

ФІЛОСОФІЯ – КЛАСИКА

ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ ГЕГЕЛЬ

**НАУКА ЛОГІКИ.
ЕНЦИКЛОПЕДІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ НАУК**

МАЛА ЛОГІКА

Київ
Видавництво Ліра-К
2023

УДК 1"656"(430)

Г 27

*Серія «Філософія – класика»
Рубрика «Німецька класична філософія»*

Наукова редакція перекладу:

Куліш Павло Лаврентійович, кандидат філософських наук, доцент Вінницького національного медичного університету імені Пирогова;

Піхорович Василь Дмитрович, старший викладач Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського».

Науковий консультант: Бондарчук Інна Анатолівна, доктор філософських наук, професор Київського національного лінгвістичного університету.

Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх

Г27 Наука логіки. Енциклопедія філософський наук. Мала логіка : навч. посіб. / Упорядник Б.О. Лис. – Видавництво Ліра-К, 2023. – 372 с.

ISBN 978-617-520-523-5

Книга була написана Гегелем як навчальний посібник для студентів. В ній в максимально стислій формі викладена суть його філософської системи.

Тобто ця книга – своєрідна абетка для формування розуму.

Призначена для самоосвітньої спільноти, для тих, хто здатен відчувати та співпереживати, зносити та витримувати напругу протириччя своєї епохи і змінювати світ.

УДК 1"656"(430)

ISBN 978-617-520-523-5

© Лис Б.О. упорядник, 2023

© Видаництво Ліра-К, 2023

ВІД УПОРЯДНИКА

Переднім словом до «Малої логіки» Г. Гегеля обране есе Людвіга Фейербаха «Зусилля абстракції і мужність мислення». Вчимося мужності мислення – пізнання *всезагального та необхідного*. Оскільки всезагальне та безумовно необхідне і є об'єктом філософії, то вона вимагає мужності саме подібного роду, тобто вміння поставити все під сумнів і визнати не лише необхідність пізнання шляхів зняття суспільного розподілу праці – олюднення людства, не лякаючись на цьому тернистому шляху результатів («іронії історії»), які неминуче відхиляються від дорогого вашому серцю, улюбленого, установленого погляду на стан речей, розуміючи, що філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінювати його.

ЗМІСТ

Переднє слово.

Людвіг Феєрбах. Зусилля абстракції і мужність мислення	7
Передмова до першого видання	11
Передмова до другого видання	14
Передмова до третього видання	30
Промова Гегеля, виголошена ним на відкритті читань у Берліні 22 жовтня 1818 р.	36

Вступ §1-18	41
--------------------------	-----------

Попереднє поняття §19-83	61
---------------------------------------	-----------

А. Перше відношення думки до об'єктивності.

Метафізика §26-36	86
-------------------------	----

В. Друге відношення думки до об'єктивності §37	100
--	-----

I. Емпіризм §37-39	100
--------------------------	-----

II. Критична філософія §40-60.....	105
------------------------------------	-----

С. Третє відношення думки до об'єктивності.

Безпосереднє знання §61-78	136
----------------------------------	-----

Подальше визначення логіки та її розподіл §79-83	154
--	-----

Розділ перший. Вчення про буття §84-111	166
--	------------

А. Якість §86-98	168
------------------------	-----

а. Буття §86-88.....	168
----------------------	-----

b. Наявне буття §89-95.....	177
-----------------------------	-----

c. Для-себе-буття §96-98.....	187
-------------------------------	-----

В. Кількість §99-106.....	194
---------------------------	-----

а. Чиста кількість §99-100.....	194
---------------------------------	-----

b. Визначена кількість §101-102.....	198
--------------------------------------	-----

c. Ступінь §103-106.....	200
--------------------------	-----

С. Міра §107-111	209
------------------------	-----

Розділ другий. Вчення про сутність §112-159.....	215
A. Сутність як підгрунття існування §115-130.....	220
a. Чисті рефлексивні визначення §115-122.....	220
α) Тотожність §115.....	220
β) Відмінність §116-120.....	223
γ) Підстава §121-122.....	231
b. Існування §123-124.....	237
c. Річ §125-130.....	240
B. Явище §131-141.....	245
a. Світ явищ §132.....	247
b. Зміст і форма §133-134.....	248
c. Відношення §135-141.....	250
C. Дійсність §142-159.....	262
a. Субстанціальне відношення §150-152.....	276
b. Причинне відношення §153-154.....	279
c. Взаємодія §155-159.....	282
Розділ третій. Вчення про поняття §160-244.....	288
A. Суб'єктивне поняття §163-193.....	292
a. Поняття як таке §163-165.....	292
b. Судження §166-180.....	296
α) Якісне судження §172-173.....	303
β) Рефлексивне судження §174-176.....	306
γ) Судження необхідності §177.....	308
δ) Судження поняття §178-180.....	310
c. Умовивід §181-193.....	312
α) Якісний умовивід §183-189.....	315
β) Умовивід рефлексії §190.....	321
γ) Умовивід необхідності §191-193.....	323
B. Об'єкт §194-212.....	329
a. Механізм §195-199.....	331
b. Хімізм §200-203.....	335
c. Телеологія §204-212.....	337

С. Ідея §213-244.....	345
а. Життя §216-222	350
б. Пізнання §223-235	354
а) Пізнання §226-232	355
б) Воління §233-235.....	362
с. Абсолютна ідея §236-244.....	364
Примітка упорядника	370
Післямова	371

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Людвіг Фейербах

ЗУСИЛЛЯ АБСТРАКЦІЇ І МУЖНІСТЬ МИСЛЕННЯ

У наш благословенний час вже не ставляться прихильно та шанобливо до абстракції, яка неминуче пов'язана з простотою, і навіть смак до цієї абстракції зовсім зник. Приємне читання романів і оповідань, розум, розсіяний і занурений у політичні справи, щасливе володіння безпосередніми знаннями або настрахана розумом набожність звільняють від цієї гіркої праці, від цього розумового напруження. Тим, кому випало таке щастя, кому, як тій «ясновидиці з Прево», являються духи в чоботях зі шпорами і в чорних фраках, тим, звичайно, не потрібна більше абстракція, щоб піднятися до суті «духу»; якщо чоботи знімаються самі собою, то більше не потрібні ані виснажливі зусилля, ані слуга для стягування чобіт. Приємніше, зрозуміло, перебувати лише в чуттєво-конкретному та займатися конкретними предметами, ніж абстрагувати.

