намек на терминологию Килиана, который в своей работе "Набросок системы всеобщей медицины" использует понятия "неформальная аффекция" и "потенцирование". См.: *Kilian C.J.* Ob cit. S. 155 (innormale Affekzionen), S. 257 (Potenzierung). Термин "потенцирование" встречается и в натурфилософии Шеллинга (см., например: *Schelling F.W.J.* Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik // Zeitschrift für spekulative Physik / Hrsg. v. F.W.J. Schelling. Jena; Leipzig, 1800. Bd. 1, H 2. S. 13, 68, *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 31, 64]).

[101] Обращение к брауновской теории раздражимости и ее восприятию и интерпретации Шеллингом и приверженцами его философии. Важно иметь в виду, что понятия "сила", "крепость", "слабость" принадлежат к основополагающим понятиям теории Брауна (см.: Johann Browns Grundsätze der Arzeneylehre aus dem Lateinischen übersetzt von M.A. Weikard. Frankfurt a. M., 1795. S. 6ff.; см. также примеч. 39 и 41). Согласно Шеллингу, Браун представил понятие раздражимости, "не сумев, однако, вывести само это понятие". *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 3. S. 153. Шеллинг пытается сконструировать понятие, исследуя отношение трех органических сил – чувствительности, раздражимости и воспроизводства – друг к другу (см.: Ibid. S. 168, 171–188). На позднем этапе развития своей философии Шеллинг отвергал теорию повышения и понижения чувствительности и раздражимости, считая ее простой формальной конструкцией. Наиболее ярко данную позицию он отстаивал в статье "Предварительное обозначение позиции медицины согласно основоположениям натурфилософии" в "Ежегоднике по медицине, представляемой как наука" (*Schelling F.W.J.* Varläufige Bezeichnung des Standpunktes des Medicin nach Grundsärten der Naturphilosophie // Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft / Verfasst von einer Gesellschaft von Gelehrten und hrsg. v. A.F. Marcus, F.W. Schelling. Tübingen, 1805.

Bd. 1, H. 1, особенно S. 189). Здесь мысли Шеллинга очень схожи с мыслями Гегеля в Предисловии к "Феноменологии"; так Шеллинг говорит об абсолютной "пустоте понятий стения и астения в отношении жизненных проявлений" (*Schelling F.W.J.* Vorläufige Bezeichnung... S. 176). Весьма вероятно, что Гегель был знаком с этой статьей Шеллинга, а стало быть и с его изменившейся позицией. Во всяком случае Шеллинг приглашал Гегеля к сотрудничеству в "Ежегоднике по медицине" (см.: Briefe von und an Hegel / Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg, 1952. Bd. 1. S. 81, 130). Можно предположить, что Гегель свою критику, высказанную в комментируемом фрагменте, направляет не столько против самого Шеллинга, сколько против шеллингианцев Хоффмана и Килиана, которые стремились осуществить шеллинговский замысел конструирования понятия раздражимости. Об их позиции по данному вопросу см.: *Hoffmann Ph.* Ideen zur Konstrukzion der Krankheit. S. 71ff, 79ff; *Kilian C.J.* Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin. S. 38–43.

К с. 149

[102] Обращение к определению Штеффенсом отношения между сцеплением атомов металлов и их специфической плотностью. Уже в своей Йенской натурфилософии Гегель критиковал теорию Штеффенса (см.: *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 6. S. 122f). Штеффенс различает между двумя рядами металлов: теми, которые характеризуются большим и меньшим сцеплением. В каждом из этих рядов с увеличением сцепления атомов связано уменьшение специфической плотности металлов. См.: *Steffens H.* Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde. S. 129; см. также примеч. 8. Шеллинг солидаризировался с таким пониманием и отстаивал его в работе "Изложение моей системы философии" (§ 72) (*Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 4. S. 154f). Но уже в статье "Четыре благородных металла" в "Новом журнале по спекулятивной физике" (1802 г.) он обратил внимание на ограниченность представленного Штеффенсом закона (См.: Ibid. S. 514). В используемой в данном фрагменте терминологии Гегель стоит ближе к Шеллингу, чем к Штеффенсу. Особенно это явствует из гегелевского определения сцепления как "для-себя-бытия в инобытии" (für sich im Andersseyn), что перекликается с шеллинговским описанием сцепления как "восприятия самости или яйности в материи". Ibid. S. 452.

К с. 150

[103] Здесь Гегель вступает в спор с теорией Штеффенса, утверждающей то параллельность, то противоположность рядов металлов. Параллельность состоит в том, что в каждом из обоих рядов увеличение сцепления имеет своим следствием уменьшение специфической плотности металла (см. примеч. 102). С увеличением сцепления в каждом ряду возрастает и интенсивность окисления металлов. Но растущая интенсивность окисления оказывает в обоих рядах совершенно различное, порой противоположное влияние. Эта теория изложения Штеффенсом в работе "Вопросы внутренней истории природы земли". См.: *Steffens H.* Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde. S. 161ff.

[104] Ср.: «Весь ряд металлов в целом посредством своих внешних точек демонстрирует нам два противоположных полюса, один из которых всегда упрочивает себя (contrahirt – ... полюс со знаком "–"), другой же всегда делает себя более свободным (expandirt – полюс со знаком "+")». Ibid. S. 176.

К с. 151

[105] Намек на употребление немецких натурфилософом Штеффенсом слов "репрезентант" и "репрезентировать". Например, Штеффенс утверждал, что

азот репрезентирует положительный, а углерод отрицательный полюса всего ряда металлов. См.: Ibid. S. 195f; см. также примеч. 102, 103, 104.

К с. 154

[106] Здесь подразумевается натурфилософия Тревирануса (см. примеч. 93). В работе "Биология, или Философия живой природы для естествоиспытателей и врачей" он прямо говорит о необходимости наблюдений над стихиями, зонами и климатами. См.: *Treviranus G.R.* Ob cit. Bd. 2. S. 47, 81, 138.

К с. 161

[107] Речь идет о попытке Лафатера (Lavater) научно обосновать физиогномику. *Иоганн Каспар Лафатер* (1741–1801) – швейцарский писатель. Его роман "Понтий Пилат, или Маленькая Библия" (1782–1785) и драма «Абрахам и Исаак" (1776) носят религиозный характер. Широкую известность получил также его трактат по физиогномике "Физиогномические фрагменты..." (1775–1778), где он, стремясь обосновать физиогномику как науку, пишет: "Мне, конечно, очень хотелось бы такое искусство как шарлатанство [хиромантию] и пустые грезы в большей степени вынести за границы царства истинных наук, причем на том основании, исходя из которого я... делаю физиогномику наукой, а именно в силу того, что они покоятся на произвольных [вымышленных], а не на естественных связях причин и следствий". *Lavater J.C.* Von der Physiognomik. Leipzig, 1772. S. 21f; см. также: *Lavater J.C.* Physiognomische Fragmente. 1. Versuch. S. 17, 45f. 52ff (3, 7 и 8 фрагменты).

К с. 162

[108] Имеется в виду описанная Геродотом беседа Солона с последним царем Лидии Крезом. *Солон* (ок. 640–560 до н.э.) – афинский политический деятель и поэт из знатного, но обедневшего аристократического рода; его политические взгляды нашли отражение в стихах, которые он писал в форме элегий, ямбов и др.; в античное время он был причислен к числу Семи мудрецов. Согласно Геродоту, мудрый Солон предупредил Креза, что не стоит считать себя счастливейшим из людей, пока жизнь не подошла к концу. См.: Herodoti halicarnassei historia, siue, historiarum libri IX, qui inscribuntur Musae. Ex vetustis exemplaribus recogniti. Ctesiae quaedam. Excudebat Henricus Stephanus. S. 1., 1750. Clio, Libert I. S. 5f.

[109] Гегель высказывает здесь идеи, созвучные идеям Лафатера, который в своих "Фрагментах по физиогномике" вел речь о физиогномике руки, почерка и речи. См.: *Lavater J.C.* Physiognomische Fragmente. 3. Versuch. S. 103ff. (о физиогномике руки), 110ff (о физиогномике почерка, т.е. о том, что позже стало называться графологией, 121ff (о физиогномике речи).

К с. 163

[110] См.: *Lichtenberg G.K.* Über Physiognomik. 2. Aufl. Göttingen, 1778. S. 35. *Георг Кристоф Лихтенберг* (1765–1844) – немецкий писатель и физик, профессор физики и астрономии в Геттингене; прославился своими лекциями по экспериментальной физике. Цитируя данный фрагмент из работы Лихтенберга, Гегель допустил неточность, которая, однако, никак не исказила мысль автора. В тексте Лихтенберга речь идет о непостижимости человека на столетия (die Jahrhunderte), Гегель же ошибочно употребляет здесь слово "die Jahrtausende" (тысячелетия).

К с. 165

[111] Данному замечанию Гегеля созвучна мысль Лафатера, высказанная им в работе "Фрагменты по физиогномике": "Ни один человек не бывает настолько хорош, чтобы он при определенных условиях не смог стать вором. По крайней мере, [у человека] нет физической невозможности стать им. Человек организован так, что ему присуще настроение, которое может возбудить желание украсть. Таким образом, подобно тому, как должна иметь место возможность [человека] к воровству, возможное воровское [начало] должно присутствовать и в выражении его лица" *Lavater J.C.* Physiognomische Fragmente. 4. Versuch. S. 110.

[112] О физиогномике лба и носа см.: Ibid. S. 219ff, 257ff.

[113] Намек на различение Лафатером естественной и научной физиогномики. См.: *Lavater J.C.* Von der Physiognomik. Zweytes Stück, welches einen in allen Absichten sehr unvollkommen Entwurf zu einem Werke von dieser Art enthält. Leipzig, 1772. S. 19. Лафатер различает, соответственно, и физиогномистов, выделяя в особую группу тех, кто занимается философской физиогномикой: "Тот, кто лишь на основе первых впечатлений, которые человек производит на нас, формирует верные суждения о его характере, – естественный физиогномист; тот, кто на основе определенных черт упорядочивает и указывает на обнаружения, характерные данному человеку, есть научный физиогномист; философским физиогномистом называется тот, кто в состоянии определить основания тех или иных черт и проявлений, определить внутренние причины этих внешних обнаружений". *Lavater J.C.* Physiognomische Fragmente. 1. Versuch. S. 15.

[114] См.: *Lichtenberg G.K.* Über Physiognomik. 2. Aufl. S. 72. Фразы "говорит лавочник" и "говорит хозяйка", не заключенные в переводе Шпета в кавычки и потому вроде бы приписываемые Гегелю, на самом деле суть часть цитируемого Гегелем фрагмента из работы Лихтенберга.

[115] См.: Ibid. S. 6. – С. 172.

К с. 168

[116] См.: *Платон.* Тимей. 71 с-е. Намек же на "некоторых", на мнение которых ссылается Гегель, относится прежде всего к Эшенмайеру и Герресу, чьи речи о вечном и святом, а также произвол чьих пророческих речей Гегель критиковал уже в Предисловии к "Феноменологии духа" (см. примеч. 35 и 60). И Эшенмайер, и Геррес опирались на Платона, называя его божественным (*Eschenmayer K.* Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. S. 5, 17) и надеясь найти в его философии то философское учение, которое они развивали (*Görres J.* Glauben und Wissen. S. 96). Как отмечает Розенкранц, Гегель выступал против энтузиазма в философии еще в своих Йенских лекциях, одновременно он подвергал критике ссылку на Платона по данному вопросу. См.: *Rosenkranz K.* Ob. cit. S. 186.

[117] Намек на учение Галла (Gall) о возникновении головного мозга из мозга спинного. *Франц Иосиф Галль* (1758–1828) – австрийский врач, создатель френологии, рациональной идеей которой было учение о мозговых центрах как определяющих способности человека. Гегель неоднократно критикует необоснованные попытки Галля определить характер и способности человека по выпуклостям черепа (см.: с. 169–176 наст. изд.). Обосновывая свою концепцию возникновения головного мозга, Галль писал: "Нервы образуются, таким образом, прежде чем сформируется спинной мозг, а он, в свою очередь, – раньше головного мозга; поэтому нервы обнаруживают там, где еще отсутствует спинной мозг, вот почему и у новорожденных детей, лишенных головного мозга, уже обнаруживают спинной мозг". [*Blöde K.A.*] D.F.J. Galls Lehre über die Verrichtungen

des Gehirns, nach dessen zu Dresden gehaltenen Vorlesungen in einer fasslichen Ordnung mit gewissenhafter Treue dargestellt von einem unbefangenen Zuhörer. Dresden, 1805. S. 4.

К с. 169

[118] Очевидно, Гегель имеет в виду употребление понятия "орган" у Галля, который утверждал, что душа "видит посредством органа зрения, обладает обонянием благодаря органу обоняния, запоминает благодаря органу памяти и постигает доброе благодаря органу добродушия". *Gall D.F.J.* Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus. S. 321; см. также *Gall D.F.J.* Vertheidigungsschrift. S. 29.

К с. 170

[119] Здесь Гегель, по существу, излагает френологическое учение Галля. Подробнее об этом см.: *Gall D.F.J.* Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus. S. 318–323, где автор так формулирует основные тезисы своего учения: "III. IV. Не только способности в целом существенно отличны и независимы от наклонностей, но также и среди этих самих способностей и наклонностей имеются существенные различия и независимость друг от друга; следовательно, она должны иметь свое место в различных и независимых частях головного мозга (Ibid. S. 318). V. На основе разного рода подразделения различных органов и их различного развития образуются различные формы мозга... VI. В результате подбора и развития определенных органов возникает определенная форма либо всего головного мозга, либо его отдельных частей и областей... VII. С начала и до конца формирования костей головы форма внутренней черепной поверхности определяется внешней формой головного мозга, и, следовательно, на основе ее может быть сделано заключение о соответствующих способностях и наклонностях, если внешняя поверхность не совпадает с внутренней, или же нет известных отклонений [в строении черепа]". Ibid. S. 322f.

К с. 171

[120] См.: *Шекспир В.* Гамлет. Гл. 5, сцена 1.

К с. 172

[121] Здесь Гегель завершает критику немецким врачом *Христофором Вильгельмом Хуфеландом* (1762–1836) учения Галля о строении черепа. Хуфеланд считал данное учение всего лишь гипотезой, требующей более тщательных и глубинных доказательств. См.: *Bischoff C.H.J.* Darstellund der Gallschen Gehirn- und Schädel-Lehre. B., 1805. S. 124.

К с. 173

[122] Гегелевское сравнение взято из канонического текста Ветхого Завета. См. 1 Моис., 22, 17.

К с. 174

[123] Имеется в виду учение Галля о подобии в строении черепа у человека и у животных. См.: *Gall D.F.J.* Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus. S. 317f; а также: *Bischoff C.H.J.* Ob cit. S. 67.

[124] Гегель выступает здесь против учения Галля о задатках, изложенного в целом ряде его работ. См.: *Gall D.F.J.* Vertheidigungsschrift. S. 36; D. Gall's Vorlesungen über die Verrichtungen des Gehirns und die Möglichkeit die Anlagen mehrerer Geistes- und Gemüthseigenschaften aus dem Baue des Schädels der Menschen und Thiere zu erkennen / Hrsg. H.G.C. von Selpert. B., 1805. S. 1; *Gall D.F.J.*

Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus. S. 315; а также: *Bischoff C.H.J.* Ob cit. S. 25. В комментируемом фрагменте Гегель вновь использует уже цитированное им выше высказывание Лихтенберга (ср. примеч. 114). Последний выступает здесь в качестве союзника Гегеля, ибо он также критиковал галлевское учение о задатках. См.: *Lichtenberg G.K.* Über Physiognomik. S. 39.

К с. 177

[125] Здесь Гегель выступает в защиту Галля от упрека Хуффеланда, Бледе и других в том, что гегелевское учение о черепе и его строении ведет к материализму. См.: *Bischoff C.H.* Ob cit. S. 140f; [*Blöde K.A.*] D.F.J. Ob. cit. S. 142. Соображения и аргументы Галля в свою защиту изложены в работе, которая имеет своеобразное, но точное название: "Сочинение, [имеющее] оборонительную [цель]" (*Gall D.F.J.* Vertheidigungsschrift).

К с. 178

[126] Очевидно, имеется в виду теория волокон Шарля Бонне (Charles Bonnet), чья работа "Попытка анализа сил души" в переводе на немецкий язык была известна Гегелю; он читал и конспектировал ее примерно в тот период, когда писал "Феноменологию духа". *Шарль Бонне* (1720–1793) (на немецкий язык имя Charles транслируется как Karl, что некорректно и к тому же вносит определенную путаницу), швейцарский естествоиспытатель и философ; с 1764 г. – иностранный почетный член Петербургской академии наук. Широкую известность получили его экспериментальные работы по партеногенезу и регенерации; он сформулировал принцип общности бесполового размножения, регенерации и трансплантации. Утверждая наличие гармонии в суждениях и умозаключениях, Бонне связывал ее, а также установление определенного порядка в умозаключениях с "игрой интеллектуальных волокон", которые, собственно, и делают возможным функционирование разума. См.: *Bonnet K.* Analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von M. Christian Gottfried Schuetz. Bremen; Leipzig, 1770. Bd. 1. S. XVII, 68, 108, 287ff, особенно S. 290f.

К с. 182

[127] См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 336 (Кн. 8, фрагмент 16) – «...пифагореец Ксенофил на вопрос, как лучше всего воспитывать сына, ответил: "Родить его в благозаконном государстве"». Равным образом Гегель, очевидно, имеет в виду и Сократа, который столь высоко почитал законы своего города, что предпочел смерть изгнанию. См.: *Платон.* Критон. 51d–51a // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 107–109.

К с. 185

[128] Здесь Гегель, цитируя по памяти, вольно перефразирует слова Мефистофеля из "Фауста" Гёте (см.: *Гёте И.В.* Фауст. Ч. 1. Рабочая комната Фауста). В переводе Б. Пастернака этот фрагмент звучит следующим образом:

Мощь человека, разум презирай,
Который более тебя не дорог!
Дай осмысленью лжи зайти за край,
И ты в моих руках без отговорок!
Нрав дан ему отчаянный и страстный.
Во всем он любит бешенство, размах.
От радости земли он ежечасно
Срывается куда-то впопыхах.
Я жизнь изведать дам ему в избытке,
И в грязь втопчу, и тиной оплету.
Он у меня пройдет всю жуть, все пытки,
Всю грязь ничтожества, всю пустоту!
Он будет пить – и вдоволь не напьется,
Он будет есть – и он не станет сыт,
И если бы он не был черту сбыт,
Он все равно пропал и не спасется.

К с. 215

[129] Гегель, очевидно, опирается здесь на Канта и Фихте, которые эту заповедь формулировали как безусловную обязанность. Так Кант в своей статье "О мнимом праве лгать из [чувства] человеколюбия" (*Kant I.* Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen // Berlinische Blätter. 1797. 1. Jg., Sept. S. 307) однозначно утверждал: "Таким образом, существует святая, требующая безусловного выполнения, не ограниченная никакими соглашениями заповедь разума: быть во всех высказываниях правдивым (искренним); ...ибо быть правдивым (в том случае, если он [человек] должен говорить) есть [его] безусловная обязанность". *Kant I.* Werke. Bd. 8. S. 427f. Созвучна этому и мысль Фихте, высказанная им в работе "Система учения о нравах" ("System der Sittenlehre"): "Короче, я просто каждому задолжал абсолютную откровенность и правдивость; я не могу ничего говорить вопреки правде". *Fichte I.G.* Werke. Bd. 4. S. 283.

К с. 216

[130] Библейская заповедь. См.: 3 Моис. 19, 18; Матф. 22, 39. Ср. также: *Кант И.* Критика практического разума // Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 409.

К с. 217

[131] Указание на важнейший признак кантовского категорического императива в формулировке Гегеля. Ср.: *Кант И.* Основы метафизики нравов // Там же. С. 259–260; *Он же.* Критика практического разума. С. 332–333.