Але абстракція – неодмінна умова пізнання; вона, природно, не порушує фантазії і почуття, тому що є розкладанням конкретного на його суттєві складові частини, принципи й елементи, які є простими і тому не зачіпають ні почуття, ні фантазії, адже почуття і фантазія сприймають лише *багатоманітне, різноманітне*. Щоби взнати тон, я розкладаю його на складові частини, зводжу до певного числа коливань, до простого визначення; але це останнє є лише предметом мислення і, звичайно, не захоплює так душу, як тон, який я чую, який вражає моє вухо, а від нього і мою душу. Так само і з філософією взагалі. Вона розкладає строкатий, чарівний концерт світового цілого на його елементи та принципи подібно до того, як фізик розкладає й аналізує тон. На висотах абстракції, звичайно, не так красиво, як внизу в долинах почуття, фантазії та чуттєвого споглядання; на її вершинах не чути ні співу солов'їв і бекання овець, як в поезії, ні дзвону теології, який так впливає на невизначене почуття. Погляду не відкривається настільки багата

й розкішна рослинність, як внизу в тісних і наповнених теплими випаровуваннями долинах душі; але чим більше обмежує себе індивідуальна природа, тим більше розширюється погляд на велику та безмежну природу, тим вільнішим, тим ширшим стає серце. Бо разом з перспективою розширюється також і душа. За свідченням поета, на висотах абстракції, як на горах, живе свобода; тут зникають дріб'язкові, жалюгідні межі, які звужують і стримують, яким внизу в долині людина поклоняється немов божкам і які вона закріплює як непереборні крайні межі. Правда, тут зникає також і ілюзія. Природа, яка в долині здається людині красивою селянською дівчиною або служницею, що знаходиться у його розпорядженні та користуванні, розкривається на вершинах найвищих гір як цариця світу в усьому жаху та пишноті її величності. Так виглядає справа з точки зору філософії й особливо з точки зору логіки як метафізики. Той, хто живе лише заради зручності, женеться за комфортом, охочіше слухає церковний дзвін та інше, тому не треба підніматися на висоти абстракції; але, хто хоче пізнати світ, розширити свій кругозір за межі кордонів і тіснин затишного життя в долині, той повинен піднятися наверх.

Але мужність є ще й в іншому відношенні необхідною умовою мислення, щонайменше в наш час. Центральний пункт освіти в християнську епоху та в християнських державах становило вчення, віра та споглядання бога, як істоти, яка діє *свавільно*, яка визначає свої цілі й наміри, прислухається до індивідуума та до його інтересів, до його найпотаємніших думок, бажань і помислів. Який бог людства або нації, такий і її характер. Але якщо саме індивідуальне знаходить свою реальність і визнання у бога, нескінченної істоти, то необхідно, щоб суб'єкт і суб'єктивне отримали самі по собі неоціненне значення. Завданням філософії є, однак, пізнання *всезагального та необхідного*; одним з її найбільш піднесених вчень, яке витримало випробування часом, є те, що лише всезагальне і необхідне володіє сутністю, реальністю і вічним буттям, в якому зникає як нереальне все одиничне, індивідуальне, особливе, бо лише *ціле, єдине, нескінченне* буття є дійсним. Так, якщо кажуть, що світ має початок, існував не завжди, а колись виник, то філософія вчить, що світ скінченний лише за своєю основою, але вічний за часом, що він вічно полягав у сутності Бога. Якщо в тео-

логії вчать, що смерть прийшла в світ завдяки свавільній дії і тому є чимось, чого не повинно бути, то переконанням філософів, навпаки, було те, що сама сутність одиничного обумовлює його смерть, яка аж ніяк не порушує цілого, і що лише всезагальне є необхідним та вічним. Словом, у всіх тих вченнях, які складають серцевину нашої освіти, визначальним є *споглядання дійсного*, суб'єкта і суб'єктивного. У той час, коли філософія шукає і приймає те, що є, буденний світогляд, навпаки, вчить про те, *що повинно бути та чого не повинно бути*. Але це споглядання довільного розпорядку найбільш благодатно діє на людину, тому що не обмежує принаймні її бажань, її суб'єктивних думок та інтересів, тоді, як просте: *так воно є, інакше й бути не може*, що є вираженням і девізом філософії, призводить душу до простого, абсолютно певного споглядання, яке усуває будь-яку суб'єктивність. Оскільки просто всезагальне та безумовно необхідне є об'єктом філософії, то вона вимагає мужності саме подібного роду, тобто визнати його і не лякатися результатів, які з необхідністю відхиляються від дорогого серцю погляду. Ця мужність визнавати в усьому необхідне й всезагальне, як справжнє та істотне, дає також душі ту свободу, що *добре* не може бути відокремлене від істинного і що добре, відокремлене від *істинного*, яким би втішним і заспокійливим воно не було, не є істинним благом.



ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ ГЕГЕЛЬ

МАЛА ЛОГІКА

Енциклопедія філософських наук. Т.1. Наука логіки. 1817.

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ

Потреба дати моїм слухачам посібник до моїх філософських читань є найближчим приводом до того, щоб видати цей всеосяжний огляд філософії раніше, ніж я планував це зробити.

Природа *напису* (*Grundrisses*) не тільки виключає вичерпний виклад ідей з огляду на їхній зміст, але й (особливо) обмежує систематичний розвиток ідей, який має містити в собі те, що в інших науках *розуміли як доведення*, і без чого не є можливою наукова філософія. Назва цієї книги повинна вказувати як на те, що вона охоплює собою всю філософію загалом, так і на намір залишити виклад деталей для усних читань.

У нарисах, з огляду на те що зміст вважають заздалегідь установленим і відомим і його належить викладати стисло, більше піклуються про *зовнішню доцільність* розташування і розміщення матеріалу. Втім, через те, що наш виклад не підходить до цього випадку, а дає нову обробку філософії за методом, який, як я сподіваюся, буде ще визнано єдино істинним, тотожним за змістом, я вважаю би для себе більш зручним по відношенню до публіки, якби обставини дозволили мені перед коротким нарисом подати більш детальну роботу щодо інших частин філософії, подібну до тієї, яку я дав про першу частину цілого, про *логіку*¹. Проте я вважаю, що хоча в цьому нарисі й довелося обмежити ту сторону викладу, завдяки якій зміст стає ближчим до *уявлення* й емпіричної обізнаності, але що стосується переходів, які можуть бути тільки опосередкуванням, обумовленим *поняттям*, то я виявив їх досить виразно, щоб показати відмінність методу, застосовуваного в цьому нарисі, від лише *зовнішнього порядку*, яким користуються інші науки, а також від відомої *манери*, що стала розхожою у філософських міркуваннях; ця остання виходить з певної наперед прийнятої *схеми*

¹ Гегель говорить тут про логіку як про «першу частину цілого», тобто про філософську систему «абсолютного ідеалізму» (таким чином Гегель визначає свою систему). У §63 він роз'яснює, чому спочатку «Феноменологія духу» – його перший великий твір – була позначена як перша частина системи. До цього питання Гегель повертається в §187 і 575–577 «Енциклопедії».

і за її допомогою розташовує матеріал розгляду в паралельні ряди таким самим зовнішнім чином і ще більш довільно, ніж перший спосіб, і через надзвичайно дивне непорозуміння хоче замінити необхідний розвиток поняття випадковими і довільними зв'язками.

Ми були свідками того, як те саме свавілля опанувало змістом філософії, пустилося на ризиковані авантюри думки і впродовж певного часу імпонувало чесним і сумлінним людям, тоді як інші вбачали в ньому виверти, що сягнули безумства. Але зміст цього свавілля не був ні імпазантним, ні божевільним, найчастіше в ньому можна було розгледіти загальновідомі тривіальні положення; так само й форма його являла собою лише пласку манеру навмисної, методичної і дешевої дотепності, що проявляється у встановленні химерних зв'язків і в натягнутих дивацтвах (під маскою серйозності в цій формі ховалися самообман і обман публіки). З іншого боку, ми бачили, як поверховість, *убогість думки*¹ сама себе назвала розсудливим скептицизмом і критицизмом невибагливого розуму, бачили, як з бідністю ідей зростали зарозумілість і марносластво. Обидва ці напрямки духу впродовж тривалого часу копіювали німецьку ґрунтовність, втомлювали більш глибоку філософську думку й мали своїм результатом таку байдужість і навіть презирство до науки філософії, що на сьогодні удавана скромність також вважає себе вправі висловлювати свою думку про найглибші філософські питання, відкидаючи можливість розумного їх пізнання, формою якого колись вважали *доведення*.