К с. 219

[132] В этом фрагменте, размером с абзац, Гегель обращается к размышлениям французского философа и писателя *Жан Жака Руссо* (1712–1778). Руссо различает право на собственность и право первого владельца. Право первого владельца основывается на потребности в предмете и труде: предмет должен быть необходимым для жизни человека и он может овладеть им, сделать его своим собственным только в процессе трудовой деятельности. Собственность же, наоборот, может быть обоснована только позитивным правовым актом, общественным договором. Получая и обобществляя добро и блага частных лиц, общество в то же время обеспечивает каждому своему члену в отдельности его законное владение чем-либо и превращает простое право пользования в собственность. Договор, таким образом, ставит на место физического неравенства людей равенство в соответствии с законом и моральными нормами. См.: *Rousseau J.J.* Principes du droit politique. Amsterdam, 1762. Livre I, Chap. IX. S. 40–46.

[133] Здесь подразумевается Кант. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 159, 160.

К с. 221

[134] *Софокл.* Антигона. Стих 456. Приведенный в тексте "Феноменологии духа" фрагмент из "Антигоны" одного из трех великих античных трагиков – *Софокла* (род. ок. 496 г. до н.э.) был, по-видимому, переведен на немецкий язык самим Гегелем. Во всяком случае биограф Гегеля К. Розенкранц повествует о том, что Гегель однажды переводил "Антигону" Софокла. См.: *Rosenkranz K.* Ob. cit. S. 11.

[135] Здесь Гегель в собственной формулировке воспроизводит основные моменты использованного Кантом в "Критике практического разума" (§ 4. Примеч.) примера, касающегося анализа возможности приумножения собственного

состояния за счет депозита, оставленного на хранение. См.: *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 342–349.

К с. 239

[136] Подразумевается драма Софокла "Эдип-царь" (см. стих 457–460, 791 и далее, 1478).

К с. 240

[137] См.: *Софокл.* Антигона. Стих 446–448.

[138] Там же. Стих 926. Этот фрагмент драмы переведен на немецкий язык самим Гегелем (см. примеч. 134).

К с. 242

[139] Имеется в виду спор между братьями Этеоклом и Полиником о господстве в Фивах, изложенный прославленным мастером трагедии, старшим из классических греческих трагиков *Эсхилом* (525–456) в единственной сохранившейся пьесе из трилогии по мотивам мифов об Эдипе "Семеро против Фив" (Стих 631–652).

[140] Подразумевается "Антигона" Софокла (Стих 26, 1016, 1064 и далее).

К с. 252

[141] См. Д. Дидро "Племянник Рамо" – "Таких людей мы называем тварями, пользуясь определением самым страшным из всех, ибо оно означает посредственность и выражает последнюю степень презрения". *Дидро Д.* Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 112.

К с. 267

[142] См. Д. Дидро "Племянник Рамо" – "Он нагромождал одну на другую и перемешивал десятки арий – итальянских, французских, трагических, комических, самых разнохарактерных. То глубоким басом он спускался в глубь ада, то, надрываясь и переходя на фальцет, раздирал небесные выси; походкой, осанкой, движениями он старался передать различные оперные роли, то впадая в ярость, то смягчаясь, от властного тона переходя к насмешке". Там же. С. 107.

К с. 268

[143] Гегель здесь под видом цитаты вольно перефразирует ряд фрагментов и пассажей из книги Дидро "Племянник Рамо". Более или менее точной идентификации подлежит, по существу, лишь начало приведенного Гегелем текста. См. Д. Дидро "Племянник Рамо" – "Я был ошеломлен такой проницательностью и вместе такой низостью, чередованием мыслей столь верных и столь ложных, столь полной извращенностью всех чувств, столь бесконечной гнусностью и вместе с тем столь необычной откровенностью": Там же. С. 67. К остальной части цитаты см.: Там же. С. 52, 106, 108, 110 и др.

[144] Гегель опирается здесь на определенные понятия или пассажи из "Племянника Рамо" Дидро, но одновременно имеет в виду и размышления Робине (Robinet) о равновесии в мире доброго и дурного. *Жан Батист Рене Робине* (1735–1820) – французский философ; в сочинении "О природе" развивал точку зрения сенсуализма и органицизма. В этой же работе он сформулировал и те идеи, на которые опирается в данном фрагменте Гегель. См.: *Robinet J.B.* De la nature. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée par l'Auteur. Amsterdam, 1763. Bd. 1; особенно часть 1, главы 12, 28.

[145] Имеется в виду призыв Руссо вернуться к простым, первозданным и естественным нравам и обычаям, т.е. к такой их форме, в какой они существовали на заре человечества, когда само оно находилось еще в природном состоянии. Одновременно Гегель принимает во внимание и аргументацию Вольтера в пользу отказа от данного требования Руссо.

К с. 277

[146] Изложенная Гегелем в этом фрагменте широко распространенная в литературе эпохи Просвещения форма критики религии была наиболее ярко представлена Гольбахом; она была направлена против не только христианской, но также и всякой религии вообще. См.: [*Paul Heinrich Dieter Baron von Holbach*]. Le christianisme devoile, ou examen des principes et des effets de la religion chretienne / Mr. Boulanger. L., 1767. S. 4, 56, 156–163, 188 (главы 6, 14, 15, 16); *Гольбах П.* Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Соч.: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 538–560 (ч. II, гл. 8). Эти работы Гольбаха были, очевидно, хорошо знакомы Гегелю. Во всяком случае он широко использует высказанные в них идеи как в "Феноменологии духа" (см. с. 280, 285; примеч. 148, 151), так и позже в других своих работах (в "Энциклопедии философских наук" – см. особенно раздел "Религия", а также философию абсолютного духа в "Лекциях по философии религии".

К с. 279

[147] См.: Д. Дидро "Племянник Рамо" – "Постепенно устанавливается царство природы и царство той троицы, которой вовек не одолеют врата адовы, царство правды, порождающей сына – добро, от которого берет начало красота – дух святой. Пришлый бог смиренно становится на алтаре рядом с туземным идолом: он понемногу укрепляется; в один прекрасный день он толкает локтем своего соседа, и – бац! – идол оказывается на земле". *Дидро Д.* Соч. Т. 2. С. 106.

К с. 280

[148] Подразумевается критика религии Гольбахом. Согласно Гольбаху, человек видит в боге нечто иное, нежели самого человека, включающего в себя все свои связи и отношения. И потому теологи всегда будут оставаться антропоморфистами. См.: *Гольбах П.* Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. С. 386 и далее.

К с. 282

[149] Гегель приводит вопрос, который был впервые сформулирован Даламбером, а затем в 1778 г. по воле короля Пруссии Фридриха Великого выбран в качестве конкурсного для приема в члены Берлинской академии наук. См.: Noveaux Memoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Année 1778. B., 1780. P. 30.

К с. 284

[150] Здесь излагаются, по существу, идеи Лессинга, которые он высказывал в споре с *Германом Раймарусом* (Hermann Sanuel Reimarus), развивая критику Библии. Согласно Лессингу, случайные истины истории не могут быть доказательством необходимых истин разума. Лессинг требует различать слово и дух Библии, религиозные идеи, отраженные в Библии, и саму религию. На этом ос-

новании он утверждает, что критика Библии не может и не должна означать отказ от ее духа, от религии как таковой. Имманентная сущностная истина положений не зависит от того, как выглядят буквы и символы, в которых они выражаются. Эта истина не нуждается ни в каком внешнем доказательстве, она находит, обретает его в себе самой. См.: Über den Beweis des Ceistes und der Kraft (1777) // Gotthold Ephraim Lessings vermischte Schriften. Leipzig, 1791. T. 5. S. 121ff Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt. Wieder den Herrn Pastor Goeze, in Hamburg (1778) // Ibid. T. 6. S. 94–99, 125, 140–143 u.a.

К с. 285

[151] Гегель, по существу, оперирует здесь аргументами Гольбаха, приведенными с целью критики христианской морали. См.: [*Paul Heinrich Dieter Baron von Holbach*]. Le christianisme devoile... S. 119, 133, 146, 195ff etc. (главы 12, 13, 14, 16).

К с. 287

[152] См. 1. Моис., 2, 8–9. С. 302.

[153] Имеется в виду своеобразное обновление эпикуризма в философии Ламетри. Согласно Ламетри, природа создала всех людей для счастья. Поэтому каждый человек должен быть счастлив, причем именно в той мере, в какой ему предначертано природой. Важнейшая роль в обеспечении этого принадлежит искусству наслаждения; овладение им способно открыть каждому истинную меру счастья. Задача морали состоит в связи с этим в том, чтобы воспитать в человеке чувство умеренности как источник всех добродетелей. См.: *Ламетри Ж.О.де.* Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье // Соч. М., 1983. С. 245, 254, 266, 283–285; *Он же.* Человек-машина // Там же. С. 175, 204, 208 и далее.

К с. 288

[154] Речь идет, прежде всего, о теориях Гельвеция и Гольбаха, которые рассматривали отношение между индивидом и обществом с точки зрения обоюдной пользы. Гельвеций утверждал, что добродетельные действия индивида полезны как для него самого, так и для общества. Более того, мы становимся "добродетельными или преступными в зависимости от того, соответствуют или не соответствуют наши личные страсти и вкусы общему интересу" (*Гельвеций К.А.* Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 343. См.: Там же. С. 213, 344). Одновременно блага общества зависимы от того, насколько действия индивидов полезны для них самих, для каждого в отдельности. Но все действия индивида имеют своей целью реализацию собственных интересов и получение пользы для себя лично, и никто не будет жертвовать своим счастьем во имя других. Поэтому задача мудрого законодательства состоит в том, чтобы объединить частные интересы с интересами государства и сделать общественно добродетельное поведение полезным с точки зрения интересов каждого конкретного индивида. "Я нахожу, – пишет Гельвеций, – что наказание и награда суть единственные узы, которыми законодателям удалось связать частный интерес с общим...". Там же. С. 344. Идеи Гольбаха значительно совпадают с позицией Гельвеция. Заметим, что точка зрения Гольбаха и Гельвеция была уже в основном представлена у Ламетри, в его работе "Анти-Сенека". См.: *Ламетри Ж.О.де.* Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье. С. 254, 255, 267.

[155] Здесь Гегель, очевидно, имеет в виду точку зрения Гельвеция, согласно которой всякая религия должна строиться по принципу всеобщей полезности. И лишь та религия, которая основывается на этом вечном и неизменном принципе, имеет право быть религией всех людей. В этой религии нет никакого друго-

го святого, кроме благодетеля человечества, никакого другого отверженного, кроме того, кто несет зло обществу. Бог этой религии добр и справедлив; он стремится к тому, чтобы люди наслаждались радостью, радостью, которая совпадает с общественной благодатью. См. К.А. Гельвеций "Об уме" (Рассуждение II, гл. 17). Вполне вероятно также, что в данном фрагменте Гегель подразумевает ответ Фредерико де Кастиллона (Castillon) на вопрос, предложенный Берлинской академии наук в качестве конкурсного для вступления в члены Академии. Сам вопрос Гегель уже приводил выше в тексте "Феноменологии духа" (см. примеч. 149). На вопрос, полезно ли для народа быть обманутым, Кастиллон дает утвердительный ответ. По его мнению, вера в существование бога, бессмертие души и воздаяние после смерти – основано оно на истине или нет – в любом случае приносит народу большую пользу. См.: Dissertation sur la question extraordinaire proposée par l'Academie Royale des Sciences et Belles–Lettres, qui a partage le prix adiuge le l. juin 1780. B., 1780; Dissertation sur la question: Est-il utile au Peuple detre trompe, soit qu'on l'induise dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles ou il est? Par Mr. Frederic de Castillon. P. 24, 28.

К с. 290

[156] Перефразировка одного из фрагментов библейского "Послания к Римлянам" (11, 33).

К с. 292

[157] *Ориген* (185–253/254 н.э.) – христианский классик аллегорического истолкования Библии. При таком истолковании наряду с буквальным смыслом текста постулировалась целая система символических смыслов. Ориген сумел объединить христианскую веру с неоплатонической философией и на такой основе создать собственную теологическую систему. Этим он способствовал развитию всех теологических направлений последующих эпох.

К с. 295

[158] Имеется в виду материализм и деизм французского Просвещения. (Доказательством, что мысль Гегеля движется здесь именно в этом направлении, служит уже то, что в своих "Лекциях по истории философии" он, ведя речь о философии Просвещения, высказывается подобным образом. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. X. С. 438 и далее.) Материализм ярче всего был представлен Ламетри и Гольбахом, а деизм, согласно которому бог предстает в качестве непознаваемого абсолюта, – философской концепцией французского философа Робине (см. примеч. 144). Последний категорически выступал против всякого называния бога, ибо тогда, якобы, свойства конечного бытия неминуемо переносятся на бесконечное божественное бытие, что ведет к антропоморфизму. О боге, согласно деистической концепции Робине, можно знать лишь то, что он есть необходимая причина всего бытия. См.: *Robinet J.B.* De la nature. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée par l'Auteur. Bd. 1. – Гл. 3; ч. 5, гл. 48, 83, 85. Весьма схожие с мыслями Робине идеи о материи развивал Ламетри. Согласно его пониманию, материя движется только благодаря и посредством самой себя. "Природа движения нам столь же неизвестна, как и природа материи". *Ламетри Ж.О.де.* Человек-машина. С. 218; см. также с. 177, 226; подобные мысли высказаны философом и в работе "Трактат о душе: Естественная история души" (Соч. С. 58 и далее). Ср.: *Гольбах П.* Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. С. 486 и далее (ч. II, гл. 6).

К с. 296

[159] Здесь Гегель раскрывает содержание знаменитого положения Декарта, центрального для всей его метафизики: "Я мыслю, следовательно, я существую" ("Ergo cogito, ergo sum sive existo"). *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 269 и далее. См. также его работу "Первоначала философии" (Там же. С. 318–323 и далее), где изложено декартовское доказательство бытия бога, сутью которого стало заключение о существовании бога на основе наличия идеи "наисовершеннейшего существа".

К с. 299

[160] Гегель заимствует формулировку Сийеса из его "Политических трактатов": "Для [осуществления] общих потребностей необходима общая воля. Эта воля должна, разумеется, быть всеобщей суммой воль всех единичностей; и первая общая воля некоторого числа людей, которые объединяются в политическом обществе, без сомнения, предстает именно как сумма воль всех этих [входящих в общество] людей" *Sieyes E.* Politische Schriften vollständig gesammelt von dem deutschen Übersetzer nebst zwei Vorreden über Sieyes Lebensgeschichte, seine politische Rolle, seinen Charakter, seine Schriften etc. S. 1. 1796. Bd. 1. S. 207.

К с. 301

[161] Имеется в виду *Шарль Луи де Секонда Монтескье* (1689–1755) – французский философ-просветитель, историк и правовед, писатель; участник "Энциклопедии"; деист по своим философским взглядам. Гегель использует здесь проведенное Монтескье различение трех типов власти. См.: *Монтескье Ш.* Избр. произведения. М., 1955. С. 167–168 и далее.

К с. 308

[162] Гегель опирается здесь на кантовское учение о высшем благе. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 661 и далее; *Он же.* Критика практического разума. С. 439–447, 479–482; *Он же.* Критика способности суждения. С. 485–486, 508.

К с. 309

[163] Имеется, очевидно, в виду кантовский постулат, согласно которому святость представляется как полное соответствие воли моральному закону.

[164] Здесь Гегель в вольной форме воспроизводит кантовское объяснение того, что святость может быть достижима только "в прогрессе, идущем в бесконечность". *Кант И.* Критика практического разума. С. 455; см. также с. 456, 465.

К с. 310

[165] В этом фрагменте Гегель предстает как приемник кантовского учения о высшем благе как конечной цели, которая одновременно может мыслиться и в качестве конечной цели самого мира. Кант утверждал: "...идея конечной цели в применении свободы по моральным законам имеет субъективно практическую реальность... Для объективной теоретической реальности понятия о конечной цели разумных существ в мире нужно, чтобы не только мы имели a priori поставленную перед нами конечную цель, но чтобы и творение, т.е. сам мир, имело по своему существованию конечную цель, а это, если бы можно было доказать это a priori, присовокупило бы к субъективной реальности конечной цели и объективную". *Кант И.* Критика способности суждения. С. 489, 490.

[166] Имеется в виду учение Канта о существовании бога как постулате чистого практического разума. См.: *Кант И.* Критика практического разума. С. 457–466.

К с. 311

[167] Здесь Гегель воспроизводит кантовскую формулировку, которая в систематике Канта описывает Бога: "...он единый святой, единый блаженный, единый мудрый, ибо эти понятия уже заключают в себе неограниченность. Соответственно порядку их он святой законодатель (и творец), благой правитель (и охранитель) и справедливый судья". Там же. С. 465, примеч.

К с. 312

[168] В данном пассаже Гегель опирается на кантовское толкование морали как учения "о том, как мы должны стать достойными счастья". Там же. С. 463; см. также: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 685.

К с. 314

[169] Имеется в виду выражение Канта, которое тот изрек в качестве аргумента в пользу невозможности космологического доказательства бытия Бога: "Несколько выше я сказал, что в этом космологическом аргументе скрыто целое гнездо диалектических притязаний, которые трансцендентальная критика может легко обнаружить и разрушить". Там же. С. 529.

К с. 316

[170] См.: И. Кант "Основы метафизики нравов": "...поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы". Там же. Т. 4, ч. 1. С. 261.

К с. 326

[171] Этой своей формулировкой Гегель явно намекает на суждение Якоби в письме к Фихте, возникшее в связи с размышлением над библейским учением о посте (см. Марк. 2, 27): "Даже колосья срываются в субботу, и лишь потому, что мне хочется есть; закон творится для человека, а не человек для закона". *Jacobi F.G.* Werke. Bd. 3. S. 37f.

[172] Здесь Гегель предстает как последователь Фихте, по существу воспроизводя сформулированный им в работе "Система учения о нравах" постулат: "Всегда действуй, лишь будучи наилучшим образом убежденным в твоем долге [действовать]; или: действуй в соответствии с твоей совестью". *Fichte I.G.* Werke. Bd. 4. S. 156; см. также: *Fichte I.G.* Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (§ 4) // Werke. Bd. 3. S. 41–56).

К с. 335

[173] Здесь, наряду с первым основоположением наукоучения Фихте (см.: *Fichte I.G.* Grundlage. § 1), также подразумевается фихтевское понятие интеллектуальной интуиции (см.: *Fichte I.G.* Werke. Bd. 4. S. 47).

К с. 336

[174] Понятие "прекрасная душа" было весьма распространенным в современной Гегелю литературе. Однако, употребляя это понятие, Гегель ограничивает его содержание тем смыслом, какой оно получило в произведениях Гёте и Якоби. Непосредственным источником для Гегеля послужили "Исповедания

прекрасной души" Гёте (6-я книга его романа "Ученические годы Вильгельма Майстера" и особенно роман Якоби "Вольдемар".

К с. 339

[175] Здесь подразумевается известная французская поговорка: "Il n'y a pas de héros pour le valet de chambre" (нет героя для камердинера). Подчеркнем, что в оригинальном тексте Гегель употребляет слово "der Kammerdiener", более точно передающее смысл поговорки, нежели слово "лакей", которым переведен гегелевский термин в русском варианте. Объяснение этой поговорки заимствуется Гегелем из письма светской дамы мадемуазель Аизи (Париж, 1728), именно в этой форме и доказавшей истинность поговорки.

К с. 357

[176] Имеется в виду предательство Иуды. См.: Матф., 26, 20.

К с. 361

[177] Гегель воспроизводит здесь изображение Сократа в позднем диалоге Платона "Теэтет". См.: *Платон.* Теэтет. 186а. Непосредственно о сократовском толковании роли демона см.: Там же. 151а.

К с. 372

[178] Обращение к аристотелевской теории трагедии, в которой ελεος (сострадание) и φοβος (страх) выступают как собственные влиятельные качества трагедии. См.: *Аристотель.* Поэтика. 1452а2–3,38, 1452b32–1453а6, 1453b1–17 // Соч. Т. 4. С. 656–660. В переводе греческих терминов ελεος и φοβος Гегель следует Лессингу, который, отказавшись от перевода φοβος немецким словом "Schrecken" (ужас), транслировал греческие термины на немецкий язык с помощью слов "Mitleid" (сострадание) и "Furcht" (страх). См.: Hamburgische Dramaturgie. Т. 2 / Gotthold Ephraim Lessings sämmtliche Schriften. B., 1794. T. 25. S. 169f, 175f.

К с. 373

[179] Намек на решение загадки Сфинкса Эдипом, что сделало возможным освобождение Фив от Сфинкса и восхождение самого Эдипа на царский престол. См.: *Софокл.* Эдип-царь. 393 и т.д., 1524 (в соответствии с общепринятой пагинацией).

[180] Здесь подразумевается шекспировская трагедия "Макбет". Пророчества трех ведьм, именовавших себя "богинями судьбы", толкают Макбета на убийство. Их двусмысленные речи проклинают его. См.: *Шекспир В.* Макбет. Акт I, сцена 3; акт V, сцена 7.

[181] Имеется в виду откровение, которое произносится духом отца в "Гамлете" Шекспира (см. акт I, сцена 5). Мысль о том, что "этот, впадающий в откровение дух, также может быть и дьяволом", высказывается Гамлетом в конце 2-й сцены II акта пьесы.

[182] Здесь и далее (с. 394–395) Гегель обращается к заключительной части трилогии "Орестея" (458 до н.э.) Эсхила – трагедии "Эвмениды", повествующей о кровавых преступлениях зловещего рода Атридов. См.: *Эсхил.* Эвмениды. 198 и т.д., 752–807, 892.

К с. 374

[183] Ср.: *Шекспир В.* Макбет. Акт II, сцена 3; акт III, сцена 3, 5.

К с. 375

[184] Речь идет о критике Ксенофаном и Платоном историй богов, изображенных Гомером и Гесиодом. Ксенофан осуждает Гомера и Гесиода за то, что они представляли богов подобными человеку даже в дурном. В противовес антропоморфизму традиционной мифологии, Ксенофан развил пантеистическое представление: бог – это неотделимый от мира и пронизывающий его мировой дух, который правит вселенной силой своего разума и несравним с людьми. Платон выступал против представленной Гомером и Гесиодом иерархии богов, которая была аналогична иерархической структуре общества, подвергаемой им критике и с необходимостью подлежащей, по мысли философа, реформации. Знания о Ксенофане Гегель почерпнул, очевидно, из работы: Sexti Empirici opera graece et latine. Pyrrhoniarum institutionum libri III. Cum Henr. Stephani versione et notis. Contra mathematicos, sive disciplinarum professores, libri VI. Contra philosophos libri V. Cum versione Gentiani Herveti. Graeca ex mss. codicibus castigavit, versiones emendavit seppleviteque, et toti operi notas addidit Jo. Albertus Fabricius. Leipzig, 1718. P. 593.

К с. 377

[185] Имеется в виду комедия Аристофана "Облака". *Аристофан* (ок. 445–386 до н.э.) – древнегреческий поэт и выдающийся комедиограф, чьи комедии поднимали политические, социальные, педагогические и литературные проблемы своего времени. Комедия "Облака" направлена против софистических методов воспитания, воплощенных в философии Сократа. В комедии Сократ учит слушателей своей школы Стрепзиада, что не боги людей, а облака являются истинными богами (см. стих 252, 268, 365, 424 – в соответствии с общепринятой пагинацией). Облака обозначаются здесь как туман (ομιχλη), росток (δροσος) и тень (σκια) (см. стих 330). Стрепзиад хочет научиться от Сократа искусству изымать у верующих сокрытые деньги. Его же сын Фейдиппид должен учиться тому, как зло тоже может содействовать победе. Вокруг этого между представителями добра и зла разгорается спор, который завершается победой зла (см. стих 889–1104).

К с. 379

[186] Гегель приводит выражение, которое не было привычным и употребимым в христианской теологии. В столь заостренной форме оно было представлено *Мартином Лютером* (1483–1546), видным деятелем Реформации и богословом, основателем протестантизма (см.: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1914. Bd. 50. S. 589). В "Лекциях по философии религии" Гегель цитирует в подобном данному контексте строку из лютеранской церковной песни: «"Умер сам Бог", – поется в известном лютеранском гимне; это сознание того, что человеческое, конечное, хрупкое, бессильное, отрицательное составляет сам момент божественного, есть в самом Боге...». *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 294. Здесь, очевидно, имеется в виду лютеранский гимн XVIII в., который из-за употребляемых в нем резких выражений вызывал множество возражений широкой общественности.

К с. 382

[187] См. 1 Иоан. 1,1: "О том, что были от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши...".

К с. 388

[188] Намек на Иоан. 1,1: "В начале было Слово...". – С. 409.

К с. 389

[189] См.: 1 кн. Моис. 1: "В начале сотворил Бог небо и землю". – С. 411.

К с. 390

[190] См.: 1 кн. Моис. 3.

[191] Очевидно, подразумевается изображение Бёмом (Boehme) отречения Люцифера от Бога. Свидетельством того, что под "первородным сыном света" Гегель разумеет именно Люцифера, служит упоминание его Гегелем в подобном контексте в "Энциклопедии философских наук" (§ 248): "Яков Бёме говорит, что первым порождением бога был Люцифер; этот носитель света вообразил себя существующим в себе и сделался злым...". *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. С. 32. *Яков Бёме* (1575–1624) – немецкий философ-пантеист, согласно которому бог и природа – одно и то же. Ср. высказывание Гегеля о философии Бёме: "... так как бог для Бёме есть все, то он силится постигнуть отрицательное, зло, дьявола в боге и из бога" *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. XI. С. 234. Люцифер (лат.; греч. Эосфор (Фосфор) – светоносец), в греческой мифологии название бога, определяющего расстановку и движение небесных светил; в раннехристианской литературе, в средние века так именовали падшего ангела – сатану. В работе "Аврора, или Утренняя звезда в восхождении" Бёме так описывает отречение Люцифера: "...тот сильный, великолепный и прекрасный царь утратил свое правое имя в своем отречении; теперь он зовется Люцифером, что означает: изгнанный Богом со света. Его имя не было таковым изначально; он был владыкой или царем сердца Господнего на белом свете, самым прекрасным ангелом из трех [ангелов]-царей... Бог сделал его царем света, но так как он был непокорным и возжелал стать выше самого Бога, Бог низверг его с престола и в середине нашего времени из того же божества, из которого был сотворен г-н Люцифер, создал другого царя... посадил его на трон Люцифера и дал ему силу и власть, которые Люцифер имел до своего отречения; и тот же царь зовется теперь Езус Христус и является он сыном Божьим и человечьим..." (Aurora, Oder: Morgenroehte im Aufgang. (Kap. 12, Abschn. 100; Kap. 14, Abschn. 36) / Theosophia Revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften Des Gottseligen und Hocherleuchtete Deutschen Theosophi Jacob Boehmens. Hamburg, 1715. Bd. 1. D. 149, 178). Однако биограф Гегеля К. Розенкранц замечает, что гегелевская критика по этому вопросу направлена не только против Бёме, но также и против Шеллинга (см.: *Rosenkranz K.* Ob. cit. S. 188). Шеллинг тоже вел речь об отречении, разрабатывая учение об отречении конечных вещей и предметов от Абсолюта, ссылаясь при этом на Платона как на своего предшественника (см.: *Schelling F.W.J.* Philosophie und Religion. S. 35ff).

К с. 391

[192] Здесь Гегель, вероятно, намекает на центральное понятие Бёме. См. Aurora, Oder: Morgenroehte im Aufgang: "Все вместе являет это гнев Божий, источник и первоначало адского огня, как то можно видеть у Люцифера... И теперь мрак оказался отделенным от света и остался вовне [за пределами Божественного творения]: гнев Божий покоится внутри до дня страшного суда; тогда гнев воспламеняется, разгорается, и мрак становится обителью вечных несчастий [и гибели]; г-н Люцифер вместе со всеми безбожниками, которые [своими деяниями] засеяли во мраке поле гнева [Божьего], [там же] внутри обрета-

ют свое вечное пристанище». Theosophia Revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften Des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Boehmens. Bd. 1. S. 98, 258. Ср. Рим. 1,18: "Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человека, подавляющих истину неправдою".

К с. 393

[193] См.: *Иоан.* 1,14: "И слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины..."

[194] Гегель имеет здесь в виду рассуждения Шеллинга, а также, очевидно, идеи *Джордана Бруно* (1548–1600), на которые в своей работе "Бруно, или О божественном природном начале вещей" ссылаются Шеллинг и с которыми Гегель более конкретно мог познакомиться из сочинений и, следовательно, в изображении Буле и Якоби. См.: *Buhle J.G.* Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen., 1800. Bd. 2. S. 725ff; *Jacobi F.G.* Über die Lehre des Spinoza // Werke. Bd. 4, Abt. 2. S. 41ff. Согласно Шеллингу, Бог и природа неразделимы друг с другом: "...высшее могущество, или истинный Бог, есть то, вне которого нет природы, так же как истинная природа – та, вне которой нет Бога". *Шеллинг Ф.В.* Соч. Т. 1. С. 566. Он же в работе "Философия и религия" утверждал, что конечные, "отрекающиеся" от Абсолюта вещи есть ничто: "падшее... превращается в Ничто, и в отношении Абсолюта как прообраза [оно] есть поистине ничто и существует только для самого себя" *Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 6. S. 41. См. также примеч. 191. В той же работе Шеллинг говорит о совпадении добра и зла. См.: Ibid.

К с. 395

[195] См. Рим. 6, 11.

К с. 396

[196] См. примеч. к 401, 35.

К с. 406

[197] Гегель намекает, прежде всего, на формулировку Канта, на которую в подобной ситуации также ссылались Фихте и Шеллинг. См. работу Фихте "Ясное, как солнце, сообщение для широкой публики о собственной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию" (*Fichte I.G.* Werke. Bd. 2. S. 233f) и "Критические фрагменты" Шеллинга (*Schelling F.W.J.* Werke. Bd. 7. S. 245). Речь идет об одной из основополагающих идей кантовской философии, наиболее четко сформулированной им в "Критике чистого разума": "Во всем возможном опыте как целом заключаются все наши знания..." *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 226; см. также с. 246. Кроме того, ср.: "опыт должен... содержать в себе все предметы для наших понятий...". *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей науке // Там же. Т. 4, ч. 1. С. 137.

В той части фрагмента, где Гегель "другими словами" повторяет формулировку Канта, он имеет в виду философию чувств и философию веры Якоби и Эшенмайера. См.: *Jacobi F.G.* Über die Lehre des Spinoza // Werke. Bd. 4, Abt. 2. S. 210–253; *Eschenmayer K.* Die Philosophie in ihren Übergang zur Nichtphilosophie. S. 104ff; а также: *Eschenmayer K.* Der Eremit und der Fremding. S. 24ff. Ср. также примеч. 35 и 60.

[198] По всей вероятности, здесь подразумевается Декарт и основной постулат его метафизики "Ego cogito, ergo sum sive existo" (Я мыслю, следовательно, я существую) в его теоретическом развертывании. См.: *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. С. 269 и т.д., 333). См. также примеч. 159.

К с. 407

[199] Имеется в виду философия Спинозы, который определял бога, субстанцию как единство двух бесконечных атрибутов – мышления и протяжения. См.: *Спиноза Б.* Этика. Ч. II, теорема 1, 2, 6–8 // Избр. произведения. Т. 1. С. 404, 406–408.

[200] Здесь Гегель излагает кантовский принцип суверенности рассудка. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 162–163, 175–176; см. также с. 196.

[201] См. с. 312–314.

[202] См. с. 315, 352.

[203] Имеется в виду философия тождества Шеллинга. См. примеч. 8, 10.

К с. 408

[204] Имеется в виду философия тождества Шеллинга. Ср. примеч. 203.

К с. 410

[205] ...его Голгофу (Schnädelstätte) – см. Матф. 27, 33: «...место, называемое Голгофа, что значит: "лобное место"».

[206] Вольная переформулировка концовки стихотворения Шиллера "Дружба". В оригинале это последнее двустишье стихотворения звучит следующим образом.

...Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schaeumt ihm – die Unendlicnkeit.

(Из чаши целого царства душ
Вспенивается для него бесконечность.)

"ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА" КАК НАБРОСОК НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ

"Феноменология духа" – первое крупное произведение Г.В.Ф. Гегеля, которое по праву считается одним из самых трудных и загадочных сочинений философа. Вышедшая в 1807 г. в издательстве Езефа Гебхардта в Бамберге[1] "Феноменология" и по сей день привлекает внимание исследователей и остается предметом широких научных дискуссий. Это связано прежде всего с фундаментальностью вопросов и проблем, которые ставит и пытается решить Гегель в русле разработанного им феноменологического учения. Но одновременно – и с неоднозначностью содержания самого произведения и его композиции. Исследователи указывают на ряд несоответствий и даже противоречий в тексте и оглавлении "Феноменологии", определенную структурную непоследовательность в ее композиции, – о чем, кстати, недвусмысленно писал и сам Гегель[2]. К их числу относятся как просто лежащие на поверхности несоответствия в обозначениях (если названия первых параграфов текста предваряют римские цифры, то последующие – только буквы), в делении текста на разделы (само членение феноменологии, выражающее по сути дела композиционную идею произведения, становится явным лишь из оглавления и никак не отражается в тексте), пропорциональные несоответствия объемов разделов (если первая глава содержала всего 16 страниц, а вторая – 21, то глава пятая "Достоверность и истина разума" излагалась на 214 страницах), так и несовпадения, имеющие более глубинный, содержательный характер. Речь идет прежде всего о различии в содержании Введения, написанного в самом начале работы над произведением, и Предисловия, написанного последним и потому представляющего собой как бы финальный акт всего сочинения. Данное различие рассматривается критиками как аргумент в пользу изменения концепции работы, которое, якобы, произошло уже в процессе

---

[1] Издательство Гебхардта действительно размещалось в Бамберге, в то время как его типография находилась в Вюрцбурге. Вот почему на титульных листах книг, выпущенных издателем, указывалось сразу два города – Бамберг и Вюрцбург. Ср. титульный лист издания "Феноменологии духа" 1807 г.: System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel, D. u Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl. Minerolog. Societät daselbst Assessor und anderer gelehrten Gesellschaften Mitglied. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807 // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke / Hrsg. v. W. Bonsiepen, R. Heede. Hamburg, 1980. Bd. 9. S. 3 (сохранена орфография издания).

[2] Посылая текст "Феноменологии" Шеллингу, Гегель писал ему, что "злополучная путаница", которая сопровождала весь процесс подготовки работы к изданию и ее печатание, была также "отчасти присуща даже самой композиции" произведения (Briefe von und an Hegel / Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg, 1952. Bd. 1. S. 161f.).

написания произведения. Так, Хайдеггер считает, что Гегель должен был переписать само Введение, ибо идея и концепция "Феноменологии" не соответствуют первоначальному плану, развиваемому в нем[3].

Чтобы разобраться в содержании гегелевской "Феноменологии духа" необходимо, прежде всего, раскрыть суть самого феноменологического замысла Гегеля и понять композиционную идею произведения. Замысел "Феноменологии" вызревал в глубинах гегелевской мысли не один год. Она может рассматриваться как важнейший результат идейного развития Гегеля во франкфуртский и особенно йенский периоды жизни и деятельности. Поэтому в разговоре о "Феноменологии" представляется важным обратиться к анализу философского развития Гегеля до 1807 г.

1. ПУТЬ ГЕГЕЛЯ К "ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА". ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС

К своей феноменологической концепции Гегель приходит не сразу, а в результате многотрудного, порой драматического движения мысли по пути спекулятивного развития. Проблемным содержанием этого движения был поиск новой модели систематической истории самосознания, где мог бы быть разорван логический круг, в которой попал трансцендентальный идеализм. В мышлении раннего Гегеля можно вычленить три содержательных перелома, каждый из которых, будучи поразному мотивированным и принося различные результаты, так или иначе способствовал выработке специфически гегелевского подхода к субъективности. *Первый* перелом происходит во Франкфурте и отражается в текстах этого периода. Здесь Гегель порывает с присущим ему в ранние годы кантианством и начинает критиковать идеи и концепцию Канта. Уже во франкфуртских текстах конечное мышление, которое для Гегеля обосновывается конечным Я (по содержанию близким к тому, как его понимал Фихте), впадает в неразрешимое противоречие как только пытается понять бесконечное, единое бытие. Будучи действительными, данные феномены, по Гегелю, скорее доступны чувству, воображению или мистическому созерцанию, чем мышлению как таковому. Такое различение Гегелем "источников познания" в первые йенские годы приводит к дихотомии конечной рефлексии и интеллектуального созерцания. Что подготавливает *второй* перелом в гегелевском мышлении, произошедший в начале йенского периода.

Его содержанием стала сформулированная Гегелем концепция, утверждавшая возможность совершенного познания разумом бесконечного и абсолютного. При этом метафизика Абсолютного базировалась на систематически предшествовавшей ей логике конечной рефлексии, или конечного Я, – логике, выступавшей в качестве содержательного введения в метафизику. Решающими моментами данного замысла бы-

[3] *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a. M., 1950. D. 105ff.

ли: 1) конечная рефлексия Я (или конечная субъективность как таковая) в итоге логического развертывания, при переходе к познанию бесконечного, постигает ей имманентное логическое противоречие. Подчеркнем, что, по мысли Гегеля, данное противоречие уничтожает самостоятельную достоверность конечного, и это для Гегеля является одновременно признаком высшей истины; 2) обладающее действительностью бесконечное и абсолютное представлено в качестве абсолютно идентичного в интеллектуальном созерцании; 3) метафизическое познание бесконечного и абсолютного возможно только посредством синтеза рефлексии и интеллектуального созерцания.

Третий перелом намечается в середине йенского периода и наиболее четко отражается в манускрипте 1804/05 гг. "Логика, метафизика, натурфилософия", – манускрипте, имеющем важнейшее значение для понимания содержания "Феноменологии духа" как в аспекте развития в ней проблематики идеалистической истории самосознания, так и с точки зрения выработки Гегелем собственной концепции субъективности. Этот третий перелом в гегелевском мышлении уже к концу йенского периода, и особенно в "Феноменологии духа" получает вид новой, в себе завершенной, целостной концепции. Гегель разрешает здесь дихотомию рефлексии и интеллектуального созерцания в пользу единого познания разумом, сохраняя все же в нем ту познавательную претензию, которая была свойственна интеллектуальному созерцанию.

Благодаря такому фундаментальному изменению стало возможным объединение тождества и противоречия в едином движении аргументации, а также утверждение в качестве его методического принципа диалектической структуры отрицания отрицания, что обеспечило выдвижение на первый план спекулятивно-диалектического мышления. Одновременно Гегель выходит за пределы своей ранней йенской метафизики субстанции и переходит к метафизике субъективности. Уже в конце йенского периода данные изменения находят свое отражение в наброске новой, абсолютной философии, или метафизики Абсолюта, которая должна сама в себе обосновывать собственные законы и принципы. Новое спекулятивно-диалектическое мышление оказывается здесь само-мышлением чистой абсолютной субъективности. Этой новой метафизикой станет для Гегеля наука логики, т.е. спекулятивная логика, или теория систематического самоконституирования абсолютной субъективности и ее мыслительного самоотношения. "Феноменология духа" же, реально выступая как дедукция всеобщего понятия абсолютной субъективности, была для Гегеля предварительным наброском и необходимым введением в эту новую метафизику.

Содержание феноменологического учения Гегеля формируется именно в проблемном поле идей, развиваемых Гегелем в йенских лекциях по логике и метафизике. Однако в среде гегелеведов порой все еще можно найти сторонников высказанного почти столетие назад Г. Глокнером мнения, будто путь Гегеля к "Феноменологии духа" никак не связан с развиваемыми им в Йене моделями логики и метафизики,

будто линия движения гегелевской мысли, беря свое начало в ранних сочинениях философа, ведет непосредственно к "Феноменологии духа", минуя йенские наброски системы[4]. Если же последним и приписывается какое-либо значение на этом пути, то оно связывается лишь с чисто системными поисками Гегеля. При таком подходе полностью игнорируется проблемное и содержательное единство йенских набросков системы и "Феноменологии духа", и так и остается непроясненным сам замысел произведения.