Перше зі згаданих явищ можна розглядати як юнацький запал нової епохи, що проявився як у науковій, так і в політичній сфері. Цей запал галасливо й захоплено вітав зорю оновленого духу, без попередньої поглибленої роботи став насолоджуватися ідеєю і впродовж відомого часу тішився надіями й перспективами, які вона обіцяла, і ми легше миримося з його надмірностями, тому що в його основі лежить здорове ядро, а той поверховий туман, яким він оточив цю основу, має розсіятися сам собою.

¹ Тут головним чином йдеться про критичну філософію Канта. Оцінка цієї філософії дається Гегелем далі в примітці до §60 «Енциклопедії» і, особливо, у розгорнутому вигляді в «Лекціях з історії філософії» (Гегель. Соч., Т. I-XIV. М. – Л., 1929-1959; т. XI, стр. 419 і 457-458).

Друге явище викликає велику неприязнь, тому що воно виявляє розгубленість і безсилля й намагається прикрити їх пихатістю й зарозумілістю, по-наставницькому критикує філософських геніїв усіх століть і хибно розуміє як їх, так і особливо себе самого.

Але тим втішніше бачити й додати до вищесказаного, що на противагу цим двом напрямкам збереглися неупереджений, немарний філософський інтерес і серйозна любов до *вищого пізнання*. Якщо цей інтерес іноді хапався більше за форму *безпосереднього знання й почуття*, то все ж він найвищою мірою виявляє глибоку внутрішню потребу в розумному розумінні, яке одне лише дає людині її гідність, потребу, яка виражається в тому, що для цього інтересу точка зору *безпосереднього знання й почуття* виникає лише як *результат* філософського знання, і він, таким чином, визнає (принаймні, як *умову*) те, що через видимість відкидає.

Такому інтересу до пізнання істини я присвячую цю спробу дати вступ або посібник для його задоволення; нехай же ця мета заслужить нашому нарису прихильний прийом.

Гейдельберг, травень 1817 р.

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Прихильний читач побачить, що в цьому новому виданні більшість частин є переробленими й розвиненими більш точно й детально; при цьому я намагався пом'якшити і стиснути формальну сторону викладу; я прагнув також за допомогою більш розлогих езотеричних приміток наблизити абстрактні поняття до звичайного розуміння і більш конкретних уявлень про них. Але необхідна в нарисі стислість викладу, а крім цього і труднощі трактованого тут предмета, є причиною того, що й це друге видання зберігає те саме призначення, яке мало перше видання: воно має бути книжкою для попереднього читання, необхідні роз'яснення до якої належить подати в усних лекціях. Назва «Енциклопедія» за початковим своїм змістом допускає, мабуть, меншу строгість наукового методу і зовнішнього розміщення матеріалу, але характер трактованого предмета вимагає, щоб основою викладу залишався логічний зв'язок.

Є навіть занадто багато приводів і спонукань, які змушують мене висловитися про позицію моєї філософії щодо духовних і позбавлених духу віянь сучасної освіти, а це можна зробити лише екзотерично, наприклад, у передмові. Хоча ці віяння і вважають за необхідне зайняти певну позицію стосовно філософії, у них немає ані сліду від наукового філософствування, вони не філософствують, а підходять до філософії збоку, так і залишаючись поза нею. Неприємно і навіть ризиковано ставати на такий чужий для науки ґрунт, бо подібні заяви й пояснення не сприяють тому розумінню, яке єдине тільки й може бути метою істинного пізнання. Однак торкнутися деяких явищ все ж, мабуть, корисно й навіть необхідно.

Єдине, до чого я взагалі прагнув і прагну у своїх філософських дослідженнях, – це наукове пізнання істини. Таке пізнання є найбільш важким шляхом, але тільки цей шлях може становити інтерес і цінність для духу, якщо цей останній, одного разу вступивши на шлях думки, не впав у суєтність, а зберіг безстрашну волю до істини. Він незабаром розуміє, що тільки метод здатний приборкувати думку, вести її до предмета й утримувати в ньому. Згодом виявляється, що такий методичний шлях сам є не чим іншим, як відтворенням

того абсолютного змісту, від якого думка спочатку поривалася піти і йшла; але це є відтворенням у найглибшій, найвільнішій стихії духу.

Ще не так давно минув той щасливий, судячи з усього, стан немудрування, коли філософія йшла пліч-о-пліч з науками й освітою, коли помірна розумова просвіта уживалась одночасно і з потребою самостійного розуміння, і з релігією, коли природне право жило в мирі з державою й політикою, а емпірична фізика називалася природною філософією. Але ця згода була досить поверховою, самостійне розуміння насправді знаходилося у внутрішній суперечності з релігією, а природне право суперечило державі. Після цього уявного миру відбувся розподіл, суперечність набула подальшого розвитку; але у філософії дух святкує примирення із самим собою, отже, ця наука знаходиться в суперечності лише з вищевказаною суперечністю і з її загушовуванням. Думка, ніби філософія перебуває в антагонізмі з осмисленим досвідним знанням, розумною дійсністю права і простодушною релігією та благочестям, ця думка є поганим забобоном. Філософія визнає ці форми і навіть дає їм виправдання. Розум, що мислить, не тільки не відвертається від їхнього змісту, а заглиблюється в нього, навчається і зміцнюється на них, як і на спогляданні великих явищ природи, історії та мистецтва, адже цей багатий зміст, оскільки він мислиться, і є самою спекулятивною ідеєю. Колізія між цими формами і філософією настає тільки тоді, коли вони виходять за властиві для них межі, втілюють свій зміст в категоріях і роблять його залежним від останніх, не доводячи їх до поняття і не завершуючи їх в ідею.

Важливий негативний висновок, до якого дійшов розсудковий ступінь загального наукового розвитку, що на шляху скінченного поняття є неможливим опосередкування з істиною, спричиняє зазвичай наслідок, що є протилежним тому, який у ньому безпосередньо міститься. Замість того, щоб привести до усунення скінчених відношень зі сфери пізнання, це переконання мало своїм наслідком зникнення інтересу до дослідження категорій, відсутність уважності, обережності в їх застосуванні. Ніби-то в стані відчаю, їх стали застосовувати тим відвертіше, несвідоміше й некритичніше. Із побудованого на непорозумінні засновку, ніби недостатність скінчених категорій для пізнання істини веде до неможливості об'єктивного пізнання, виводиться висновок, що ми маємо право думати й гадати, виходячи з почуття й суб'єктив-

ної думки; докази замінюють на запевнення й повідомлення про те, які факти зустрічаються у свідомості, визнаній тим чистішою, чим вона є менш критичною. На такій мізерній категорії, як *безпосередність*, і без подальшого її дослідження, згідно з цією думкою, мають бути затверджені найпіднесеніші потреби духу, і цій мізерній категорії належить чинити над ними свій суд. До того ж, особливо коли розглядають релігійні питання, часто можна побачити, що філософствування зовсім усувають, ніби в такий спосіб виганяють будь-яке зло й захищають від омани та ілюзії. Тоді здійснюють дослідження істини, виходячи з невідомо звідки запозичених передумов і за допомогою «розмірковування» (Räsonnement), тобто застосовують звичайні визначення мислення про сутність і явище, про підставу й наслідки, про причину й дії тощо й роблять висновки, керуючись цими та іншими відношеннями сфери скінченності. «Злого позбулися, але зло залишилося»¹, і зло в дев'ять разів гірше за колишнє, бо йому довіряються без будь-якої підозри і критики. І хіба те є злом, що намагаються усунути, хіба філософія являє собою щось інше, ніж дослідження істини, але дослідження, що усвідомлює природу й цінність відношень мислення, які пов'язують і визначають будь-який зміст?

Найгіршої долі зазнає філософія в руках представників вищезгаданої думки, коли вони починають займатися філософією і коли вони частково засвоюють її зміст, частково піддають його обговоренню. Тоді сам *факт* фізичного або духовного і особливо релігійного життя спотворюється цією нездатною зрозуміти його рефлексією. Проте таке рефлексивне розуміння має само собою той смисл, що факт має бути зведений до певного знання, і трудність полягає в переході від предмета до знання, який здійснюється за допомогою розмірковування. Цієї трудності не існує більше в самій науці, адже в ній факт філософії являє вже готове знання, розуміння його означало б, отже, тут лише *розмірковуванням* (Nachdenken) у значенні *послідовного* (nachfolgenden) мислення, і тільки обговорення вимагало б розмірковування у звичному його значенні. Але некритичний розсудок виявляє свою недостатність навіть у простому схопленні чітко висловленої ідеї; він так мало сумнівається в передумовах, уміщених

¹ «Від злого позбулися, але зло залишилося» – вільний переказ Гегелем висловлювання Мефістофеля у «Фаусті» Гете (див. «Фауст», переклад М. Холодковського. М., 1962, стр. 137).

в ньому самому, що виявляється нездатним навіть просто повторити за наукою голий факт філософської ідеї. Цей розсудок дивним чином поєднує в собі дві непоєднувані риси: його вражає в ідеї повна розбіжність і навіть явна суперечність з його власним способом уживання категорій, і одночасно він не підозрює, що існує і застосовується інший спосіб думки, ніж той, який властивий йому, і тому він має тут мислити інакше, ніж звик. Таким чином, виявляється, що ідею спекулятивної філософії приймають в її абстрактній дефініції, причому або вважають, що будь-яка дефініція повинна сама собою бути зрозумілою та завершеною і мати свій критерій і пробний камінь тільки в задалегідь прийнятих уявленнях, або щонайменше не знають, що смисл, так само як і необхідне доведення дефініції, міститься тільки в її розвитку і в тому, що вона є результатом цього розвитку. Через те, що ідея є взагалі *конкретною, духовною єдністю*, а розсудок полягає в розумінні визначень поняття лише в їхній абстрактності й, отже, в їхній однобічності та скінченності, то цю єдність представники розсудкового мислення перетворюють на абстрактну порожню тотожність, тотожність, в якій, отже, не існує відмінності, а *все є одне й те саме*, в тому числі, добро і зло. Назва *система тотожності*, або *філософія тотожності*¹, стала через це загальноприйнятою для позначення спекулятивної філософії. Якби хто-небудь виголосив своє кредо так: «Вірую в бога отця, творця неба й землі», – то було б дивно, якщо б хтось інший зробив висновок уже з першої половини цього речення, що той, хто виголосив таке кредо, вірує в бога – творця неба й, *отже*, вважає землю нествореною, вважає матерію вічною. Те, що ця людина у своєму сповіданні віри сказала, що вона вірить у бога – творця неба, є незаперечним фактом, і, однак, цей факт у вищевказаному його розумінні є абсолютно помилковим; він є настільки помилковим, що цей приклад має здаватися неймовірним і тривіальним. І проте, саме таке розсудкове розуміння філософської ідеї, є насильницьким розщепленням її навіпіл. А для того щоб не могло виникнути непорозуміння щодо характеру тотожності, яка, як запевняють нас, є принципом спекулятивної філософії, відразу, вслід за чітко висловленим повчанням слідує спростування, наприклад: го-

¹ Система тотожності, або філософія тотожності – це назва філософської системи Шеллінга (Гегель. Соч., Т. XI, стр. 487, т. IV, стр. 28 – «чиста тотожність, безформна білизна»).

ворять, що суб'єкт є *відмінним* від об'єкта, скінченне є відмінним від нескінченного й т. ін., ніби духовна конкретна єдність є позбавленою в собі визначень і не містить сама в собі *відмінності*, наче хтось не знає, що суб'єкт є відмінним від об'єкта, нескінченне є відмінним від скінченного, або ніби філософії, що заглибилася у свою шкільну мудрість, слід нагадувати, що поза школою існує мудрість, для якої ця відмінність є чимось до кінця відомим.

Але якщо, з одного боку, філософії дорікають в тому, що, через те, що їй невідомою є відмінність взагалі, в ній щезає також відмінність між добром і злом, то, з іншого боку, охоче віддають їй належне й великодушно погоджуються, що «філософи у своїх писаннях не завжди розвивають ті згубні висновки, які *пов'язані* з їхнім основним положенням»* (може бути, саме тому й не розвивають цих висновків, що

¹ *Слова пана Толюка в його «Blütensammlung aus der morgen ländischen Mystik», стор 13. Тольок, який відчуває так глибоко, так само піддається спокусі йти второваною доріжкою у своєму розумінні філософії. Розсудок, говорить він, може ставити наступну альтернативу: або існує всеобумовлювальна першооснова, – тоді остання підстава мене самого теж лежить в ній, і моє буття, і свобода моїх учинків суть лише ілюзії; або я дійсно являю собою відмінну від першооснови істоту, вчинки якої не обумовлені першоосновою і не породжуються нею, – тоді першооснова не є абсолютною, всеобумовлювальною істотою; отже, не існує нескінченного бога, а існує багато богів і т. ін. Перше положення сповідають, за словами пана Толюка, всі глибоко й тонко мислячі філософи. (Я просто не розумію, чому, на думку пана Толюка, перша однобічність глибша за другу.) Висновки, які, як зазначено вище, ці філософи не завжди роблять, полягають у тому, «що моральне мірило людини не завжди є абсолютно істинним, а власне кажучи (курсив самого автора), добро і зло є однаковими й лише по видимості є різними». Вже краще зовсім не міркували б про філософію ті, хто за всієї глибини свого почуття ще знаходяться в такій мірі у полоні в однобічності розсудку, що знають у цій проблемі лише або-або, вважають, що ми неодмінно повинні або визнати першооснову, в якій індивідуальне буття і його свобода є лише ілюзією, або визнати абсолютну самостійність індивідуума, і ні в найменшій мірі не підозрюють, що стосовно до цих двох однобічностей небезпечної, як її називає пан Тольок, дилеми слід відповісти: не «або те, або інше», а «ні те, ні інше». Він, правда, говорить на стор. 14 про такі уми (а ці уми, на його думку, суть справжні філософи), які приймають друге положення (це, мабуть, те, що раніше він називав першим положенням) і знімають протилежність між безумовним і обумовленим буттям за допомогою індивідуального першобуття, в якому всі співвідносні протилежності взаємно проникають одна в одну. Але чи не помічає пан Тольок, говорячи, таким чином, що байдуже першобуття, в якому, за його словами, протилежності взаємно проникають одна в одну, є абсолютно тим

ці висновки зовсім не впливають з їхнього основного положення). Філософія повинна відкинути те милосердя, яке до неї хочуть виявити, бо вона так само мало мало потребує його для свого морального виправдання, як не потребує, щоб їй пояснювали висновки, що випливають з її принципів, адже висновки, які дійсно впливають з останніх, вона прекрасно розуміє й нітрохи не ухиляється від них.