История "Феноменологии" неразрывно связана с разработкой Гегелем логики и метафизики в йенский период его творчества. Поэтому обратимся к анализу йенских набросов и попытаемся раскрыть проблемное содержание гегелевских теоретических поисков в тот период.

О первоначальном йенском замысле Гегеля относительно логики и метафизики мы имеем два свидетельства. Первое – заявленный Гегелем в зимнем семестре 1801/02 гг. курс лекций по логике и метафизике. И второе – реферат этих йенских лекций, принадлежащий перу Розенкранца[5]. Как Гегель в то время понимает отношение логики и метафизики, становится ясным из названия курса: логика как система рефлексии (systema reflexionis) предпосылается метафизике, толкуемой в качестве системы разума (systema rationis). Гегель представляет здесь философию в качестве абсолютной метафизики, т.е. как совершенное и законченное разумное познание Абсолюта в систематической науке. Систематическим и одновременно обосновывающим введением в эту метафизику и в ее спекулятивное знание является, по замыслу Гегеля, логика, берущая на себя те задачи, которые во франкфуртский период Гегель определял как задачи философии вообще.

В своем учении Гегель намерен, "исходя из конечного... прийти к бесконечному". При этом он придает традиционным дисциплинам – логике и метафизике – совершенно новый смысл: он принимает метафизику за "науку об истине", которая своей целью имеет "бесконечное познание, или познание Абсолюта", и предпосылает этому бесконечному познанию (спекуляции) конечное познание, или рефлексию (понятие конечного Я), как она развивается в логике. Бесконечное и конечное познание, несомненно, не просто рядоположенны. Речь идет лишь о том, что при фиксировании конечным познанием конечного, оно абст-

---

[4] *Glockner H.* Hegel. 2 Aufl. Stuttgart, 1958. Bd. 2. S. 347ff. Подобная позиция широко распространена в отечественных работах о Гегеле, в чем, по-видимому, сказывается непосредственное влияние самого Глокнера. Ибо в основу имеющихся переводов текстов Гегеля на русский язык были положены сочинения Гегеля, изданные в начале века Г. Глокнером. Публикуя гегелевские труды, Глокнер (в частности, во вступительных статьях к соответствующим томам) комментировал их, высказывая при этом собственные суждения о логике развития гегелевского мышления. Эти статьи Глокнера были использованы нашими переводчиками и издателями в комментариях на русском языке и таким образом позиция Глокнера стала у нас господствующей. Более того, долгое время она рассматривалась как единственно верная и возможная точка зрения на учение Гегеля и его развитие.

[5] *Rosenkranz K.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. B., 1844. S. 189ff.

рагируется от бесконечного, отвлекается от тождества, которое всегда присуще всем противоположностям в момент острого противоречия, т.е. берет предмет односторонне, в модусе конечного. В логике в систематической связи развиваются чистые определения, которые имманентны рефлексии, или конечному мышлению рассудка как таковому. В конце логики рефлексия осознает, что она в мышлении этих конечных определений сама попадает в противоречие и может функционировать далее только в данном качестве. При этом именно ей, а не способности интеллектуального созерцания, свободной от противоречия, Гегель приписывает ведущую роль в познании Абсолюта. Ибо Абсолют может быть научно познан только в сознании и при участии рефлексивных форм сознания. Причем такое постижение Абсолюта в сознании может выражать себя в конечных рефлексивных определениях исключительно в виде противоречия.

В основе данного гегелевского понятия рефлексии как конечного мышления рассудка, которое постигает в логике свои собственные конечные определения, лежит фихтевское понятие конечного Я. В соответствии со своим замыслом Гегель дает ему другую интерпретацию: конечное Я Фихте превращается у него в логическое Я и толкуется как принцип чистых конечных определений рефлексии. Этим Гегель продолжает и развивает свою раннюю критику Фихте. Представленное Фихте философское учение для него имеет значение только как теория конечной рефлексии, но не как теория спекуляций или истинного разумного познания[6].

Рефлексия, или это конечное фихтевское Я, базирующееся на основоположении "Я есть Я", определяется в конце логики Гегеля через противоречие, которое, согласно его теории, имманентно Я, или рефлексии. При этом само противоречие покоится на фундаменте абсолютного тождества, т.е. противоречие само по себе является признаком наличия и возможности познания абсолютного тождества. Таким образом, противоречие и абсолютное тождество, которое предпосланно всему сущему и приписывает ему свои определения, выступают действительными характеристиками рефлексии, – причем как при переходе логики в метафизику, так и внутри философии Абсолюта, где рефлексия превращается в "философскую рефлексию" или "инструмент философствования"[7]. В первые йенские годы логика только устанавливает формы конечного познания, вырабатывает само понятие рефлексии, чтобы показать, как оно в конце концов "снимает" себя и переходит в метафизическое мышление или философскую рефлексию, ориентированную на спекулятивное познание Абсолюта. Гегель в связи с этим замечает:

---

[6] О гегелевской критике Фихте в йенский период более подробно см.: *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn, 1984. Далее: Das Problem der Subjeltivität.

[7] *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke Bd. 4 / Hrsg. v. H. Buchner, O. Pöggeler. Hamburg, 1968. S. 22, 27 u. auch 16ff. Далее: GW.

"Я полагаю, что уже с этой спекулятивной стороны логика может служить введением в философию, поскольку она, полностью познавая рефлексию и убирая ее с пути, чтобы она не была препятствием для спекуляции, фиксирует конечные формы как таковые, и одновременно, имея перед собой словно в отблеске образ Абсолюта, знакомится с ним"[8]. Логика ведет к метафизике, которая как "собственная философия" конструирует принцип всей философии, а именно тождество субъекта и объекта, идею как единство конечного и бесконечного. Абсолют как абсолютный дух.

Конечно, вряд ли еще здесь можно говорить о новой концепции метафизики. Но в 1801/02 гг. Гегель уже намечает программу разумного и систематического познания Абсолюта, содержательной основой которой выступает идеалистическая история самосознания. То, как ее представляет здесь Гегель, во многом пока схоже с подобными концепциями Фихте и Шеллинга. Сама по себе она не является философской теорией принципов, а есть необходимое научное введение в такую теорию. Ею мыслится в эти годы логика, которая объявлялась наукой, выполняющей философско-пропедевтическую роль.

В качестве концепции логики, цель которой состоит в выработке совершенного понятия логического метода, или рефлексии, у Гегеля представала история самосознания, или сам трансцендентальный идеализм. Метафизика, выводимая из логики и имеющая своим предметом сам Абсолют, по сути дела толковала о спекулятивной идее абсолютного знания.

Поэтому по своему проблемному содержанию логика и метафизика 1801/02 гг., взятые в своем единстве, уже сами по себе суть феноменология. Они призваны были "очистить" мышление ото всего наносного и случайного, проложить ему путь к абсолютному знанию и показать, как конечное Я развивается в бесконечное, в Абсолют как таковой, т.е. решить те теоретические задачи, которые позже станут определяющими для феноменологического анализа. Конечно, мы далеки от мысли ограничивать задачи феноменологии только данными познавательно-пропедевтическими установками, ее содержание, несомненно, шире и богаче, на что мы в дальнейшем обратим более пристальное внимание. Здесь мы хотели лишь зафиксировать общие задачи феноменологии как введения в систему. И не случайно они оказались во многом схожими, и даже тождественными тем, которые Гегель развивал в ранних йенских набросках логики и метафизики. Ведь последние разрабатывались им в 1801–1804 гг. в качестве содержательного введения в систему философии.

Но коль скоро в 1805–1806 гг.[9] Гегель мыслит таким введением науку об опыте сознания, значит к тому времени должен был как-то из-

---

[8] *Hegel G.W.F.* GW / Hrsg. v. K. Düsing, H. Kimmerle. Hamburg, 1975. Bd. 6. S. 28; *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 4. S. 27ff.

[9] Реальная дата начала работы Гегеля непосредственно над "Феноменологией духа", точнее, над сочинением под названием "Наука об опыте сознания".

мениться его подход к логике и метафизике, к определению их места и роли в системе, а также само его понимание философии.

В 1803 г. уже отчетливо фиксируется стремление Гегеля изложить философию как целостную систему наук, включающую в себя наряду с традиционными философскими дисциплинами (логика, психология, метафизика и др.) также и реальные науки, к которым он в этот период в первую очередь относит философию духа. Свое понимание структурирования философии в ее системном развертывании Гегель впервые излагает в текстах 1803/04 гг.: в представленных под названием "Манускрипты к введению в философию, соответственно в философию духа"[10] и в сочинении "Система спекулятивной философии (наброски ко второй и третьей частям системы)", известной еще под названием "Первая йенская реальная философия"[11]. В этих сочинениях система впервые предстает как состоящая из трех частей. Вторую часть образует натурфилософия, трактуемая традиционным образом. В качестве третьей впервые появляется философия духа. Первая же часть философии, которая должна вывести идею духа, охватывает логику и метафизику. Взятые в единстве они призваны, по Гегелю, систематически представить движение духа к своему собственному понятию, или чистой субъективности как таковой. В заявке на курс лекций в зимнем семестре 1803/04 гг. Гегель впервые называет логику и метафизику вместе "трансцендентальным идеализмом"[12]. В каком смысле он употребляет данный термин, можно понять из фрагмента "Сущность духа", принадлежащего к этому периоду. "Фихтевское наукоучение, как и шеллинговский трансцендентальный идеализм, – пишет Гегель, – оба есть не что иное, как попытка изобразить логику или спекулятивную философию в качестве чисто для-себя-сущей"[13]. Трансцендентальный идеализм, который для Гегеля служит синонимом идеалистической истории самосознания, инициировал, таким образом, по его признанию, новую логику. Но ни Фихте, ни Шеллинг, – что следует из гегелевской критики в их адрес, – не смогли систематически развить ее ни как для-себя-сущую, ни в качестве логики – самостоятельной специфической дисциплины, хотя реально она была для обоих спекулятивным основанием их систем. Гегелевская логика (логика-метафизика) принимает на себя проблематику трансцендентального идеализма Фихте и Шеллинга. Дедуцировать чистое понятие абсолютного духа, или теоретически вывести его идею, – в чем состоит цель фихтевской и шеллинговской философии, – в гегелевской системе есть задача логики, которая в качестве единой (с метафизикой) и единственной науки возводится здесь на вершину системы. Манускрипт 1804/05 гг. под названием "Логика, метафизика, натурфилософия"

---

[10] *Hegel G.W.F.* Manuskripten zur Einleitung in die Philosophie bzw. zu Geistsosphilosophie // GW / Hrsg. v. M. Baum (im Druck). Bd. 5.

[11] *Hegel G.W.F.* Das System der spekulativen Philosophie // GW. Bd. 6: Jenaer Systementwürfe I.

[12] См.: Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit. S. 54.

[13] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 5. S. 121 (Manuskript).

представляет эту конструкцию и развертывает ее в систематическом виде.

Но значение реальной философии 1803/04 гг. не сводится только к кардинальному изменению в гегелевском толковании логики и метафизики, сущностью которого стало их наметившееся объединение в рамках единой науки логики. Важнейшим результатом Первой йенской реальной философии является теоретическая разработка понятий "сознание" и "самосознание", что на макроуровне – с точки зрения развития гегелевской системы в целом – означает развертывание проблематики философии субъективности.

Термины "сознание" и "самосознание" Гегель употребляет еще до появления философии духа 1803/04 гг. Но именно здесь он впервые излагает связную теорию развития ряда ступеней определений и достижений сознания и самосознания, которая может быть понята как реальная попытка систематического построения идеалистической истории самосознания. Попытка, одновременно вносящая в нее существенно новые элементы, что позволяет говорить о формировании принципиально новой теории субъективности. Изображение движения сознания и самосознания было подчинено единому принципу, в контексте которого определялись основополагающая структура и возможности развертывания самосознания и субъективности. Эта фундаментальная структура описывалась в философии духа 1803/04 гг. в более сложных и конкретных терминах, чем в той модели самосознания, где оно рассматривалось как чистое субъект-объектное отношение. Такое понимание структуры самосознания свойственно Фихте, Шеллингу, а также Рейнхольду, который, собственно, и ввел его в философию[14]. Позже Гегель примет рейнхольдовскую модель и в "Феноменологии духа" будет использовать именно ее, – правда, толкуя несколько иначе, – в качестве основополагающей структуры при анализе самосознания. Но в ранней философии духа он развивает иное понимание.

Фундаментальная структура также содержит два элемента: сознание и предмет; сознание – как экстремум деятельности и предмет – как экстремум пассивности. Оба эти экстремума могут быть связаны только через в себе удвоенную середину, которая отчасти близка деятельности познающего сознания, отчасти – пассивности предмета. В соответствие с этой основополагающей структурой, которая присуща конкретной конечной субъективности, сознание и самосознание всегда находятся в отношении к другому, а именно к сущему предметному, на которое направлены его различные спонтанные действия. Сознание, будучи изолированным сознанием, не может иметь никакого знания о себе. Желание познать себя и побуждает его обращаться к предмету и вступать с ним в отношение. Но первоначально сознание, согласно Гегелю, обращается к самому себе и стремится при конституировании смыслов того,

[14] См.: *Reinhold K.L.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsverm gens. Prag; Jena, 1789 (Nachdruck; Darmstadt, 1963).

что постигается, – т.е. при осмыслении предметности, – влиять на окружающие его предметы, на сам мир: оно стремится именно в процессе этого влияния содержательно формировать, образовывать (в смысле Bildung) и развивать себя, и таким образом достичь полного духовного самоотношения. Гегель, стало быть, понимает конкретную субъективность как деятельное начало, активно проявляющее себя не только в чистом пространстве теории, но и способное оказывать воздействие на реальный мир предметности. На основании этого К. Дюзинг метко замечает, что гегелевское толкование "конкретной субъективности, очевидно, не подлежит хайдеггеровской критике присущей новому времени концепции субъекта, изначально ведущего себя лишь теоретически и в принципе отрешенного от мира"[15].

Гегелевская философия духа разворачивает перед нами картину длительного, во многом драматического поступательного движения сознания и самосознания к постижению самого себя и своего собственного содержания, что происходит только через активное обращение сознания к миру предметности и включение, вбирание этой предметности посредством конституирования в себе смыслов. Развитие этой философии духа, которая по существу есть первый набросок гегелевской философии субъективности, имеет целью генетически развить такое полное самопостижение конкретного самосознания. Однако непоследовательность и противоречивость данного наброска философии субъективности проявляется в том, что самосознание единичного, постигаемое себя совершенным способом в итоге погружается в субстанцию духа народа и должно отказаться от своего самостоятельного наличного бытия. "Абсолютный дух народа, – разъясняет свою позицию Гегель, – есть абсолютно всеобщий элемент, эфир, который поглотил в себе все единичные сознания, есть абсолютная, *простая*, живая, *единственная субстанция*"[16]. В духе народа как субстанции снимается самостоятельность единичного самосознания, оно жертвует собой во имя субстанции.

Это понимание Гегель основывает на метафизической концепции абсолютного и божественного как единой субстанции, которая проявляет, "манифестирует" себя в духе народа. Однако такое понимание никак не соотносится с гегелевским замыслом истории самосознания (здесь равной философии субъективности), впервые развитым им в концептуальной форме в философии духа 1803/04 гг. Ведь завершение самосознания, достижение им развитого состояния духовного самоотношения, в чем Гегель усматривает цель истории самосознания, вряд ли может заключаться в погружении и уничтожении этого конкретного самосознания в абсолютной субстанции. Чтобы непротиворечивым образом развить внутри философии духа систематическую историю само-

---

[15] *Düsing K.* Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung // Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzykopädie der philosphischen Wissenschaften im Grundrisse". Stuttgart, 1990. S. 37.

[16] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 6. S. 315.

сознания, и при этом не оказаться втянутым в логический круг и не впасть в парадокс, необходимо завершенное духовное самоотношение рассматривать как абсолютное состояние, или сам Абсолют. Данная цель достижима, если Абсолют в философии духа, т.е. абсолютный дух как таковой, не будет мыслиться только в качестве субстанции, а станет толковаться как субъективность, которая по сути своей родственна конечному совершенному самосознанию, и даже имманентна ему, но одновременно является бесконечной субъективностью.

В Реальной философии 1803/04 гг. Гегель, таким образом, четко осознает необходимость преодоления метафизики абсолютной субстанции и перехода к новой метафизике, – метафизике субъективности, – которая собственно и будет определять всю дальнейшую проблематику философии Гегеля и его системные построения. Главной причиной такого кардинального сдвига в мышлении Гегеля была осознанная им невозможность в рамках традиционной метафизики субстанции непротиворечивым образом развернуть историю самосознания. Это дает право говорить об истории самосознания, – претерпевшей, конечно, в интерпретации Гегеля соответствующие изменения, – как центральной программе гегелевского философского мышления. Но Первая йенская реальная философия имела еще и другой смысл: представленная здесь Гегелем история самосознания уже одновременно была – хотя и развитым еще не во всех деталях – наброском новой философии, а именно философии, ориентированной на субъективность. Переход к метафизике субъективности в этом контексте означал осознание необходимости выработки четкого логико-метафизического понятия субъективности, в котором нуждалась философия субъективности, базирующаяся на логике (соответственно логике-метафизике). Свою новую концепцию метафизики Гегель излагает в сочинении 1804/05 гг. "Логика, метафизика, натурфилософия"[17].

Работа появилась как раз в тот период, когда началась непосредственная "закладка" здания "Феноменологии духа". Поэтому есть основания полагать, что именно здесь могут и должны быть найдены условия и предпосылки для выработки феноменологического учения, а также более точно определена его проблематика. И действительно, разъясняющая роль этой работы весьма значительна. Она способна прояснить как общие вопросы, связанные с композиционным построением "Феноменологии духа", так и более частные, конкретные вопросы ее проблемного содержания. Наиболее конструктивная (и одновременно разъясняющая) роль в аспекте понимания того, как формируется "Феноменология духа" и ее замысел, принадлежит двум излагаемым здесь теоретическим идеям.

Первую в большей степени можно отнести к так называемым системным аргументам, – тем, которые развивают феноменологию духа и выво-

---

[17] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 7: Jenaer Systementwürfe II / Hrsg. v. R.-P. Horstmann, J.H. Trede. Hamburg, 1971.

дят ее задачи из замысла гегелевского построения новой философской системы и поисков ее парадигмы. Из текста гегелевского сочинения "Логика, метафизика, натурфилософия" становится ясно, как идея науки об опыте сознания (чем вначале была "Феноменология духа") вырастает из размышления о начале логики-метафизики и одновременно о начале системы. Здесь устанавливается непосредственная связь между йенскими поисками модели логики и феноменологией духа, и на основе этого решается вопрос о ее начале. Таким образом проясняется системный смысл "Феноменологии духа" и определяется ее место (соответствующее гегелевскому пониманию 1807 г.) в философском учении. Необходимо подчеркнуть особую роль системных аргументов для интерпретации "Феноменологии духа" и ее содержания. Ибо вне истории формирования и развития гегелевской модели системы, вне поисков ее адекватной парадигмы вряд ли могут быть поняты смысл и значение феноменологии духа, а также определено ее системное место в гегелевской философии.

Однако для полноты анализа важно также установить конкретную проблемную связь феноменологии духа с предшествующими ей гегелевскими философскими изысканиями. Такую возможность предоставляет вторая из вычлененных нами в работе "Логика, метафизика, натурфилософия" разъясняющих идей. Она связана с разрабатываемым Гегелем в этом сочинении замыслом "метафизики субъективности". Здесь речь идет не только о существенной переориентации Гегеля в методологии (отказе от метафизики субстанции и переходе к метафизике субъективности), но и о развертывании принципиально нового учения о субъективности. В русле этого учения Гегель по-новому задает проблематику субъективности и развивает ее логико-метафизическое понятие. Ограниченность данного понятия с точки зрения целостности системы делает очевидным необходимость выработки всеобщего понятия абсолютной субъективности. Его дедуцирование собственно и было результатом "Феноменологии духа".