Я коротко висвітлю тут той уявний висновок, згідно з яким спекулятивна філософія перетворює відмінність між добром і злом на одну лише видимість. Я це зроблю більше для того, щоб показати порожнечу (пустопорожність або убогість) такого розуміння філософії, ніж для того, щоб виправдати останню. Саме для цього ми тут розглянемо

самим, що й те безумовне буття, однобічність якого, як він стверджував раніше, належить усунути? Пан Толюк, таким, чином, одним духом говорить, що треба усунути цю однобічність і замінити її на те, що є точнісінько тією самою однобічністю, що, отже, треба не усунути цю однобічність, а залишити її недоторканою. Якщо хочуть передати те, що робить розум, то треба вміти осягати факт за допомогою розуму, а то не встигнеш озирнутися, як факт спотвориться. Я маю, втім, зауважити, що те, що я тут і далі говорю щодо уявлень пана Толюка про філософію, я не можу й не повинен говорити, так би мовити, індивідуально про нього; те, що говорить він, нам доводиться читати в сотнях творів, і, між іншим, особливо в передмовах теологів. Я процитував тут пана Толюка почасти тому, що його твір випадково є під рукою, і почасти тому, що глибоке почуття, яке проходить через його твір, що ставить їх, мабуть, по той бік теології розуму, більше за все наближається до глибокодумності; основне його визначення, примирення, зовсім не схоже на безумовне першобуття й такі інші абстракції, а являє собою той самий зміст, що є спекулятивною ідеєю; остання виражає цей зміст у формі думки – зміст, який глибокодумність пана Толюка швидше за все мала б помітити в ідеї.

Однак буває, що пан Толюк у цій книзі, як і в інших своїх творах, теж вдається до поширених міркувань про пантеїзм, про що я говорю ширше в одній з останніх приміток до «Енциклопедії». Тут я тільки зазначу своєрідну безглуздість, в яку впадає пан Толюк. Поставивши на одній стороні своєї нібито філософської дилеми першооснову і назвавши її потім (стор. 33, 38) пантеїстичною, він характеризує іншу сторону дилеми як думку соцініанців, пелагіанців і філософів-популяризаторів і говорить, що, згідно з такою думкою, «не існує нескінченного бога, а існують численні боги, якими саме є всі ті істоти, які є відмінними від так званої першооснови і які поряд з цією так званою першооснотою мають самостійне буття й діяння». Насправді ж на цій стороні дилеми подано не тільки численних богів, а все й усі (все скінченне визнається тут таким, що має самостійне буття) суть боги. На цій стороні дилеми, отже, пан Толюк повинен знаходити своє всебожжя, свій пантеїзм, а не на першій стороні дилеми, богом якої він чітко й однозначно робить єдину першооснову і де, таким чином, існує тільки монотеїзм.

лише спінозизм – філософію, в якій бога визначено тільки як *субстанцію*, а не як суб'єкт і дух. Ця відмінність стосується *визначення* єдності; тільки вона має тут значення. Про це *визначення*, хоча воно і являє собою факт, нічого, однак, не знають ті, хто називають філософію системою тотожності й навіть стверджують, що, згідно з філософією, все є *одне й те саме*, добро і зло також є *однаковими*. Всі ці вислови позначають гірші види єдності, про які не може бути мови в спекулятивній філософії, і тільки мислення, яке не вийшло з варварства, може вживати їх для висловлення ідей. Що ж до вказівки, що у філософії Спінози не визнається *в собі* або *власне* (eigentlich) відмінність між добром і злом, то ми маємо поставити питання: що це *власне* означає? Якщо воно означає природу бога, то ніхто ж не буде вимагати, щоб до неї було привнесено зло. Субстанціальна єдність у філософії Спінози є саме добро; зло є лише роздвоєнням; у субстанціальній єдності Спінози, отже, менше за все існує однаковість добра і зла, останнє, навпаки, виключають з нього. Тому і в богах як такому також мало існує відмінність між добром і злом, бо ця відмінність існує лише у роздвоєнному, в тому, в чому існує й саме зло. Далі, ми зустрічаємо в спінозизмі також і відмінність: *людина в цій системі є відмінною від бога*. Нехай система з цього боку нас не задовольняє в теоретичному відношенні, бо в ній людина і все скінченне взагалі, хоча їх і зведено цією системою на ступінь модусів, *постають*, однак, у ході розгляду *поряд* із субстанцією, все ж тут, у людині, де існує відмінність, вона існує так само і як відмінність добра і зла, і тільки тут воно *власне* існує, адже тільки тут його справжнє місце. Якщо при розгляді спінозизму мають на увазі субстанцію, то в ній, зрозуміло, немає відмінності між добром і злом, але цієї відмінності немає саме тому, що з погляду субстанції зла, як і всього скінченного, і *світу* взагалі (див. §50, примітка), *зовсім не існує*. Але якщо ми будемо мати на увазі той пункт системи, де ми зустрічаємо людину і ставлення її до субстанції і де тільки і може знайти собі місце зло в його відмінності від добра, то ми повинні зазирнути в ті частини етики, які розглядають людину, афекти, людське рабство і людську свободу, і тільки тоді ми будемо в змозі скласти правильну думку про моральні висновки системи. Тоді ми, без сумніву, переконаємось як у піднесеній чистоті моралі Спінози, принципом якої є виключно лише безмежна любов до бога, так і в тому, що ця чистота моралі є послідовним висновком із системи. *Лессінг* сказав свого часу,

що до Спінози ставляться як до мертвої собаки. Ми не можемо сказати, що в наш час краще ставляться до спінозизму й узагалі до спекулятивної філософії, коли бачимо, що ті, хто говорять і судять про них, навіть не завдають собі клопоту правильно зрозуміти факти й точно їх передати. Останнє було б мінімумом справедливості, і такого мінімуму спекулятивна філософія в будь-якому випадку має право вимагати.

Історія філософії є історією відкриття *думок* про абсолютне, яке становить її предмет. Так, наприклад, можна сказати, що Сократ відкрив визначення *мети*, яке розвинув і визначив Платон і особливо Арістотель. «Історія філософії» Бруккера є настільки некритичною не тільки щодо зовнішніх історичних фактів, але й у викладі вчень, що вона приписує найдавнішим грецьким філософам по двадцять, тридцять і більше положень, як належні їм філософеми, серед яких жодна насправді не належить їм. Всі вони – висновки, які робить Бруккер, керуючись сучасною йому недолугою метафізикою і помилково приписуючи їх грецьким філософам. Висновки бувають двоякого роду: є висновки, які являють собою лише більш детальний розвиток певного принципу, і є висновки, що являють собою перехід до більш глибоких принципів. Історичний момент у дослідженні полягає саме в тому, щоб вказати, яким особам належить таке подальше поглиблення й розкриття думки. Але спосіб викладу, застосовуваний Бруккером, є неприпустимим не тільки тому, що найдавніші грецькі філософи самі не вивели тих висновків, які, на його думку, містяться в їхніх принципах, не тільки, отже, тому, що ці філософи не висловили чітко цих висновків, а головним чином тому, що, роблячи ці висновки за древніх грецьких філософів, їм нав'язують визнання і застосування скінченних зв'язків між думками, які явно суперечать задуму цих філософів, котрі були спекулятивними умами; ці висновки лише оскверняють чистоту філософської ідеї і фальсифікують її. Але якщо там, де йдеться про стародавні філософські вчення, від яких до нас дійшли лише окремі положення, таке спотворення, виправдовуючи себе, може посилатися на те, що воно нібито робить правильні висновки, то це виправдання відпадає, коли йдеться про таке філософське вчення, яке, з одного боку, саме формулювало свою ідею в певних думках і, з іншого – саме ж дослідило й точно визначило цінність категорій. Якщо, незважаючи на це, ідею спотворюють, вихоплюють з учення лише *один* момент і (як це роблять щодо тотожності) вида-

ють його за ціле і якщо, абсолютно не замислюючись, застосовують категорії як попало, застосовують їх у тому вигляді, який вони мають у повсякденній свідомості, в їхній однобічності й неістинності, то таке помилкове розуміння рішуче не має виправдання. Спираючись на розвинену культуру думки, пізнання відношень думки є першою умовою правильного розуміння філософського факту. Але принцип безпосереднього знання не тільки виправдовує, але навіть робить законом примітивність думки. Пізнання думок і, отже, культура суб'єктивного мислення так само мало являють собою безпосереднє знання, як і будь-яка інша наука або будь-яке інше мистецтво й уміння.

Релігія являє ту форму свідомості, в якій істина є доступною для всіх людей, яким би не був ступінь їхньої освіти; наукове ж пізнання істини є особливою формою її усвідомлення, роботу над якою може взяти на себе тільки дехто. *Зміст* цих двох форм пізнання – *один і той самий*, але, подібно до того як деякі речі, як говорить Гомер, мають дві назви: одну – на мові богів, а іншу – на мові недовговічних людей¹, – так і для цього змісту існують висловлювання двома мовами: мовою почуття, уявлення й розсудкового мислення, що гніздиться в скінченних категоріях та односторонніх абстракціях, і мовою конкретного поняття. Якщо хочуть, виходячи з релігії, говорити й судити так само і про філософію, то для цього потрібно щось більше, ніж одну тільки звичку говорити мовою повсякденної минушої свідомості. Основою наукового пізнання є внутрішній зміст, ідея, що міститься всередині нього, та її живе життя в дусі точно так само, як релігія в не меншій мірі являє собою розвинене почуття, дух, що прокинувся до самозвіту, розгорнутий зміст. У новітній час релігія все більше й більше згортала обсяг свого змісту і спрямовувалася в напруженість благочестя або почуття, йшла при тому часто в таке почуття, яке виявляло надзвичайно бідний і поверховий зміст. До тих пір поки релігія має певне кредо, вчення, догматику, вона має те, чим може займатися філософія і в чому остання, як така, може з нею поєднатися. Але це, у свою чергу, не слід розуміти згідно з недолугим, здатним тільки до розділення розсудком, у якого перебуває в полоні сучасна релігійність і згідно з яким остання уявляє, що релігія й наука взаємно виключають одна одну або що вони є настільки невід'єм-

¹ Гомер. Іліада, пісня 1-401, 11-813, XIV-290, XX.

ними одна від одної, що після цього відокремлення вони з'єднуються лише зовнішнім зв'язком.

Зі сказаного вище випливає, навпаки, те, що релігія, правда, може існувати без філософії, але філософія не може існувати без релігії, а містить її всередині себе. Істинна релігія, релігія духу, повинна мати кредо, певний зміст; дух є по своїй суті свідомість і, отже, свідомість змісту, що став предметним; як почуття він є тим самим змістом, тільки ще не предметним, він *лише існує як якість* (qualiert), вживаючи вислів Якоба Бьоме, є лише нижчим щаблем свідомості і навіть, можна сказати, свідомістю у формі душі, спільною для людини і тварини. Лише *мислення* перетворює душу, якою обдарована і тварина, на дух, і філософія є лише усвідомленням людиною цього змісту – духу і його істини – так само й у формі тієї своєї істотності, яка відрізняє людину від тварини і робить її здатною до релігії. Згущена в одну точку, зосереджена в серці релігійність має робити істотним моментом свого відродження його знищення й виснаження змісту; їй, проте, належало б разом з тим згадати, що вона має справу з серцем духу, що духу вручено владу над серцем і що ця влада може здійснитися лише остільки, оскільки відродиться він сам. Це відродження духу з природного стану неуттва й омани здійснюється через навчання *об'єктивній істині*, змісту й через засноване на свідомстві духу вірування в об'єктивну істину. Це відродження духу є, між іншим, безпосередньо й відродженням серця, звільненням його від зарозумілості одностороннього розсудку, від марної впевненості в тому, наприклад, що скінченне є відмінним від нескінченного, що філософія необхідно має бути або багатобожжям, або, у більш проникливих умів, пантеїзмом і т. ін., звільнення серця від таких жалюгідних поглядів, якими смиренне благочестя хизується перед філософією, так само як і перед теологічним пізнанням. Якщо релігійність упирається у своїй вузькій і тому бездуховній інтенсивності, то вона, зрозуміло, бачить тільки протилежність між цією її обмеженою й обмежувальною формою та духовною експансією релігійного й філософського вчення як такого¹*

¹ *Повертаючись ще раз до пана Толюка, якого можна вважати завзятим представником пієтичного напрямку, маємо сказати, що відсутність певного вчення явно позначається на його творі, що має назву «Über die Lehre von der Sünde», 2-е видання (воно щойно потрапило мені до рук). Мене здивував спосіб розгля-

Але дух, що мислить, не тільки не зупиняється на задоволенні, яке дає безхитрісна чиста релігійність, але й позиція такої релігійності є результатом його власних рефлексій і резонування. Її презирливе ставлення майже до будь-яких наук, її свобода від останніх є справою поверхового розсудку, і, користуючись мисленням,

ду вчення про троїстість у його творі «Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients», втім, за ретельно зібрані в ньому історичні відомості я широ вдячний авторові. Він називає це вчення схоластичним. Воно в будь-якому разі є набагато давнішим за те вчення, яке називається схоластичним. Він розглядає його тільки з зовнішнього боку, з боку його можливого історичного виникнення із уможливлених розмірковувань щодо деяких місць із Біблії і під впливом філософії Платона й Арістотеля (стор. 41). У своєму ж творі про гріх, він, треба сказати, обходить з цим догматом по-кавалерійськи, оголошуючи його (стор. 220) здатним служити лише рамкою, в якій можуть бути розташовані вчення віри (які?); за паном Толюком, слід навіть застосувати до цього догмату вираз (стор. 219), що він здається фата-морганою, яка стоїть на міліні духу. Але «фундаментом» (там само, стор. 221, пан Толюк говорить про триногу), на якому може бути заснована віра, вчення про триєдність, «ніколи не стане». Чи не було, однак, це вчення як найсвятіше завжди або, принаймні, з давніх-давен головним змістом самої віри як її кредо і чи не було воно фундаментом суб'єктивної віри? Як може без цього догмату мати більш ніж моральний або, якщо завгодно, більш ніж язичницький смисл – християнський смисл – вчення про спокуту, яке пан Толюк з такою енергією намагається підняти на висоту почуття? І про інші, більш вузькі, догмати ми так само нічого не знаходимо в цьому творі; пан Толюк, наприклад, завжди доводить своїх читачів лише до страждань і смерті Христа, але ні до його воскресіння й сидіння одесною від небесного Отця, ні до зішестя святого духу. Одним з головних визначень у вченні про спокуту є покарання за гріхи; останньою постає у пана Толюка (стор. 119 і наступна.) пригнічена самосвідомість і пов'язана з цим знедоленість, в якій знаходяться всі ті, хто живе поза богом, єдиним джерелом блаженства, так само як і святості, так що гріх, усвідомлення провини і знедоленість не можуть мислитися один без одного (тут, таким чином, нас доводять також і до мислення, і так само на стор. 120 автор показує, що визначення випливають із природи бога). Це визначення покарання за гріхи є тим, що отримало назву природного покарання за гріхи і що (так само, як і байдуже ставлення до вчення про триєдність) є результатом і повчанням розуму й освіти, які зазвичай так паплюжить пан Толюк. Нещодавно у верхній палаті англійського парламенту провалився білл, що стосувався унітаріїв. З цього приводу одна англійська газета повідомила про численність унітаріїв у Європі та Америці й потім додала: «На Європейському континенті протестантизм і унітаризм є на сьогодні здебільшого синонімами». Справа теологів вирішити, чи відрізняється догматика пана Толюка від звичайного вчення в одному або найбільше в двох пунктах; при більш близькому розгляді виявиться, може бути, що і в цих пунктах між ними немає ніяких відмінностей.