Конечно, нельзя понимать дело таким образом, будто процесс развития понятия абсолютной субъективности прямолинеен и ведет от "Логики, метафизики, натурфилософии" непосредственно к "Феноменологии духа". Путь Гегеля к феноменологической абсолютной субъективности намного сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Основным результатом этого движения было развитие Гегелем собственной теоретической концепции субъективности. Причем сама концепция представала в виде развертывания двух различных системных и содержательных замыслов: метафизики субъективности и философии субъективности. Гегелевская "Феноменология духа" в этом смысле выступила как попытка объединить замысел философии субъективности с замыслом метафизики субъективности. В сочинении "Логика, метафизика, натурфилософия" Гегель развивает свой метафизический замысел субъективности, проясняет содержание метафизики субъективности как специального учения.

Но прежде чем приступить к обсуждению проблематики гегелевской метафизики субъективности, представляется важным прояснить вопрос о

содержательном начале феноменологии духа. При этом мы не должны забывать, что "Феноменология" первоначально разрабатывалась как наука об опыте сознания. Поэтому предметом нашего интереса становится вопрос о начале науки об опыте сознания. Его понимание Гегелем излагается в работе "Логика, метафизика, натурфилософия", но особенно во фрагменте "Два замечания к системе", который есть если не отрывок из самой работы, то, по крайней мере, текст, по своему содержанию непосредственно примыкающий к ней[18].

Фрагмент содержит два замечания к положению, которое Гегель делает центральным в своей системе. Это положение есть не только "начало философской системы", но и "все ее содержание". То "единственное" содержание, с которого он начинает, утверждая, что "организация (философии) как целостной системы сама есть не что иное, как выражение... ее идеи"[19]. На основе гегелевских системных построений не трудно заключить, что той идеей, которая составляет содержание философии, является сама субъективность. Но субъективность, раскрывающая свою сущность в виде знания, т.е. как тождество конечного и бесконечного, познания и его предмета.

Первое замечание к данному положению гласит, что идее не может ничего предшествовать и ничто не может следовать за ней: система есть не что иное, как развитие этой единственной идеи. Линия такого развития устремлена в бесконечность: она возвращается к самой себе и обращается в круговую линию. (Как конкретно осуществляется это обращение, Гегель показывает на материале логики и метафизики уже в манускрипте 1804/05 гг. "Логика, метафизика, натурфилософия".)

Второе замечание к системе повествует о том, что через полагание идеи снимается разделение между процессом познания и предметом: процесс познания выступает одновременно и в качестве содержания этого процесса, т.е. как абсолютный процесс познания (абсолютное познавание)[20], или "знание". На полях Гегель замечает, что в философии, и особенно в кантовской, все время "нудно" повторялся вопрос: "Как в философию вместе с понятием входит и его содержание?"

Согласно Гегелю, разделение между познанием и его предметом предположено "в так называемом опыте". Но Гегель указывает, что опыт и опытное познание не однородны по своему содержанию: "...опытное знание выражает не чистый непосредственный опыт, а понятийный опыт;

---

[18] См.: Editorischer Bericht. Zwei Anmerkungen zum System // Hegel. GW. Bd. 7. S. 364–366.

[19] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 7. S. 343.

[20] Здесь необходимо сделать некоторые этимологические пояснения. Дело в том, что Гегель, вслед за Кантом, для обозначения познания употребляет два термина: das Erkennen и die Erkenntnis. Первый характеризует сам процесс познания, т.е. длительный акт познавания. Die Erkenntnis же означает в изложении Гегеля познание как свершившийся факт, т.е. как результат процесса познавания. Отсюда – необходимость терминологически различать оба понятия и в русском языке. Мы попытались это сделать, используя в первом случае понятие "познавание", которое, по нашему мнению, наиболее четко выражает процессуальность и движение. Во втором же случае (die Erkenntnis) нами употребляется термин "познание".

опыт же, который приводит к тому, что он противоречит ясному познанию философии, должен сразу же отрицаться; в то время, как в самом истинном опыте ничего не может случиться (такого), что противоречит истине философии"[21]. Гегель отстаивает необходимость уже в начале системы различать опыт, его основные типы. Это различение, по мысли Гегеля, должно помешать тому, чтобы определенный процесс познания (например тот, который предполагает разделение самого познания и предмета) принимался за единственный способ познавания вообще. Различение опытов есть, по Гегелю, прогрессирующее снятие разделения между процессом познавания и его предметом, снятие, которое осуществляется в самом процессе познавания. Эта различность, таким образом, выступает в виде проверки реальности процесса познавания, не просто его достоверности, а соответствия этой достоверности предмету познания и самой истине. Именно в этом направлении движется мысль Гегеля, когда он во Введении к науке об опыте сознания формулирует ее задачу. Ее изложение должно предстать "как *отношение науки* к являющемуся знанию и как *исследование* и *проверка реальности познавания*..."[22].

В "Двух замечаниях к системе" Гегель разрабатывает, таким образом, тематику введения в логику и метафизику, которая свое дальнейшее развитие получила в "Феноменологии духа". Здесь уже можно зафиксировать определенный намек на предшествующее логике феноменологическое введение. Во всяком случае, Гегель указывает на необходимость определенного введения в систему, которое могло бы рассмотреть связь познания и предмета познания как проблему опыта естественного сознания, относящегося к своему предмету. Это собственно и составляло проблематику "Феноменологии духа" (особенно в тот период, когда она разрабатывалась как наука об опыте сознания), которая, установив абсолютное тождество познания и предмета, одного и многого, должна была стать предпосылкой для развертывания самой логики[23]. Однако в

---

[21] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 7. S. 347 (am Rande).

[22] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Соч. М., 1959. Т. 4. С. 46; ср. также С. 42.

[23] Х. Киммерле указывает, кроме того, на явное сходство языкового употребления слов и выражений в "Двух замечаниях к системе" и "Феноменологии духа", на основании чего он вообще делает вывод о содержательном совпадении тематик двух работ, а также о непосредственном выведении проблематики "Феноменологии духа" из гегелевских замечаний к системе (*Kimmerle H.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Bonn, 1970. S. 88ff.). Соглашаясь с позицией Киммерле по существу, т.е. в том, что содержание выводов из "Двух замечаний..." и Введения в "Феноменологию духа" в значительной мере созвучно, мы все же не склонны вести линию развития "Феноменологии" и ее проблематики непосредственно от текста отрывка "Два замечания к системе" или манускрипта "Логика, метафизика, натурфилософия" в целом. Замысел "Феноменологии духа" значительно шире и содержательнее, чем просто развертывание опыта естественного сознания. И этот замысел, хотя и связан с проблематикой, обсуждаемой в манускрипте "Логика, метафизика, натурфилософия" (особенно в том его аспекте, который относится к развитию Гегелем "метафизики субъективности"), его вряд ли можно понять только исходя из гегелевской концепции 1804/05 гг. Существенная роль в формировании замысла "Феноменологии духа" принадлежала концепции субъективности, так или иначе разрабатываемой Гегелем в йенских реальных философиях.

1804–1806 гг. феноменологическая проблематика рассматривается Гегелем еще в терминах логики.

Логика 1804/05 гг. включает анализ простых структур отношения бытия и мышления. По сути дела в ней обсуждается проблематика антиномий чистой рефлексии, – в чем, несомненно, усматривается влияние Канта, – и тема познания рассматривается лишь в той степени, в какой она может быть реально описана в категориях рефлексивной логики. Логическому анализу подвергается сама форма познания, а не его содержание. Логика задает формальные структуры понятия познания, подлежащие экспликации в метафизике. При этом специфика гегелевской концепции метафизики состоит, во-первых, в том, что сама экспликация понятия познания выступает здесь как теория процесса познания (познавания как такового), и, во-вторых, этот процесс познания есть процесс совершенно определенный, а именно процесс реализации познания и его понятия. Однако сразу же возникает проблема, которую видит и сам Гегель. Ведь если экспликацию понятия познания понимать как процесс самого познания, то необходимо выработать механизм или найти некую руководящую точку зрения, которая могла бы установить порядок следования этапов, или ступеней, этого процесса и выступить критерием реализованности. Иначе необходимо рассматривать бесконечное число отношений, возникающих в процессе познания.

Такую руководящую точку зрения Гегель находит в специфически интерпретируемом им понимании реализации. Как процесс реализации познания выступает экспликация понятия познания в метафизике, причем такая, которая имеет своим предметом не только познавательное отношение, но и само относящееся. Метафизический процесс так осуществляемой реализации познания (через анализ познавательных отношений и их связи с относящимся), "второе становление" познания[24] происходит, согласно Гегелю, в три этапа.

На первой ступени Гегель рассматривает так называемое фундаментальное отношение познания. Он анализирует лежащие в основе всякого познавательного отношения материальные элементы и структуры, присущие самому относящемуся: такие как "достоверность самого себя", "рефлексия" и др.[25] Целью второго этапа экспликации отношения познания, образующего проблематику "метафизики объективности", является прояснение познавательного отношения особого рода, которое Гегель именует "бесконечностью". Речь идет не просто об обосновании возможности познания бесконечного, а о прояснении характера и содержания познавательного отношения, возникающего при обращении к бесконечному. В результате анализа Гегель приходит к выводу, что познавательное отношение к бесконечному может и должно быть понято как рефлексивное, или как самоотношение.

---

[24] "Первое становление" познания осуществляется, по Гегелю, в логике. См.: *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 7. S. 11, 114ff., 136ff.

[25] См.: Ibid. S. 128ff.

Точное определение того, что в этом контексте может вообще означать "самоотношение", составляет третью часть метафизики, "метафизику субъективности". Она должна определить такое отношение познания, которое определяет содержание Я и "духа"[26]. Отсюда ясно, что термином "субъективность" Гегель обозначает здесь не определенную предметную область, как в "Феноменологии духа", а характеристику специфического отношения познания.

Слово "субъективность" употребляется в йенском гегелевском тексте "Логика, метафизика, натурфилософия" лишь дважды: первый раз – в названии раздела "Метафизика субъективности", и второй – что особенно интересно – при изложении целостной концепции метафизики в разделе "Метафизика объективности"[27]. Тема же субъективности вводится и обсуждается здесь – как и ранее – с использованием понятий "Я" ("Ich"), "дух" ("Geist") или "самосознание" ("Selbstbewußtsein"), что свидетельствует о внутренней содержательной связи концепции 1804/05 гг. с той, которую Гегель развивал в философии духа 1803/04 гг. И все же термин "субъективность" явно употребляется Гегелем в "Метафизике субъективности" только для характеристики отношения познания, интерпретируемого в качестве "духа". Присутствовавший же в систематике Гегеля "абсолютный дух" в 1805/06 гг. еще не идентифицируется с субъективностью. Абсолютным духом Гегель называет тотальность Абсолюта, или себя реализующую абсолютную всеобщность[28]. Абсолютность определяет способность духа "являться" и познавать себя как бесконечное. А это, – напомним, – тема Первой йенской реальной философии. Но теперь Гегель толкует абсолютное познание как познание, вобравшее в себя все отношения к другому в качестве моментов его тотальности. Поэтому только познавая себя в другом, абсолютный дух становится содержательно равным себе и обретает свою реальную целостность[29].

Так Гегель вводит в философию тему Anerkennung (признания), ставшую одной из важнейших тем его "Феноменологии духа". Однако в сочинении 1805/06 гг. "Anerkennung" имеет узкогносеологическое значение и понимается только как установление познавательного отношения к другому. Здесь еще отсутствует диалектический момент абсолютной рефлексии на отношение к другому, что собственно и создает ситуацию признания. Развиваемые в логике-метафизике 1805/06 гг. рефлексивные определения, с помощью которых познается Абсолют, формулируются лишь в качестве антиномий, остающихся принципиально непреодолимыми. Вместо развития "позитивного единства" этих антиномий провозглашается идеал интеллектуального созерцания. Тотальность Абсолюта, таким образом, здесь лишь постулировалась, полага-

[26] См.: Ibid. S. 165, 172f.; bes. S. 174, 186.
[27] См.: Ibid. S. 140.
[28] См.: Ibid. S. 178.
[29] Ibid. S. 176 ff.

лась в рефлективных определениях в качестве их негативного единства. Реально же абсолютный дух не мог обрести самоидентификацию в другом: другое оставалось лишь противоположным духу, духом со знаком "минус".

Таким образом, Гегелю не удалось в сочинении 1804/05 гг. до конца разрешить трудности, возникшие в Первой йенской реальной философии, и развить абсолютный дух в качестве субъективности. Метафизическое понятие субъективности не обозначало у Гегеля ничего иного, кроме конкретного свойства класса отношений. Поэтому экспозиция метафизического понятия субъективности ограничивала возможности приложения этого понятия и сводила его лишь к строго определенным связям, что свидетельствовало также о специфическом характере задач метафизики субъективности. Будучи завершающей частью метафизики, она должна была, с одной стороны, продемонстрировать осуществимость цели метафизики и дать адекватную экспликацию понятия познания, с другой стороны, обосновать необходимость реализации идеи в качестве природы и духа. Развиваемое здесь Гегелем понятие субъективности служило только инструментом решения данных задач. Отсюда – ограниченность его интерпретации.

И все же, развивая метафизическое понятие субъективности, Гегель реально задает ту проблематику, которая связана с субъективностью, а также фиксирует основные моменты, характеризующие ее содержание. Он указывает, что речь о субъективности может идти лишь в том случае, если создана ситуация самоотношения, когда налицо два момента: отношение как таковое и само относящееся – Я как активное начало самоотношения. При этом целью субъективности может и должно быть установление тождества отношения и относящегося, – тождества, в котором эти оба момента снимаются в высшем единстве (акте адекватного познания, равно самопознания), но одновременно сохраняются в качестве самостоятельных определений, конституирующих как познавательный процесс, так и саму субъективность в целом.

В метафизике субъективности Гегель уже развивает свою собственную концепцию субъективности, отличную от учений его предшественников. Однако здесь она еще ограничена сферой логики-метафизики; понятие субъективности проясняло смысл строго определенных связей познавательного отношения.

Ясно, что так интерпретируемая субъективность не могла выступить в качестве абсолютного систематизирующего принципа. Ведь она сама еще не была развита как абсолютное понятие. Вместе с тем очевидно, что Гегель с самого начала мыслит таким единым методическим принципом системы именно субъективность (первоначально именуемую Я, самосознанием, духом, и лишь значительно позже – в "Науке логики" – обретшую свое собственное название). В каком-то смысле это было несомненно данью традиции и свидетельством включенности Гегеля в единую для мышления нового времени и немецкой классики парадигму субъективности, но в значительной мере выражало сознатель-

ный выбор самого Гегеля. Выбор, который был определен его обращением к спекулятивному содержанию философии. В контексте поисков парадигмы системы, которые особенно интенсивно ведутся именно в йенские годы, Гегель осмысляет содержание субъективности и развивает ее теоретическую концепцию. Вот почему, выработав логико-метафизическое понятие субъективности, Гегель вновь обращается к разработке проблематики философии субъективности. Он покидает сферу "метафизики субъективности" и переходит в сферу развертывания спекулятивной философии. Этот переход зафиксирован во Второй йенской реальной философии, традиционно именуемой наброском системы 1805/06 гг.[30]

Здесь происходят решающие изменения в структурировании спекулятивной философии. Благодаря устранению разделения логики и метафизики в пользу единой спекулятивной философии Гегель смог обсуждать вопрос о единой логико-метафизической структуре субъективности. При этом данная структура понимается не как чисто логический феномен, а уже пронизывает все здание спекулятивной философии, объединяя ее элементы.

Но структурные преобразования системы одновременно означали расширение области философского мышления и введение в анализ новых предметных областей. В качестве одного из предметов познания начинает выступать жизнь, которая открывается в самом процессе познания.

Гегелевское внедрение понятия "жизнь" в философию имело как методологическое, так и системное значение. Оно означало прежде всего отказ Гегеля от картезианско-кантовского пути движения мышления и предпочтение ему аристотелевского пути. Если для Декарта жизнь вообще не была исходным элементом, а у Канта она и вовсе имела произвольное значение (жизнь выступала как истина вещи), то для Аристотеля самодвижение жизни есть первоначальный, исходный элемент сущего, фундаментальная структура бытия. С опорой на эту аристотелевскую позицию Гегель и разворачивает свою спекулятивную философию, он начинает с вещи и ее категорий и ведет анализ через жизнь к духу.

Но введение в спекулятивную философию феномена жизни имело и другое значение. Гегель развивает сознание в самосознание, вплоть до перехода его в понятие действительного мира, т.е. до того состояния, когда сознание в своей обращенности к реальному (как органическому, так и неорганическому) возвращается к самому себе. Собственно на этом пути Гегель и пришел к пониманию метафизики как попытки сделать понятие действующим в реальности и таким образом представить саму метафизику в качестве логики. Поэтому в 1805 г. заключение логики, в котором речь шла о процессе познания (о познании вместе с жизнью) было включено в заключение метафизики. И "метафизика

[30] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 5.

объективности" уже больше не обсуждала абстрактные темы metaphysica specialis (традиционные темы лейбницианско-вольфовской метафизики: мир, душа, Бог), а стала руководством по научно-понятийному толкованию мира (не случайно здесь вводятся такие темы, как механизм, химизм и организм), которое должно способствовать и вести к познанию. При этом решающим моментом, упорядочивающим все другие, была жизнь с ее телеологической структурой. В результате логизации метафизики из "метафизики субъективности" было вытеснено понятие абсолютного духа; идея (о которой здесь собственно и идет речь) мыслилась теперь только как структура абсолютного духа. И вся логика в целом (т.е. логика и метафизика) последовательно завершалась размышлением о методе, в роли которого выступала диалектика.

Введение Гегелем понятия "жизнь" в спекулятивную философию имело значение конститутивного принципа, позволившего не только по-новому структурировать философию в рамках системы, но и с иных позиций определить само содержание логики и ее композиционную модель. Очевидно, что именно в контексте развития этой логики формировалась и модель "Феноменологии духа", которая уже в тот период (1805/06 гг.) реально мыслилась Гегелем введением в систему. Казалось бы, ее композиция должна тогда совпадать с композиционным замыслом построения логики 1805/06 гг. Но в "Феноменологии" мы сталкиваемся с неожиданным результатом.

Гегель действительно начинает свое движение по первому ("аристотелевскому") пути, но вскоре возвращается назад и вновь устремляется вперед уже по второму ("картезианско-кантовскому") пути. "Жизнь" появляется в феноменологии как истина вещи. Правда, Гегель не стремится осмыслить, чем является жизнь; на выстраиваемой им летнице гештальтов для этого понятия не находится подходящего места. Скорее феномен жизни вводится в феноменологию только для того, чтобы самосознание могло выделиться на его фоне и таким образом утвердить себя как истину вещи. Само появление феномена жизни в сфере философии остается здесь неясным и даже просто дезавуируется.

На этом основании О. Пеггелер делает вывод, что "Гегель оказался неспособным однозначным образом решить задачу введения понятия жизни в спекулятивную философию"[31]. Однако с этим выводом можно согласиться лишь в том случае, если допустить, что композиция "Феноменологии" непосредственно задавалась композиционным построением спекулятивной философии и что развертывание феноменологии духа должно соответствовать развертыванию структуры, а следовательно, и самому членению логики. Этого мнения придерживается Х.-Ф. Фулда, который пытается установить действительные соответствия между логикой и феноменологией[32].

---

[31] *Pöggeler O.* Komposition der Phänomenologie des Geistes // Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 1973. S. 364.

[32] См.: *Fulda H.F.* Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M., 1965. S. 140ff.

Каждому, кто изучает "Феноменологию духа", становится очевидным, что данные соответствия имеют место. Как в начале (а именно во Введении), так и в конце своего сочинения (в заключительных частях) и в Предисловии Гегель ставит феноменологические образования в отношение к моментам логики. Однако это отношение имеет характер не зеркального отражения, а развития. Причем не формального развития собственных структур логики, а содержательного развертывания логической проблематики, что часто осуществляется и в ином понятийном пространстве. И хотя есть определенное терминологическое сходство, и даже совпадение в текстах "Феноменологии" и Логики (как йенской, так и нюрнбергской), вряд ли стоит искать строгого соответствия в употреблении данных терминов и той роли в конкретном развертывании, которое им приписывается. Интерес должна представлять скорее та проблематика, которую они выражают.

В йенский период (вплоть до 1807 г.) в качестве логики Гегель представляет не что иное, как сам трансцендентальный идеализм. Иными словами, гегелевская логика принимает на себя задачу изложения истории самосознания. Задачу, которая – как мы видели – уже в средние йенские годы (1803/04) превращается в задачу разработки собственной теории субъективности. Субъективность реально становится центральной темой гегелевской философии.

Спекулятивная философия 1805/06 гг. продолжает эту линию. Произошедшие в ней структурные преобразования привели к тому, что сама логика предстала как метафизика Абсолюта и тем самым лишилась функций введения, которая передается феноменологии духа. Но одновременно логические структуры приобрели значение всеобщих логико-метафизических структур, которые в силу своего спекулятивного характера стали толковаться как абсолютные структуры сущего. Субъективность, характеризуемая здесь еще в терминах статической идеи, должна была не только быть поставлена в отношение к реальности (как это случилось в логике и метафизике 1804/05 гг.), но и быть познана в своей действительности, в движении реальности. Поэтому Гегель и стремится объединить познание с жизнью, ввести жизнь в свою систематику. Но познать субъективность (здесь еще идею) в своей действительности – значит раскрыть ее спекулятивно-логический смысл и понять ее как единство понятия (самости как таковой) и содержания. Стало быть центральной становится проблема выработки совершенного понятия логического метода. Вопрос же о методе научного познания во Второй йенской реальной философии так и остается открытым.

Его решение было найдено Гегелем в "Феноменологии духа" в контексте концепции самопознания субъективности. На этом основании здесь меняется и философское значение понятия "жизнь": оно не развивается Гегелем в спекулятивное понятие, а выступает как фон, оттеняющий реальность самосознания, чем объясняется его отсутствие в лестнице гештальтов сознания и вообще второстепенная роль в феноменологической теории.

Тему философии субъективности Гегель развивает в разделе "Философия духа" Второй йенской реальной философии. Здесь он излагает свою концепцию духа, толкуя его как конкретную субъективность, или реальное Я. При этом сам "дух" представляется Гегелем в качестве специфического самоотношения[33]. Задача философии субъективности состоит тогда в выявлении и демонстрации конститутивных для этого самоотношения элементов, а также в доказательстве способности данных элементов выполнять роль условий, создающих возможность реализации самоотношения именно такого типа. Иными словами, элементы рассматриваемого в качестве духа самоотношения – к ним Гегель относит здесь интеллегенцию и волю – сами должны быть поняты как случаи этого самоотношения[34].

Гегелевский анализ направлен на конкретный реальный субъект. Но одновременно он показывает, в каких чисто логических определениях фундируется понятие реального[35], порой еще именуемого "духом". И если абстрагироваться от чисто психологических его проявлений, таких как созерцание, воспоминание, переживание и др., и рассматривать только имманентные чистому мышлению логические структуры, то в контексте гегелевских рассуждений становятся очевидными принципы спекулятивно-логического понятия субъективности, а именно рассудок, суждение и умозаключение.

При установлении отношения между Я и вещью, Я знает себя как рассудок, поскольку оно ведет речь об "*определенных понятиях* как сущих". Когда же Я использует эти понятия, противопоставляя и непосредственно относя их друг к другу, оно вступает в состояние "суждения" (Ur-teil, ursprüngliche Teilung), т.е. состояние изначального разделения, при котором "единичное и всеобщее различны" и даже противоположны. Только на третьей ступени – ступени умозаключения – они достигают равенства. Я "содержит их *оба*... их равенство, как и их *противоположность* есть Я"[36], Я тем самым, объявляется спекулятивной серединой отношения-экстремума, элементами которого выступают единичное и всеобщее. Как среднее понятие в умозаключении, Я вбирает в себя экстремумы во всей их полноте, и в силу этого само предстает в качестве целостного логического умозаключения. Но умозаключающий рассудок, или Я, есть для Гегеля "разум, который является предметом для самого себя"[37].

В такого рода формулировках Гегель намечает концепцию самопознания Я, или реальной субъективности. Представая в качестве среднего понятия, способного объять оба экстремума и включить их в свое содержание, Я становится предметом для самого себя и таким образом

---

[33] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 8/Unter Mitarbeit v. J.H. Trede; Hrsg. v. N. Bonsiepen, R. Heede. Hamburg, 1980. S. 3, 222, 228.
[34] Ibid. S. 221f.
[35] Ibid. S. 196ff.
[36] Ibid. S. 197. Anmerkung.
[37] Ibid. S. 200.

вступает в конкретное самоотношение, стремясь познать себя как элемент этого самоотношения и одновременно как все самоотношение в целом. Данную точку зрения на субъективность Гегель конкретно развивает в "Феноменологии духа". Однако "феноменологический" смысл субъективности, как мы попытаемся показать ниже, отличается от ее (субъективности) смысла, который Гегель раскрывает в Реальной философии 1805/06 гг., где продолжается начатая в Первом йенском наброске системы разработка философии субъективности.

Замысел философии субъективности состоял в решении конкретной проблемы, а именно в соответствующем развертывании взаимосвязанной структуры тождества, или самоотношения. При этом в отличии от других теоретических феноменов и частей системы, философии субъективности не была присуща никакая специфическая функция, ибо она развивалась в непосредственной зависимости от самого типа отношения тождества, от присущих именно ему (в данном случае "духу") свойств, характеристик и т.д. Конкретизация логико-метафизического понятия субъективности в философии субъективности определяется заключенной в самом замысле развертывания возможностью реализации понятия. Она состоит в раскрытии логико-метафизической структуры субъективности, которая, однако, в рамках Йенской реальной философии – в силу отсутствия адекватного метода ее анализа – остается несовершенной и абстрактной. Свою конкретность логико-метафизическая структура обретает в диалектическом движении, которое определяется как внутреннее движение самой субъективности.

Это "диалектическое движение", его содержание и законы суть тема "Феноменологии духа", принимающей на себя все значения и функции системного введения (формирование философствующего субъекта, функция устранения конечного как препятствия для чистой спекуляции, а также познание роли философии в историческом развитии мирового духа). Задача такого введения состояла в дедукции спекулятивного понятия абсолютной субъективности, т.е. всеобщего понятия чистой субъективности, не тождественного понятию конкретной субъективности, или реального Я. Гегель, стало быть, переходит здесь на принципиально новый уровень разработки темы субъективности. И чтобы осмыслить конкретный замысел "Феноменологии" и его специфическую реализацию, необходимо понять суть изменений в гегелевском подходе к субъективности, которые происходят к 1807 г.

Замысел "Феноменологии духа" формировался в контексте разработки Гегелем проблематики трансцендентального идеализма и в русле собственных гегелевских йенских теоретических поисков. Его содержанием было систематическое развертывание идеалистической истории самосознания. При этом специфическое отличие данного теоретического намерения Гегеля от подобных ему других состояло в том, что его конкретная реализация мыслилась им на пути объединения двух, развитых философом в Йене, концептуальных замыслов, а именно "метафизики субъективности" и философии субъективности.

И все же "феноменологический" смысл субъективности отличается как от интерпретации ее содержания в философии субъективности, так и от ее логико-метафизического толкования. Давая "феноменологическое" определение субъективности, Гегель указывает во Введении к "Феноменологии духа" на фундаментальное отношение сознания и предмета, в которое погружено само сознание. Он представляет в "Феноменологии духа" различные типы реализации этого отношения сознания и таким образом изображает движение опыта сознания. Тем самым Гегель стремится решить задачу систематического введения в спекулятивное знание. Внутренний замысел теоретического построения состоит в осуществлении программы идеалистической истории самосознания, которая больше не толкуется Гегелем в смысле Фихте и Шеллинга, а выступает в качестве программы научного скептицизма. Ее наброском можно считать йенскую статью Гегеля о скептицизме[38]. Свое содержательное развертывание она получила в гегелевских йенских проектах логики и метафизики.

Целью программы научного скептицизма являлось обеспечение – на основе полного уничтожения конечных определений рефлексии – истинного начала философии. При этом в качестве необходимого вводного обоснования философии Гегель считал изображение опыта сознания[39]. Отсюда – идея науки об опыте сознания, которая должна была в развитии многообразных гештальтов сознания снять конечные определения рефлексии и тем самым "очистить" путь к спекулятивной науке и обосновать ее принципы. Развертывание гештальтов сознания связано для Гегеля с раскрытием содержания субъективности. Сутью этого движения является преодоление конечных, непонятийных определений субъективности и стремление к ее чистому понятию. В начале движения (в рамках собственной науки об опыте сознания) на поверхность выступают чисто "феноменологические" проявления субъективности, которые еще обременены характеристиками конечности. Только в "абсолютном знании" (теоретическом результате феноменологии духа) на смену конечным определениям приходит бесконечное и абсолютное. Здесь "сущность" субъективности, или духа, выступает как истинное, совпадающее с достоверностью, отношение к самому себе. Эта "сущность" духа есть понятие: она предстает как "дух, знающий себя в образе духа или *понятийное знание*"[40].

Заметим, что при изображении процесса узнавания себя духом Гегель активно использует фихтевский и шеллинговский принцип трансцендентального идеализма, "Я = Я". Но в отличие от фихтевского и шеллинговского толкования равенство Я у Гегеля содержит в себе различие и "абсолютную негативность"[41]. Равенство Я – на что Гегель обращал внимание еще в работе "Различие философских систем Фихте и Шеллинга" – мыслится как абсолютное тождество. В "Феноменологии

---

[38] *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 4.

[39] См.: Ibid. S. 216.

[40] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 556.

[41] Там же. С. 560; ср. также гегелевскую критику фихтевского понятия "Я" в "Феноменологии духа". Там же. С. 176.

духа" это тождество представляется Гегелем в виде движения определений самопознания: как процесс познания Я самим собой, – который осуществляется через обращение Я к другому, к предмету, – и затем возвращение Я к самому себе, своему собственному понятию. Иными словами, данное гегелевское понятие самоотношения Я как абсолютного тождества и "диалектического движения", принципиально отличается от фихтевского и шеллинговского принципа Я, интерпретируемого в качестве простого тождества, что служит свидетельством парадигмального изменения в толковании Гегелем субъективности в йенский период.

Дедуцирование абсолютной субъективности, или "абсолютного знания", представляющее собой собственный результат "Феноменологии духа", мыслится как снятие "явлений" чисто "феноменологических" конечных определений субъективности (конечных гештальтов сознания, еще обращенного вовне) и установление абсолютного самоотношения, содержание которого образует чистое понятие. Однако пространство феноменологического анализа ограничено сферой "являющегося духа". Самоузнавание же духа осуществляется в понятии, в "неизвестном" феноменологии материале мышления. Поэтому отдельные моменты самоузнавания и их связь остаются здесь непроясненными. Только спекулятивная логика, которая "организует" движение моментов духа в целостность, проясняет "чистую определенность" духа. "Когда, следовательно, дух достиг понятия, он развертывает наличное бытие и движение в этом эфире своей жизни и является *наукой*", наукой логики[42].

"Феноменология" как систематическое введение (к системе) подводит, таким образом, к понятийному определению всеобщего самопознания духа. Она выводит и обосновывает саму необходимость логических построений, "расчищая" путь к "чистым определенностям" и структурам. Одновременно она "задает" тематику спекулятивной логики, ее сконцентрированность на понятии субъективности. И в силу того, что логика толкует о моментах и принципах чистого знания духа о самом себе, она с самого начала выступает как собственная теория абсолютной субъективности.

Итак, в "Феноменологии духа" Гегель реально следует программе идеалистической истории самосознания. Но здесь эта программа уже больше не принадлежит трансцендентальному идеализму и не нуждается в обосновании своих принципов в некоей метатеории (как то было еще у Фихте). Ибо, во-первых, уже в начале йенского периода Гегель перешел к спекулятивному идеализму. Во-вторых, развивая в Йене системный принцип, он объединил логику и метафизику в единой науке и, представив саму логику как метафизику Абсолюта, передал функцию введения феноменологии духа. И наконец, в третьих, Гегель не только сделал феноменологию духа необходимым, снабженным функцией обоснования введением, но одновременно развивал ее как первую часть системы.

В "Феноменологии духа" Гегель по сути дела исчерпал то направление, которое достигло своей кульминации в философии Фихте и Шел-

---

[42] Там же. С. 432.

линга и заключалось в теоретической разработке проблем самосознания. Гегель разъяснил сознание через его природу и, "поднимая" его по ступеням опыта, привел к "абсолютному знанию". Таким образом, он не только, подобно Фихте, создал науку о сознании, но и показал, как знание абсолютного духа о себе формируется в процессе взаимопроникновения субъективности и субстанциальности, т.е. в процессе развертывания определений абсолютной субъективности.

В отличие от других йенских работ и развитых в Йене концепций субъективности (метафизика субъективности и философии субъективности), в "Феноменологии духа" Гегель приписывает понятию субъекта, или самости, по сути дела позитивное значение. Единственное, что подвергается здесь критике, это конечность сознания, самосознания или духа. Однако, согласно гегелевской теории, такая конечность поступенчато снимается. Субстанциальное, еще сохраняющееся на различных ступенях, должно в конце концов стать чистым субъектом, или самостью, утвердиться в качестве субстанции-субъекта. Этот чистый субъект Гегель определяет как понятие.

Подобным позитивным значением наделена у Гегеля в философии субъективности конечная субъективность, которую он поясняет в ее реальности и действительности. Своего совершенства она достигает в служащем мерилом отношении познания, где открывается логическое понятие субъективности. Но если философия и метафизика субъективности заканчиваются этим развертыванием содержания и структуры конечной субъективности, то "Феноменология духа" им лишь начинается.

Собственным же результатом "Феноменологии" стала выработка понятия абсолютной субъективности (еще в его общем виде). Достигший абсолютного знания дух, которого Гегель описывает в заключении "Феноменологии" и в ее Предисловии, и есть та самая реальная абсолютная субъективность, которая свободна ото всякой конечности, предварительности и случайности.

2. "ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА": КОМПОЗИЦИЯ И РЕАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Отдавая в феврале 1806 г. в печать начальные фрагменты произведения, Гегель именует его "Наукой об опыте сознаний". Как должна была выглядеть эта наука, становится ясным из Введения, т.е. той части произведения, которая изначально следовала непосредственно за названием[43]. Целое должно через развертывание последовательностей формообразований сознания изобразить опыт сознания о себе и таким образом представить "историю образования самого сознания до уровня нау-

[43] Подчеркнем, что данный фрагмент (Введение) не имеет в оригинальном тексте Гегеля никакого названия. Гегель обозначает его как "Введение" только в оглавлении к "Феноменологии духа" 1807 г. (См.: *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 9. S. 5, 51–62.)

ки"[44]. Сама история развивается из закономерности, которая имманентна сознанию, на основе присущей сознанию диалектики в-себе и для-себя-сущего, истины и достоверности и т.д. Сознание, формирующее себя в этой диалектике, постоянно получает новый опыт относительно своей сущности и посредством данного опыта, двигаясь с необходимостью от одного своего формообразования к другому, разворачивается в единый процесс истории. При этом свою полноту и завершенность этот процесс, а вместе с ним и последовательность формообразований сознания, приобретает при достижении конечной цели, а именно при установлении действительного соответствия в-себе и для-себя-бытия сознания, тождества его истины и достоверности в абсолютном знании.

Тогда, "двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, то есть достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом собственной науки о духе..."[45].

Традиционно данный фрагмент интерпретируют таким образом, будто Гегель настаивает здесь на необходимости перехода – в результате развертывания последовательности формообразований сознания – в "подлинную науку о духе", коей является для него логика[46]. Основания для такой интерпретации дает и имеющийся в распоряжении русскоязычного читателя перевод Г. Шпета.

Данная интерпретация базируется на некорректном изменении текста фрагмента, предпринятом в начале века издателем гегелевских работ Г. Глокнером. Разделяющие эту позицию исходят из будто бы сказанного Гегелем: "Изображение сознания совпадает именно с этим пунктом – с подлинной (точнее: собственной. – *М.Б.*) наукой о духе" (mit eben diesem Punkte *mit* der eigentlichen Wissenschaft des Geistes)[47]. В то время как в тексте оригинала читаем: "Изображение сознания совпадает именно с этим пунктом собственной науки о духе" (mit eben diesem Punkte *der* eigentlichen Wissenschaft des Geistes). Некорректность интерпретации[48] (и собственно

---

[44] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 44.

[45] Там же. С. 50. (Перевод уточнен по *Hegel G.W.F.* GW. Bd. 9. S. 62).

[46] См., например: *Heidegger M.* Holzwege. 4. Aufl. Frankfurt a. M., 1963. S. 181; *Haering Th.* Hegel Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels: 2 Bd. Leipzig; B., 1938. Bd. 2. S. 486.

[47] См. перевод Г. Шпета (С. 00). Внимательный читатель заметил, что Шпет, кроме того, переводит гегелевский термин "eigentlichen" словом "подлинная". Нам представляется это не совсем верным, во всяком случае в данном контексте. Ибо Гегель ведет здесь речь о той науке, в которой дух разворачивается в имманентно присущем ему собственном материале. Это не некая подлинная наука, существующая наряду с неподлинной (или не-истинной), а наука, развиваемая из самого содержания духа, из присущих ему определений. На что указывает также этимология слова "eigentlichen" (собственный: то, чем владеют, что внутренне присуще).

[48] Впервые на эту, связанную с простым изменением гегелевского текста, некорректность интерпретации, допускаемую, в частности, Хайдеггером и Хаерингом, указал О. Пеггелер (см.: *Pöggeler O.* Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien. 1961. Bh. 1. S. 282).

перевода) связана с введением в гегелевский текст предлога "mit" ("с"), что принципиально меняет содержание не только самого фрагмента, но и композиционной идеи целого произведения. Ибо это дает основания говорить об изначальном ограничении Гегелем содержательного пространства науки об опыте сознания лишь сферами знания, только ведущего к науке о духе, но еще не совпадающего с ней реально (т.е. лишь главами о сознании, самосознании и разуме). В силу чего, собственно, и говорят о концептуальном несоответствии композиций "Науки об опыте сознания" и "Феноменологии духа" и, стало быть, о различии этих двух замыслов.

Недоразумения и трудности, связанные с обсуждением концептуальной идеи "Феноменологии духа" и ее композиции, снимаются, или, во всяком случае, получают свое рациональное объяснение, если принять иную интерпретацию заключительного фрагмента Введения – ту, которая, по нашему мнению, более соответствует самому гегелевскому замыслу и его развитию.

Тот пункт, которого достигает сознание, раскрывшее себя в своем опыте, в последовательности своих формообразований, лежит не вне, а внутри феноменологии духа. Собственная наука о духе есть не логика, а философия духа. Тем пунктом в философии духа, где равны явление и сущность и где сознание больше не встречается с чем-то чужеродным, является начало реального и объективного духа.

Пункт, в котором сознанию в науке об опыте открывается точка зрения равенства, сам Гегель обнаруживает в самосознании. Здесь оказываются равными друг другу истина и достоверность, понятие и предмет, т.е. достигается то "соответствие", которое в качестве цели движения положено во Введении. С самосознанием, пишет Гегель, "мы вступаем в ...царство истины"[49], где "уже имеется налицо понятие *духа*". Сознание, таким образом, достигает в самосознании своего поворотного пункта: здесь "оно из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего"[50]. Искомое "настоящее" есть философия духа. И чтобы возвыситься до точки зрения науки, сознание должно осуществить и узнать себя в формообразованиях духа, в движении его понятия. Именно это и утверждает Гегель в заключительном фрагменте Введения в науку об опыте сознания.

Подчеркнем, что данная концепция развертывания сознания непосредственно перекликается с концепцией, развитой Гегелем в Первой реальной философии: борясь за признание, сознание движется ко всеобщей самости, "духу" как "абсолютному сознанию", которое в качестве "абсолютно реального сознания" есть реализованное понятие духа[51].

---

[49] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 4. С. 93.
[50] Там же. С. 99.
[51] *Hegel G.W.F.* Realphilosophie I // GW. Bd. 4. S. 230 ff.

Иными словами, уже во Введении к "Науке об опыте сознания" Гегель намечает контуры феноменологического движения, его содержательную направленность. Феноменология с самого начала присутствует в замысле науки об опыте сознания и мыслится как необходимое ее продолжение. Опыт сознания оказывается просто принципиально неполным и незавершенным без проведения феноменологического анализа, который означает рассмотрение сознания как "опыта" духа и должен выступить в виде систематического развертывания собственных формообразований духа.