яким вона сама є зараженою, для нападів на філософію, позиція такої релігійності насилу утримується на тонкому беззмистовному вістрі абстрактного почуття. Не можу утриматися від того, щоб не навести тут у витягу повчальне слово пана *Франца фон Баадера* про таку форму благочестя з передмови до 5-го випуску «*Fermenta Gognitionis*», стор. IX і наступна.

«Доти, – говорить він, – поки наука знову не поверне релігії повагу, що базується на вільному дослідженні, й, отже, справжньому переконанні, ви, благочестиві й неблагочестиві, з усіма вашими приписами й заборонами, з усіма вашими розмовами й діями, не допоможете біді, й релігія, що не користується повагою, не буде користуватися й любов'ю. Бо любити по-справжньому, від душі, ми можемо тільки те, що користується щирою повагою і що ми визнаємо, безсумнівно, гідним такої поваги; тільки такого роду *amor generosus*¹ може служити на користь і релігії. Іншими словами: якщо хочете, щоб знову розквітла релігійна практика, то подбайте про те, щоб ми знову одержали розумну теорію цієї практики, й не очищуйте поля битви для ваших супротивників (атеїстів) *нерозумним і блюзнірським* твердженням, що годі й думати про таку теорію релігії, бо вона не є можливою, твердженням, що релігія є справою серця, в якій ми маємо право й навіть повинні відмовитися від послуг голови»^{2*}.

Щодо мізерності змісту ми можемо ще зауважити, що про неї можна говорити лише як про зовнішній стан релігії в певну епоху. Мабуть, гідна жалю така епоха, яка потребує того, щоб викликати лише одну голу віру в бога, про що так старався благородний *Якобі*, і щоб тільки пробудити в душах, на додаток до цієї віри, концентроване християнське почуття. Але разом з тим не можна не помітити, що навіть у цьому прагненні приховано містяться більш високі принци-

¹ ...*amor generosus* – благородна любов (лат.).

² *Пан Толлок декілька разів цитує місця з трактату Ансельма «*Cur Deus homo*» і хвалить (стор. 127, «*Die Lehre von der Sünde*») «глибоку смиренність цього великого мислителя»; але чому він не згадує й не цитує також (цитоване в §77 «Енциклопедії») і місце з того самого трактату: «*Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus, intelligere*» (Мені здається зневагою, якщо, укріпившись у вірі, ми не стараємося зрозуміти те, у що віримо – пер). Якщо кредо зводити до небагатьох догматів, то залишається замало матеріалу для пізнання, й пізнання не приведе до великих результатів.

пи (див. вступ до «Логіки», §64). Перед наукою ж простягається багатий зміст, створений століттями й тисячоліттями діяльності в сфері пізнавальної діяльності, і цей зміст простягається перед нею не як щось дане, яким володіли лише *інші*, не як зміст, який для нас став минулим, результатом якого є лише знання, що дають поживу пам'яті й матеріал для прояву нашої дотепності в критиці історичних повідомлень, але як пізнання, що живить дух і задовольняє нашу потребу в істині. Все найбільш піднесене, глибоке й потаємне було відкрито в релігіях, філософських ученнях і творах мистецтва в більш-менш чистих, більш-менш зрозумілих, а іноді вельми страхітливих образах. Треба визнати як особливу заслугу пана *Франца фон Баадера* те, що він не тільки продовжує нагадувати про ці форми, але й глибоко спекулятивно показує наукове значення їхнього змісту, виявляючи їхню філософську ідею і переконливо доводячи правильність свого розуміння цього змісту. Глибокодумність *Якоба Бьоме* дає для цього особливо підхожий привід і форми. Потужний розум Бьоме справедливо отримав назву *philosophus teutonicus*¹. Почасти Бьоме розширив сам зміст релігії до загальної ідеї, відкрив у ньому вищі проблеми розуму і прагнув досягнути в ньому дух і природу в їхніх певних сферах і формаціях, поклавши в основу своїх досліджень ту думку, що дух людини, і всі речі створено за образом і подобою бога, – само собою зрозуміло, *триєдиного* бога – і мета життя й існування полягає лише в тому, щоб душа, що втратила образ божий, знову повернулася до свого першоджерела. Почасти ж він, навпаки, застосовував форми природних речей (сірка, селітра й т. ін., терпке, гірке й т. ін.), насильно змушуючи їх служити для вираження форм духу й думки. Гнозис пана фон Баадера, що приєднується до Бьоме, являє собою своєрідний спосіб збуджувати інтерес до філософії. Цей гнозис енергійно повстає як проти заспокоєння на беззмістовній поверхні просвітництва, так і проти благочестя, що бажає залишатися лише інтенсивним благочестям. Тому пан фон Баадер доводить у всіх своїх творах, що він є далеким від того, щоб вважати цей гнозис єдиним способом пізнання. У цьому способі пізнання є свої незручності, його метафізика не змушує себе перейти до розгляду самих категорій і методичного розвитку змісту; вона хвибує невідповідністю поняття тим диким або

¹ ...philosophus teutonicus – тевтонський філософ (лат.).

дотепним формам і утворенням, які застосовував Бьоме; метафізика пана фон Баадера взагалі хибує тим, що для неї абсолютний зміст є *передумовою*, виходячи з якої вона пояснює, резонує і спростовує¹*

Ми маємо, можна сказати, *достатньо* й навіть із *надлишком* більш або менш чистих чи затьмарених образів істини – в релігіях і міфологіях, у гностичних і містичних філософіях давнього й нового часу. Можна знаходити задоволення в тому, щоб *відкривати* ідею в цих образах, і знаходити задоволення в почерпнутому з таких від-