Но в "Науке об опыте сознания" идея феноменологии (необходимость анализа форм духа) еще не была развита систематически, она лишь полагалась потенциально, в качестве теоретического намерения или цели. Собственно феноменологическое развитие начинается с главы о духе, который более не относится к формообразованиям сознания, возникающим из опыта, и не представляется в терминах диалектики истины и достоверности (что было присуще анализу всех предыдущих форм образования сознания). Дух вводится уже как несущая себя абсолютная субстанция, в которую возвращаются все ранее выявленные формообразования. С духа, таким образом, начинается иное, новое развитие, которое коррелирует с предыдущим в том смысле, что оно "подытоживает" его, отрицает как абстрактное и "переводит" в плоскость действительного. Лишь дух, по Гегелю, обладает свойством быть действительным, иметь действительные определения. В силу того, что его формообразования суть не только формообразования сознания, но одновременно формообразования мира, он выступает как "реальный дух", как подлинная действительность". Религия и абсолютное знание в этом смысле суть формы действительности духа, реальное осуществление его понятия.

Таким образом, с духа начинается новое движение анализа. Здесь наука об опыте сознания превращается в феноменологию духа и полностью ею замещается. Но подтверждается ли этим наличие в "Феноменологии духа" двух различных линий развития, двух несовпадающих планов или даже замыслов развертывания произведения, – о чем до сих пор толкуют как приверженцы, так и противники гегелевской философии.

Действительно, в "Феноменологии духа" можно вычленить как бы две содержательные части, которые различаются по плану и методике развертывания материала: часть, развивающая план науки об опыте сознания, и та, которая обосновывает собственно феноменологический замысел. Вопрос состоит лишь в том, являются ли эти части взаимоисключающими или принципиально различными по содержанию, и вообще, можно ли в данном случае говорить о двух не совпадающих друг с другом теоретических замыслах, определяющих логику развертывания материала.

Специфика содержания "Феноменологии духа" состоит в том, что феноменологический анализ выступает здесь как необходимое продолжение и завершение систематического опыта сознания. Причем сама логика та-

кого развития и ее необходимый характер задаются уже в замысле науки об опыте сознания, которая призвана не просто изложить историю развития естественного сознания, а должна "охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа"[52]. В качестве цели теоретического движения феноменология, или идея феноменологического анализа, находилась не вне замысла науки об опыте сознания, а входила в него в качестве важнейшей составной части. Только ее реализация и обеспечивала полное и совершенное осуществление целостного замысла. В этом смысле говорить о "двойственности" замысла "Феноменологии духа" столь же неправомерно, как утверждать, будто "Феноменология духа" реально имеет два принципиально различных плана развертывания материала.

Наука об опыте сознания и наука феноменологии духа не только содержательно вырастают из одного "корня", и их категории и понятия имеют единую проблемно-теоретическую природу; они – лишь разные этапы одного и того же феноменологического развития. Этапы, различающиеся по степени зрелости анализа и тем теоретическим задачам, которые здесь выдвигаются и решаются. Только рассматривая "Феноменологию духа" как целостное, единое произведение, в движении которого вычленяются различные содержательные ступени анализа, можно адекватно понять и оценить гегелевский феноменологический замысел и специфику его развертывания. Такой подход дает также возможность непротиворечивым образом объяснить общую композицию "Феноменологии духа" и ее структурирование.

Точка зрения целого всегда была определяющей для Гегеля и его теоретических построений, что выдвигало и соответствующие требования к структурированию содержания "Феноменологии духа". Это структурирование нельзя понимать как простое выстраивание некоей последовательности формообразований сознания, представленной в том виде и порядке, в каком она возникает из опыта сознания – на что часто указывают интерпретаторы.

Гегелевское структурирование скорее нужно понимать как результат анализа целого, т.е. всего содержания произведения. Но именно в определении идеи целого и заключается основная трудность.

Конструктивная идея "Феноменологии духа" состояла в стремлении указать сознанию Я тот маршрут, каким оно должно идти навстречу науке. Но этот маршрут открывается ему одновременно как путь, уже исторически пройденный всеобщим, внеиндивидуальным духом. Таким образом, целостное движение феноменологического анализа объединяет в себе две линии развития, представляющие собой как бы два встречных потока: движение вперед – как последовательное развертывание формообразований сознания – и как бы движение назад – раскрытие логики являющегося духа. Именно эти, кажущиеся противоречивыми "встречные движения" и описываются во Введении и в Предисловии к "Феноменологии духа".

---

[52] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 4. С. 50.

Точка зрения Введения – это точка зрения поступательного движения, продвижения сознания к науке. Взгляд, который Гегель во Введении бросает на целое (выступающее еще как целое науки об опыте сознания) есть одновременно взгляд вперед, который видит необходимое развертывание последовательности формообразований сознания и знает его цель. В Предисловии же Гегель реально описывает иное движение: движение "от" абсолютного знания, "от" науки к формам являющегося духа, говоря точнее, Гегель развивает здесь точку зрения всеобщего духа, для которого путь к абсолютному знанию уже пройден, и, как познанный, представлен в виде логики развертывания являющегося духа. Взгляд, который Гегель бросает на целое в Предисловии, есть, таким образом, взгляд назад, с позиции знающего себя всеобщего духа, с точки зрения абсолютного знания, в терминах которого "оцениваются" конкретные формообразования.

Специфика "Феноменология" при этом заключается в том, что эти оба вектора анализа, обе теоретические идеи развиваются не последовательно, а одновременно. Те станции, которые с необходимостью должно пройти сознание Я на пути к науке, предстают как моменты логики развертывания всеобщего духа. Целое феноменологии поэтому толкуется как движение, в котором абсолютная субстанция различается в себе самой и таким образом становится субъектом.

Структурирование произведения соответствует сложности и многоплановости этого движения. Опыт, который характеризует сознание, вступающее в отношении к самому себе, не может оставаться опытом естественного сознания, а определяется результатом, абсолютным знанием всеобщего духа. Поэтому целое не есть более наука о том опыте, который присущ сознанию, возвышающемуся к духу, а, как выражается сам Гегель в Предисловии, с самого начала есть "система опыта духа". Даже если допустить, будто замысел произведения был изменен Гегелем в ходе его разработки и реализации, то, по крайней мере, нужно исходить из того, что второй замысел непосредственно вырос из первого, вобрал его в себя, придав ему лишь другие нюансы.

И все же нам представляется более адекватный иной подход к интерпретации "Феноменологии духа", а именно вообще не ставить под сомнение единство гегелевского замысла этого сочинения. Мы придерживаемся мнения, что Гегель на протяжении всего изложения развивает одну и ту же концептуальную идею и стремится разрешить намеченную с самого начала единую задачу. Развертывание композиции произведения подчинено реализации данной задачи, и его (этого развертывания) вектор определяется его же способностью осуществления этой задачи.

Что же касается реальной цели, к которой должно привести решение поставленной Гегелем задачи, то она состоит в разработке трансцендентальной истории самосознания как дедукции понятия абсолютной субъективности. Уже в самой постановке цели усматривается специфика гегелевского подхода к истории самосознания. Замысел гегелевской "Феноменологии духа" принципиально отличен от идеи шел-

линговской "Системы трансцендентального идеализма" и развиваемой здесь концепции трансцендентальной истории. Гегель также не ставит перед собой цели наполнить трансцендентальную историю собственно историческим или иным эмпирическим материалом. Подобно тому, как и не стремится в формах явленности трансцендентальной истории представить картину развития действительной истории, что по существу утверждали, хотя и каждый по-своему, Маркс, Гайм и Кожев. Гегелевское феноменологическое исследование есть, наоборот, попытка развернуть в теоретической системе "чистый" (свободный от эмпирии, не-исторический) генезис особых всеобщих форм сознания, а именно форм его явленности, перерастающих в бытийственные формы.

В "Феноменологии духа" Гегель использует "трансцендентальную историю" для поиска ответа на вопрос, как вообще возможна спекулятивная философия. Абсолютная субъективность мыслится здесь в качестве философского принципа, фундирующего все развертывание философской системы. Дедукция абсолютной субъективности оказывается тем реальным процессом развития содержания спекулятивной философии, в ходе которого она приходит к самой себе. Вот почему сама "Феноменология духа" представляет собой постоянный процесс движения, развития, порой драматического, мучительного, осуществляемого через противоречия и их преодоление, развертывания нового содержания. В "Феноменологии духа" нет ничего окончательного и завершенного, здесь все подвержено изменению, на место одних форм с необходимостью приходят другие, которые "снимаются" третьими и т.д.

И все же по своему проблемному содержанию "Феноменология духа" является диалектической целостностью; она едина как по самому замыслу, так и по его реализации. Цементирующим центром единства, тем, что образует концептуальную целостность произведения, выступает вопрос о возможности спекулятивной философии, вопрос – как и на основе каких принципов возможно систематическое построение философии вообще? Для Гегеля это вопрос об Абсолюте и его истории, о необходимости пути, по которому сознание движется от естественного знания к знанию абсолютному.

Спекулятивная философия предстает для Гегеля не просто в виде логики и метафизики, а одновременно и как реальное развертывание абсолютной субъективности, ее развитие в контексте действительности и самого социума и выведение ее понятия в материале реальной философии. Гегель не только изображает само движение развертывания, но и обосновывает его необходимость. Только в процессе такого развертывания Абсолют может прийти к самому себе, узнать себя как абсолютную сущность. Развертывание абсолютной субъективности Гегель представляет поэтому в виде истории развития самого Абсолюта, его содержательных определений. В этом смысле феноменология духа может рассматриваться как процесс самопознания Абсолюта в своем собственном понятии.

Проблемным содержанием данного процесса является "узнавание" структур и определений субъективности как таковой и "разработка" ее

истории. "Задачу вывести индивида из его необразованой точки зрения и привести его к знанию следовало, – замечает Гегель, – понимать в ее общем смысле, и всеобщий индивид, т.е. обладающий самосознанием дух, следовало рассмотреть в его образовании"[53]. "Образование" здесь служит символом формирования, становления, прибытия в конечную точку – не просто в лоно науки, а в лоно знающей себя абсолютной субъективности, где "субстанция индивида" вбирает в себя определения субъекта.

"Феноменология духа" толкует не о "прагматической истории человеческого духа", – как говорит Фихте в наукоучении, и как порой интерпретируют гегелевское сочинение его исследователи. Темой "Феноменологии духа" является развертывание определений всеобщей субъективности, движение от единичного и индивидуального к чистой абсолютной сущности. Поэтому не случайно, что индивид, его познание, его "образование" превращены Гегелем в "Феноменологии" в особого рода духовные процессы. Индивид выступает у Гегеля в качестве обобщенного субъекта; сама же индивидуальность служит лишь маской безличного, являющегося характеристикой абсолютной субъективности.

На почве феноменологии духа Гегель ставит множество реальных проблем – логико-онтологических, гносеологических, философско-исторических. Но через все сферы, уровни, формы сознания Гегель специально проводит исследование формирования социально-развитого, исторически-ориентированного всеобщего субъекта мышления, воли, действия в контексте образований являющегося духа, которые в реальности приобретают статус бытийственности. Именно это исследование и образует реальную проблематику "Феноменологии духа".

Гегелевская исследовательская установка состоит в том, чтобы в являющемся духе отыскать всеобщее и абсолютное и понять его как истину конкретной субъективности. В этом смысле феноменология духа как таковая представляет собой движение освобождения субъекта "чувственной достоверности" от своей непосредственности, естественности, конкретно-эмпирической субъективности, движение самораскрытия его всеобщей духовной сущности, его абсолютных определений.

Результатом "Феноменологии духа" является дедуцирование понятия абсолютного самосознания, или абсолютной субъективности. Абсолютная субъективность полагается, таким образом, как объективное мыслимое содержание, имеющее реальное существование. В данной идее Гегеля, несколько размыто сформулированной в итоговом разделе феноменологического учения о духе, заключено глубокое диалектическое содержание.

Дело в том, что для Гегеля "реальность" есть соответствие наличного бытия своему понятию[54]. В этом смысле Гегель и утверждает аб-

---

[53] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 4. С. 14.

[54] Наиболее четко эта мысль сформулирована Гегелем в "Энциклопедии философских наук". См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 91.

солютную субъективность как тождество субстанциально-мыслительного и действительного (конкретного), наделяя его именно в таком значении реальным существованием. Абсолютная субъективность не имеет в себе самой своей реальности, ее "реальность" состоит в "отрешении" от понятия, от науки, в выходе вовне их, в сферу жизни и становления; ее "реальность" есть сама действительность. В силу этого абсолютная субъективность (в ее еще абстрактной понятийности) объявляется Гегелем "отправным пунктом", основанием развертывания духа в логическое, где понятие абсолютной субъективности должно предстать уже в своей "конкретной наполненности" и она должна осуществиться в качестве абсолютной философии, или чистой логики. Так Гегель в "Феноменологии духа" обосновывает необходимость логического развертывания.

Но одновременно он обосновывает здесь и целостное системное развитие философии. Ибо процесс становления абсолютной субъективности, обретения ею действительности имеет две стороны. Одна из них – природа, где происходит "живое непосредственное становление". И тут пунктирно намечается системный раздел философии природы, предмет которой – "отрешенный дух в своем наличном бытии", а ее содержание – "движение, восстанавливающее субъект"[55]. "Другая же сторона его становления, *история* есть *знающее, опосредствующее* себя становление – дух, отрешенный во времени; но это отрешение есть точно так же отрешение от себя самого... Это становление воспроизводит некоторое медлительное движение и последовательный ряд духов, некоторую галерею образов, из коих каждый, будучи наделен полным богатством духа, именно потому движется так медлительно, что самость (субъективность как таковая. – *М.Б.*) должна пробиться сквозь все это богатство своей субстанции и переварить его"[56]. Так Гегель намечает системный раздел философии духа.

При этом абсолютной основой и средством системного развертывания философии мыслится Гегелем абсолютная субъективность, дедуцирование понятия которой было основным результатом "Феноменологии духа". В этом смысле замысел "Феноменологии" состоял в обосновании *необходимости* пути, по которому сознание Я, или эмпирический субъект, движется к абсолютному знанию, к знанию своей субстанции. Содержанием этого движения было для Гегеля становление субстанции субъектом. Становление, идеалистически "положенное" в самой структуре абсолютной субъективности и являющееся сознанию индивида как "идеал" или "цель", к которой до́лжно стремиться.

Таким образом, уже в "Феноменологии духа" абсолютная субъективность служит Гегелю в качестве важнейшего инструмента утверждения объективного идеализма системы. И хотя реально абсолютная субъективность в "Феноменологии" еще остается абстрактной, ибо ее понятие еще нуждается в конкретной (логической) разработке и напол-

---

[55] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 4. С. 433.
[56] Там же.

нении реальным содержанием (в философии природы и философии духа), "абсолютная субъективность" все же предстает здесь в качестве того истинного субъекта, который "творит" все многообразие мира. И потому вся действительность реально оказывается "пронизанной" всеобщим сознанием.

Гегелевская история самосознания строится на почве феноменологии духа через раскрытие и выведение идеалистической системы. Субъективность была утверждена в роли своеобразного теоретического центра, и движения к нему, ко все более зрелому логическому, а затем и целостному философскому овладению и раскрытию ее всеобщего понятия, намечало путь развития философской системы. И все же непосредственным "итогом" и следствием феноменологической теории субъективности должна была стать логика, что определялось прежде всего необходимостью развертывания понятия абсолютной субъективности, которое, будучи выведенным в "Феноменологии", требовало еще своей конкретизации и наполнения "чистым" мыслительным содержанием. Ведь абсолютная субъективность должна была стать тем "чистым" понятием, которое смогло бы выступить в качестве принципа мышления вообще.

Так Гегель реально обосновал необходимость логического развертывания субъективности. Феноменология в этом смысле рассматривалась им как введение в логику, как та теоретическая дисциплина, которая должна была выработать фундаментальные понятия логики, центральное место среди которых занимало понятие абсолютной субъективности.

М.Ф. Быкова

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

составлен по тексту только "Феноменологии духа" и включает имена реальных исторических лиц. Номера страниц, где обсуждаются идеи или сочинения тех или иных авторов без прямого на них указания, заключены в скобки. Прилагательные типа "картезианский", "кантовский" и т.п. заменены соответствующими именами: Декарт, Кант и проч.

Анаксагор 35
Аристотель 17, (35), (40), (43), (123), (129), (372)
Аристофан (377)

Бейль Пьер (15)
Бёме Якоб (390–391)
Бледэ Карл Август (168–169), (176–177)
Блуменбах Иоганн Фридрих (129)
Браун Джон (32), (146)
Бонне Шарль (178)
Бруно Джордано (393)
Буле Иоганн Готлиб (43), (393)
Бэкон Фрэнсис (11), (17)

Вагнер Иоганн Якоб (14), (17), (31), (35), (41–42), (89–90)
Винтерль Якоб Йозеф (132)
Вольтер (268–269)
Вольф Христиан (15)

Галлер Альберт фон (79)
Галль Йозеф (168–170), (174), (177)
Гельвецкий Клод Адриан (288)
Гёррес Йозеф фон (10–12), (14), (17), (31), (35), (41–42), (168)
Гёте Иоганн Вольфганг (185), (336)
Гольбах Поль Генрих Дитер Барон фон (277), (280), (285), (288), (295)
Грен Фридрих Альбрехт Карл (133)

Дальтон Джон (73)
Декарт Рене (296), (406)
Демокрит (25)
Демулен Камиль (36)
Дидро Дени (252), (267–268), (279)
Диоген (107), (182), 268
Дюфе Шарль (83), (132)

Зенон Элейский (17)

Кайслер Адалберт Бартоломей (29), (41)
Кант Иммануил (17), (31), (40), (43), (45), (79), (123–124), (126), (134–135), 215, (216–219), (221), (308–312), (314), (316), (406–407)
Кастилион Фридерико де (288)
Кестнер Адалберт Бартоломей (29), (41)
Кёппен Фридрих (83), (89)
Килиан Конрад Иохим (32), (143), (146)
Кильмайер Карл Фридрих (141)
Колериус Иоганн (15)
Круг Вильгельм Трауготт (57)
Ксенофан Колофонский (17), (375)

Ламенри Джульен Офрэй де (287), (288), (295)
Лафатер Иоганн Каспар (161–162), (165)
Левкип (25)
Лесаж Жорж Луи (29)
Лессинг Готхольд Эфраим (25), (284), (372)
Линней Карл фон (129)
Лихтенберг Георг Кристоф (83), 163, 165, (174)
Локк Джон (45)
Лютер Мартин (376)

Мелисс Самосский (17)
Монтескье Шарль Луи де (301)

Ньютон Исаак (81)

Ориген 292

Парменид из Элеи (17)
Пифагор (26)
Платон (17), (35), (43), (107), 168, (361), (375)
Плотин (17), (43)
Прокл (17), (43)

Раймарус Герман (284)
Рейнгольд Карл Леонард (15), (18), (22)
Робине Жан Батист (268), (295)
Руссо Жан Жак (219), (268)

Сийес Эмануэль Йозеф (299)
Сократ (182), (361)
Солон 162
Софокл 221, (239), (240), (242), (373)
Спиноза Бенедикт (16–17), (407)

Тетенс Иоганн Николас (22)
Тидеманн Дитрих (17), (43)
Тревиранус Готфрид Рейнхольд (134), (154)

Трокслер Игнац Поль Витал (31)

Фихте Иоганн Готлиб (16–18), (31), (43), (93), (122–123), (125–126), (215), (326), (335), (406)
Франклин Бенджамин (83), (132)

Хоффман Филипп (31), (146)
Хуффеланд Кристоф Вильгельм (174), (177)

Цезарь Гай Юлий 26

Шекспир Вильям (171), (373/374)
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (14–16), (25), (31–32), (43), (82), (83), (89), (138), (141), (143), (146), (149), (390), (393), (406), (408)
Шиллер Фридрих (16), (410)
Шлегель Фридрих (11), (15), (35), (41), (43)
Шлейермахер Фридрих (10–11)
Штеффенс Хенрих (14–15), (32), (149–151)

Эвклид 27, (42)
Эпикур (25)
Эсхил (242), (373)
Эшенмаейр Адам Карл Август (10–13), (31), (35), (42), (79), (83), (89), (168), (406)

Якоби Фридрих Генрих (10–11), (15), (31), (59), (326), (336), (393), (406)

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолютное 10, 14, 16
– его природа 16
– как результат 16
– как всеобщее 16
– как субъект 16
– как дух 18
– и познавание 45–47
Абстракция (абстрактное) 148, 149, 195, 197, 295

Бог, божество (божества) 17, 357–358, 375–376, 385
– жизнь бога 15
– божественное познавание 15
– как единственная субстанция 15
– божественное и человеческое 372
– их исчезновение в единичной самости 377
– наличествующий в качестве духа 385
Бытие 17, 87, 93–95, 177, 237, 296
– наличное 11, 14, 24–25, 99, 141, 252, 332
– в-себе 16, 51, 52, 92, 147, 198, 296
– для-себя 18, 50, 73, 99, 103, 147
– для иного 51, 148, 237, 389
– этого "в себе" для сознания 52
– чувственное 65, 143
– всеобщее 133
– первоначальное 174–175
– как действование 206

Вещность 63, 105, 179
– как мышление 296
Вещь 57, 62–63, 64, 176, 400–401
– как истина восприятия 64
– единство вещи с самой собой 67
– как двойное бытие и одно 68
– мысленная 71
– в себе 126
– чувственная 291
– как "я" 400
Вид 128, 251
– как определенная всеобщность 35
Внутреннее 143–144, 148, 160, 194
– и внешнее 99, 114, 139, 147, 162–163, 174
Воля 258, 302–303
– индивида 220–221, 301
– всеобщая 304
Воспитание 228
Воспоминание
– как сохраненный опыт 410
Восприятие 60–61, 128
Время 29, 405
В себе
– как невозмутимое равенство и единство с самим собой 16
В-себе-сущее 18
Всеобщее (всеобщность) 17, 25, 72, 131, 154, 194
– абстрактная 15, 195, 245
– чувственная 62
– ее чистая форма 217
– простая 244
– формальная 244
– мысленная 252
– осуществленная 376

Гений (гениальность) 41

Движение 18, 90
Действительность (действительное) 17, 115, 175, 189–190, 210, 225, 240, 254, 322
– как содержание философии 29
– разорванная 115
– как сторона индивидуальности – 198–205
– предметная 208
Деятельность, действование, действие 22, 137, 160, 202, 210–211, 235, 240
– сознание 203
– как действительная самость 235
Диалектика, диалектическое 108
– античная 43
– движение сознания 52
– как движение негативного 108
Для себя 17, 51, 52–53
Догматизм 26
Достоверность 55–61, 114, 126
– непосредственная 17
– чувственная 54–56, 282, 351
– сознания 122–123, 183
– самого себя 281, 299, 328
Другое 149, 313
Дух 18–19, 97, 220–222, 249, 260, 266, 389
– обладающий самосознанием 10
– непосредственный 19
– как предмет 19
– его для-себя-бытие 184
– как самость действительного сознания 220
– как субстанция 224–225, 386
– его наличное бытие 230
– как абсолютная свобода 300
– моральный 305

– в религии 345–346
– как сущность 350
– перешедший из формы субстанции в форму субъекта 378
– его триединство 387–388
– абсолютный 388
– как себя самого знающий дух 397
Духовное
– как то, что действительно 18
– как инобытие и для-себя бытие 18
Духовность 19, 397

Единичное 99, 147, 153, 181, 247
Единство 16, 38
– органическое 16, 144
– первоначальное или непосредственное 16
– апперцепции 126
– самости и сущности 249
– абсолютное 407

Жизнь, жизненность 16, 93–94, 170, 187, 366
– в себе 16
– существенная жизнь 11
– субстанция жизни 95

Закон (законы) 81, 87, 130, 132, 145, 188, 243, 326
– как истина явления 80–81
– силы 81, 83
– внутреннего 83
– как действительность 192
– нравственный закон 217
– и заповеди 217, 220
Знание 16–17, 18–19, 50–51, 92, 217, 282–283, 335, 341, 342–343, 387
– субстанциальное знание 12
– действительное знание 17
– изложенное как наука или как система 18
– являющееся 47
– знание непосредственного 54
– непосредственное знание 333
– постигающее в понятии 404
– как чистое для-себя-бытие самосознания 404
– абсолютное знание как цель 410

Идея (идеи) 14
– истинная идея 14
Известное 22
Индивидуальность (индивидуальное) 157–158, 192, 201–202, 213, 243–244
– действительная 157, 198
– единичная 190, 201
– ее для-себя-бытие 193–194
– ее в-себе-бытие 199–200
– как претворение в действительность в-себе-сущего 199
– ее поступки 199
Индивид 18–20, 158, 187, 213, 226
– как обладающий самосознанием дух 19
– его цель 202
Инобытие 16, 150, 306
– совершенное инобытие 26
Иное 89, 92, 94–95, 124–125, 147, 196
Иностановление 15
Интуиция
– интеллектуальная 16
– абсолютная 15
Истина (истинное) 15–17, 25, 51, 79, 92, 102, 131, 298, 404
– философская истина 15
– истинная идея 14
– как целое 16
– не как субстанция только, но и как субъект 15
– как результат 16
– как простое 17
– исторические истины 26
– математические истины 26
– знания 49–51
– полная и формальная 155
– как достоверность самого себя 298

История
– как знающее себя становление 409

Категория (категории)
– чистая категория 200, 213
Качество 31
Конец 15–16
– как цель и начало круга 15
Красота
– бессильная 23 (см. конец)

Личность 244, 246–247, 262, 264
Логика 25
Ложное 25

Материал
– математики 28
Материя
– чистая 295
Метод
– философии 29
– математики 29
Мистика, мистическое 290
Мнение, мнимое 62–68, 125, 164
Мораль, моральность 305, 309, 317, 319–320
Мысль 17–18, 23–24, 305, 390
– стихия мысли 11
– ее текучесть 24
– как понятие 24
– чистая мысль 99
Мышление 15, 21–23, 105, 121, 270, 294, 388
– как мышление 15

– чистое 23, 113
– в представлениях 34
– как чистая абстракция 29
– его законы 160, 176
– как вещность 296
– разумное 376
– как наличное бытие 384
– как внутри себя бытие 390

Наблюдение 154
Народ 226–227
Наука, 17, 19–20, 27, 47–48, 404, 409
– как венец мира духа 13
– рассудочная форма науки 14
– как дух, знающий себя в развитии 13
– ее основание 17
– об опыте сознания 21, 53
– царский путь к науке 40
Научность 15
– философии 40
– нового духа 13
– круга 15
– как принцип или абсолютное 16
– положительное проведение начала 18
Небытие
– как видимость 75
Негативность (негативное) 21, 28, 32, 89, 184, 201
– чистая 15–16, 303
– определенная 32
– как определенность, присущая только бытию 202
Негация 15, 64, 100, 181, 303
Необходимость, (необходимое)
– внешняя 17
– внутренняя 17
– логическая 30
– абстрактная 187
Непосредственность 20
– непосредственность знания 15
Ничто 49
Новое время 18
Нравственность 247, 250

Образование (в смысле Bildung), образованность 8, 18–20, 106, 249–250, 251, 266, 304
– всеобщего духа 19
– сознания до уровня науки 48, 404
– духа 410
(см. формирование)
Общество, общественность 241, 242
Общепонятность 17
Опосредование
– как простое становление 16
Опыт 12, 24, 207, 406
– сознания 33, 53, 60–61
Орудие
– познания 45–46
– отчуждения 16
Очевидность 28

Познавание 16, 45–47, 50, 128, 175
– философское 14
– математическое 21–24
– как орудие овладения абсолютным 45
Познание 22
– абсолютное познание 16
Положительное 18
Понятие 8, 10, 49, 72, 99, 125–126, 132, 260, 405
– целого 17
– самое возвышенное 18
– как собственная самость предмета 33
– чистое 39, 356
– как понятие 75, 410
– несоразмерность понятия и реальности 206–207
– как действование сознания 290
– как негативность 402–403
Поступок (поступки) 310, 316
– как единство действительности и субстанции 240
– его сущность 326
Предикат
– и субъект 37–38
Предмет, предметность 13, 19, 51–52, 60, 69–70, 136, 306, 366
– изложения 48
– истинный 52
– знания 55
– восприятия 62
– в себе 92
Представление 16, 91, 270, 349, 386
Представленное 312–313, 369
– представленная самость и действительная самость 350
Признавание, признанность 98–99, 326
Природа 355, 358, 409
– как целесообразное действие 11
– как сторона единичности 308
– знание о природе как о неистинном наличном бытии бога 397
Природное 307, 377
Произвол 14
Просвещение 184, 285, 288–291
Простота 15–16
– определенная 28
– чистая 149
Пространство 23
Противоположность, противоположное 88, 89, 131, 235
Противоречие 314
– закона и единичности 187
Пустота 24

Равенство с самим собой 31, 89
Развитие 16
– науки 10–13
Различие (различия) 84–85, 88, 123–124
– как граница существа дела 15
– содержания и формы 76
Разум 16, 23, 30, 120, 122–123, 276
– действительный разум 17
– как целесообразное действование 17
– наблюдающий 133–134, 223
– всеобщий 180
– здравый 215
Рассудок 10, 23, 30, 71, 78–79, 90
– рассудочная форма науки 13
– как мышление 14
– его понятие 75–76
– его предмет 90
Реальность
– абстрактная всеобщая 201
– сознания 321
– духовная 327
Результат 15, 71
Религия 270–271, 346, 348, 382–383
– нового времени 18
– как сознание абсолютной сущности 344
– откровения 398
Рефлексия 15, 17, 66–67, 105–106, 155–156, 163, 345
– в себя самое в инобытии 15
Род 128–129, 151, 209–210
– как единство бытия и самости 201
– как царство в-себе-бытия или истины 298

Самопознавание
– как основание науки 13
Самосознание 11, 12, 89, 90–92, 96–97, 179, 226, 245, 335, 372, 381
– для себя 90
– как рефлексия 94
– как возвращение из инобытия 94
– как вожделение 95, 97
– как разум 104, 278
– моральное 322–323
– как простая достоверность себя 374–375
Самость 33, 263, 269, 298, 299, 333–334, 360, 376
– всеобщая 21, 214, 245
– – единичная 232, 306, 377
– как абсолютная сущность 378–379
Сверхчувственное 344
– как явление 76
– сверхчувственный мир 75
Свобода 231, 303, 331
– как самосознание 17, 104
– в мышлении 105
– сознания как стоицизм 105–106
– мысли как скептицизм 107
– абсолютная свобода 298, 303, 408
Свойство 64
Связь
– синтетическая связь всеобщего и единичного 368
Семья 227–228, 230, 242–243
– нравственность семьи 231–232
Сила 73, 146
– как действительная сила 77
– игра сил как рефлексия 77–78
Система 139
– научная система 15, 18
– основание системы как ее начало 18
Скептицизм 48–49
Слово 387–388 (см. мысль)
Случайное, случайность 208–209
Смерть 23, 229–230, 302, 395–396
– как завершенность становления 228–229
– как абстрактная негативность 395
Смысл 16, 104
– здравый 38–39
Сноведения 17
Снятие 149
Содержание 13, 14, 32
– науки 13
– и субстанция 35
Созерцание 16
Сознание 17, 24, 51–53, 65–67, 91–93, 101, 117–120, 122, 153–154, 179, 206–208, 250–251, 308, 335, 382–383
– ненаучное 15
– чувственное 20
– естественное 48
– для себя 45, 119, 208–209
– его формообразования 54, 92
– сущность 52
– его обращение 52
– его в-себе-бытие 52–53, 121, 249
возможности иллюзии 64–65
– в действительном процессе восприятия 64–67
– потустороннее для сознания 75–77
– предмет сознания 89–90, 103
– и самосознание 90–91, 255–256, 362
– господина и раба 101–103
– несчастное 110
– чистое 113–115, 214, 254, 271
– наблюдающее 126–127, 137–138, 153–154
– действующее 156
– представляющее – 177
– индивидуальности 195, 220–221
– всеобщее сознание 202
– нравственное 235–236, 239–240
– моральное 310–311, 314, 317, 319–320, 323–324
– самость сознания 322
– как знание себя самого 334–335
– как чистое понятие 382–383

Сомнение 48
– мудрость во сне 17
Софистика 41
Способ мышления
– догматический 26
Становление 17–18, 33, 380
– для себя иного 15
Стихия 17
– науки 17
– непосредственного наличного бытия 24
Стоицизм 104, 245
– стоическое самосознание 245
Субстанция 15–18, 138–139, 179–180, 224–225, 249, 303, 381, 407–408
– субстанциальная жизнь 15–16
– субстанциальное знание 17
– брожение субстанции 17
– духовная 275
– как бытие 15
– как субъект 15, 18, 32
– как предмет сознания 25
– различий 94
– нравственная 216, 223, 226–227, 372
– как сознание себя в качестве абсолютной существенности 219–220
– как субъект 407
Субстанциальность 15
Субъект 14, 15, 17, 20–21, 33–34, 376, 408–409
– как предметная устойчивая самость 33
– как субстанция 407
Субъективное (субъективность)
Сущее 23, 168–169, 228–230
Существенность **19**, 194–195
Сущность 95, 208–209, 223, 272, 389, 391–392
– и форма 16, 293–294
– как непосредственная субстанция 16
– различенная 77
– духовная 213, 223
– предметная 314
– абсолютная 385

Точка зрения
– сознания 19
– необразованная 20
Тройственность 26

Феноменология духа
– как становление науки вообще или знания 20
Философия 15–16, 37
– в форме науки 8, 39
– ее задача 16
– нового времени 14
– принцип философии 18
– спекулятивная 23, 35–36
Форма
– истинная 15
– мысли 284
Формализм 17, 31–32
– натурфилософский 17
Формообразование 143, 152–153
Формирование (в смысле Bildung) 3, 103–104, 106
(см. образование)

Целесообразное 17
Целое 10, 25, 210–211
– действительное 15
– как результат вместе со своим становлением 12
– как сущность 16
– органическое 24
Цель 16, 49, 136, 223, 308
– как то, что само движет 17
– математики 28
– индивидуальности 199–200
– несоответствие между целью и действительностью 315–316

Человек
– в себе 17
– для себя как развитый разум 17 (см. "я", личность, самость, субъект)
Чувственное 385
– чувственный мир 87
Чувство (чувства, чувствительность) 146
– сущности 12
– чувствительность как момент действительности 309

"**Я**" 24–25, 33, 57–58, 95–97, 260, 264, 333, 401, 408
– как становление 16
– чистое "я" 51, 97, 270, 272
– абстрактное "я" 105
– как единичное 99
– как простая категория 122–123
– как достоверность 125–126
– как бытие 213
– как самость 223
– его признанность 245
– как действительное 342–343
– "я"-"я" 401, 407
явление (явления) 24, 79–81
– духа 25
Язык 258, 259–261, 264, 360, 367
– здравомыслия 275–276
– как наличное бытие духа 332, 360, 361

СОДЕРЖАНИЕ

От переводчика 5

Предисловие 8

О научном познании. Стихия истинного есть понятие и его истинная форма – научная система: – Теперешняя точка зрения духа; – Принцип не есть завершение; против формализма; – Абсолютное есть субъект; – и что такое субъект; – Стихия знания; – Возведение в нее есть феноменология духа; – Превращение представляемого и известного в мысль; – и превращение мысли в понятие; – Насколько феноменология духа негативна или содержит ложное; – Историческая и математическая истина; – Природа философской истины и ее метод; – против схематизирующего формализма; – Что требуется при изучении философии; – Дискурсивное мышление в своем негативном отношении; – в своем положительном отношении; его субъект; – Естественное философствование как здравый человеческий смысл и как гениальность; – Заключение, отношение писателя к публике.

НАУКА ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА

Часть первая

НАУКА ОБ ОПЫТЕ СОЗНАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ 45

[*A. СОЗНАНИЕ*]

I. ЧУВСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ИЛИ "ЭТО" И МНЕНИЕ 54

II. ВОСПРИЯТИЕ ИЛИ ВЕЩЬ И ИЛЛЮЗИЯ 62

III. СИЛА И РАССУДОК, ЯВЛЕНИЕ И СВЕРХЧУВСТВЕННЫЙ МИР 72

[*B. САМОСОЗНАНИЕ*]

IV. ИСТИНА ДОСТОВЕРНОСТИ СЕБЯ САМОГО 92

A. Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство 97

B. Свобода самосознания; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание 104

[*C. АБСОЛЮТНЫЙ СУБЪЕКТ*]

(A.A.) Разум (B.B.) Дух (C.C.) Религия (D.D) Абсолютное знание

V. ДОСТОВЕРНОСТЬ И ИСТИНА РАЗУМА 121

A. Наблюдающий разум 126

а) Наблюдение природы. Описание вообще; Признаки; Законы. Наблюдение органического ... 127
α) Отношение его к неорганическому; β) Телеология; γ) Внутреннее и внешнее; αα) внутреннее; законы его чистых моментов, чувствительности и т.д.; внутреннее и его внешнее; ββ) Внутреннее и внешнее как форма; γγ) само внешнее как внутреннее и внешнее или органическая идея, перенесенная как неорганическое; органическое с этой стороны, его род, вид и индивидуальность
в) Наблюдение самосознания в его чистоте и в его отношении к внешней действительности; логические и психологические законы ... 154
с) Наблюдение самосознания в его отношении к своей непосредственной действительности; физиогномика и френология ... 159
B. Претворение разумного самосознания в действительность им самим ... 179
а) Удовольствие и необходимость ... 184
в) Закон сердца и безумие самомнения ... 188
с) Добродетель и общий ход вещей ... 194
C. Индивидуальность, которая видит себя реальной в себе самой и для себя самой ... 200
а) Духовное животное царство и обман или сама суть дела ... 201
в) Разум, предписывающий законы ... 214
с) Разум, проверяющий законы ... 217
VI. ДУХ ... 223
A. Истинный дух, нравственность ... 225
а) Нравственный мир, человеческий и божественный закон, мужчина и женщина ... 226
в) Нравственное действие, человеческое и божественное знание, вина и судьба ... 235
с) Правовое состояние ... 244
B. Отчужденный от себя дух; Образованность ... 248
I. Мир отчужденного от себя духа ... 250
а) Образованность и ее царство действительности ... 250
в) Вера и чистое здравомыслие ... 270
II. Просвещение ... 275
а) Борьба просвещения с суеверием ... 276
в) Истина просвещения ... 293
с) Абсолютная свобода и ужас ... 298
C. Дух, обладающий достоверностью себя самого. Моральность ... 305
а) Моральное мировоззрение ... 306
в) Перестановка ... 314
с) Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение ... 322
VII. РЕЛИГИЯ ... 344
A. Естественная религия ... 349

а) Светлое существо 350
в) Растение и животное 352
с) Мастер 353
B. Художественная религия 355
а) Абстрактное произведение искусства 357
в) Живое произведение искусства 364
с) Духовное произведение искусства 367
C. Религия откровения 378

VIII. АБСОЛЮТНОЕ ЗНАНИЕ 399

ПРИМЕЧАНИЯ 411
М.Ф. Быкова. "Феноменология духа" как набросок новой концепции субъективности. 453

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 486

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 488

Научное издание

Георг Вильгельм Фридрих
ГЕГЕЛЬ
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

Утверждено к печати
Редколлегией серии
"Памятники философской мысли"

Зав. редакцией Р.С. Головина

Редактор В.С. Егорова

Художественный редактор Т.В. Болотина

Технический редактор З.Б. Павлюк

Корректоры Р.В. Молоканова, Н.И. Харламова

Набор и верстка выполнены в издательстве
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 21.11.2000
Формат 60×90 1/16. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 31,0. Усл.кр.-отт. 31,3. Уч.-изд.л. 38,3
Тираж 1240 экз. Тип. зак. 866

Издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-008380-1

9 785020 083806