¹ *Мені дуже приємно переконатися як зі змісту новітніх творів пана фон Баадера, так і з певних його вказівок на мої положення, що він згодний зі мною в цих пунктах. Що ж до більшої частини тих положень, а може бути, й щодо всіх положень, які він оскаржує, мені було б неважко дійти з ним згоди, а саме показати, що вони насправді не суперечать його поглядам. Тут я хочу згадати лише про один докір, який він робить мені в «Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. 1824», стор. 5 (пор. стор. 56 і сл.). Там він говорить, що деяка філософема, що «бере свій початок від натурфілософської школи, висуває помилкове поняття матерії, стверджуючи про минушу сутність цього світу, яка містить у собі своє розкладання, що вона безпосередньо пішла й вічно йде від бога, що вона як вічне виходження (озовнішнення) бога обумовлює його вічне повернення до себе (як духу)». Що ж до першої частини цього уявлення – походження (Hervorgehen) (це взагалі категорія, яку я не вживаю, бо вона являє собою лише образний вислів, а не категорію) матерії з бога, то я не бачу тут нічого іншого, крім того, що це положення міститься у визначенні, що бог є творцем світу; що ж до другої частини цього уявлення – твердження, що вічне виникнення зумовлює повернення бога до себе як до духу, то я маю сказати, що пан фон Баадер висуває тут «обумовлювання» (das Bedingen) – категорії, яка й сама по собі, не підходить і яку я теж ніколи не вживаю для позначення цих відносин; нагадаю про те, що я сказав вище щодо некритичного змішування визначень думки. Обговорення ж питання про безпосереднє або опосередковане походження матерії спричинило б лише абсолютно формальні визначення. У тому, що пан фон Баадер сам говорить (стор. 54 і сл.) про поняття матерії, я не бачу відмінностей від моїх визначень останньої. І так само я не розумію, як допомагає вирішенню абсолютного завдання – досягнути створення світу як поняття – вказівка пана фон Баадера (стор. 58), що матерія «не є безпосереднім продуктом єдності, але є продуктом того з його принципів (уповноважених, елохімів (Елохім – давньоєврейське слово, одне з імен Бога. У Баадера – розумний початок, що уповноважений богом створити матерію – пер.)), які воно покликала для цієї мети». Чи означає це (бо за граматичним розташуванням воно не зовсім зрозуміло), що матерія є продуктом принципів, або воно означає, що матерія викликала ці елохіми і дала їм виробляти її, у будь-якому випадку ці елохіми або все коло елохімів належить поставити у відношення до бога, яке неможливо з'ясувати через вставлення проміжних елохімів.

криттів переконанні, що філософська істина не є чимось абсолютно ізольованим, що її дія проявлялась у цих образах принаймні як бродіння. Але коли незрілий і самовпевнений розум починає займатися підігріванням таких продуктів бродіння, як це, наприклад, робив один з наслідувачів пана фон Баадера, то він через свої лінощі й нездатність до наукового мислення легко зводить такий гнозис до виняткового способу пізнання, бо легше розглядати такі форми й, виходячи з них, будувати довільні філософєми, ніж брати на себе розвиток поняття й підпорядковувати як своє мислення, так і своє почуття логічній необхідності останнього. Самовпевнені уми, крім того, легко впадають у спокусу приписати собі як відкриття те, про що вони дізналися від інших, і вони тим більше схильні вірити в ці відкриття тоді, коли вони заперечують людям, які зробили ці відкриття, або намагаються принизити їх; більш правильно буде сказати, що самовпевнений розум тому й роздратований проти цих людей, що у них він почерпнув свої погляди.

Подібно до того як у явищах часу, які ми взяли до уваги в цій передмові, позначається, хоча й викривлено, наполегливе прагнення до мислення, так і для самої думки, що піднялася на висоту духу, а також для її епохи виникає потреба в тому – і тільки це гідне нашої науки, – щоб те, що спершу було відкрито як таємницю й у своїх світлих і тим більше темних образах залишалось таємничим для формальної думки, віднайшлося для самого мислення. Адже мислення, усвідомлюючи абсолютне своє право бути вільним, уперто вважає, що воно примириться хоча б і з чудовим змістом лише остільки, оскільки останній зуміє віднайти собі форму, яка разом з тим є найбільш гідною і самого цього змісту, форму поняття, необхідності, яка пов'язує геть усе, пов'язує як зміст, так і думки й саме в такий спосіб робить їх вільними. Якщо належить оновити старе, тобто певну стару форму, бо зміст є вічно юним, то та форма, яку надали ідеї *Платон* і з іще більшою глибиною *Арістотель*, є найбільш гідною того, щоб ми згадали про неї; вона є гідною цього тому, що розкриття нами цієї форми шляхом засвоєння і перетворення її на складову частину нашої культури думки не тільки безпосередньо дає її розуміння, але є і кроком вперед для самої науки. Проте зрозуміти такі форми ідеї не так просто, як створювати гностичні й кабалістичні фантазмагорії, і годі вже гово-

рити, що розвинути далі ці форми ідеї не так легко, як вказати або лише натякнути на відгомін її в цих фантазмагоріях.

Подібно до того як про істинне було справедливо сказано, що воно є *index sui et falsi*¹, і, навпаки, виходячи з хибного не можна пізнати істину, так і ми повинні сказати, що поняття є розумінням самого себе, а також і позбавленого поняття образу, але цей останній, виходячи зі своєї внутрішньої істини, не розуміє поняття. Наука розуміє почуття й віру, але про науку можна судити тільки виходячи з поняття, на якому вона ґрунтується, і через те, що вона є саморозвитком останнього, то судження про неї, що виходить з поняття, є не стільки міркуванням про неї, скільки рухом вперед разом з нею. Такого судження я маю побажати також і цій спробі, й тільки таке судження я можу поважати і брати до уваги.

Берлін, 25 травня 1827 р.

¹ ...index sui et falsi – показник себе та хиби (лат.). Згідно до Спінози, істина є показником себе та хиби.

ПЕРЕДМОВА ДО ТРЕТЬОГО ВИДАННЯ

У це третє видання внесено значні виправлення; особливу увагу було приділено тому, щоб зробити виклад більш зрозумілим і визначеним. Але через те, що мета цього підручника – бути посібником, то я мав зберегти як і раніше лаконічний, формальний і абстрактний стиль. І в цьому виданні книга так само залишається посібником для студентів, які отримують необхідні роз'яснення, лише слухаючи лекції.

Відтоді, коли друге видання побачило світ, з'явилося багато відгуків про мої філософські роботи, які здебільшого виявили, що їхні автори мають мало покликання до цієї справи. Такі легковажні заперечення на твори, які продумувалися протягом багатьох років і були оброблені з усією серйозністю, яка належить предмету й відповідає науковим вимогам, є аж ніяк не втішним видовищем поганих пристрастей: самовпевненості, зарозумілості, заздрості, образливої неповаги тощо, і вже годі й казати, що в них немає нічого повчального. Цицерон у *Tusculanae disputationes*, I, II, говорить: «*Est philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisa et suspecta; ut, si quis universam veit vituperare, secundo id populo facere possit*»¹.

Наскоки на філософію є тим популярнішими, чим менше в них виявляється розуміння й ґрунтовності. Дрібна огидна пристрасть легко засвоюється, тому що вона зустрічає відгук в інших людях, і невігластво так само охоче готове її зрозуміти. Деякі предмети є такими, що сприймаються органами відчуттів або уявляються в цілісному спогляданні. Всі через це відчують, що необхідно, хоча б і в найнезначнішій мірі, знати їх, щоб бути в змозі мати про них свою думку. Вони, крім того, змушують згадати про вимоги здорового глузду, бо дані як відомі, чітко окреслені предмети. Але відсутність усього цього – як знань, так і здорового глузду – не заважає без-

¹ «Філософія задовольняється небагатьма суддями та навмисно уникає натовпу, якому й вона також підозріла та ненависна; той, хто хоче ганьбити її, отримає схвалення натовпу» (лат.).