

ТОМ ВОСЬМОЙ
ГЕГЕЛЬ,
ЕГО ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И
УЧЕНИЕ*¹

Книга первая

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ГЕГЕЛЯ

Глава первая

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ГОДЫ УЧЕНИЯ²

I. ДЕТСКИЕ ГОДЫ В ШТУТГАРТЕ

1. РОДИТЕЛЬСКИЙ ДОМ И ШКОЛА

В числе преданных своей вере протестантов, которых эрцгерцог Карл, отец воспитанного в иезуитском образе мыслей и ставшего впоследствии императором Фердинанда II, изгнал из своих наследственных земель – Штирии и

Каринтии, и которых герцог Виртембергский принял в свою землю, был Иоанн Гегель, жестяных дел мастер, прадед философа. Нам неизвестно ни место, ни время его переселения. Неоднократно в течение шестнадцатого столетия изгнанные австрийцы направлялись в лютеранский Виртемберг. Еще в конце столетия герцог Иоанн Фридрих приютил у себя целое множество таких переселенцев из рудников Штирии и Каринтии и из новонаселенного Христофсталя создал цветущее местечко в Шварцвальде, которое получило название Фрейденштадт. Имя Христофор тотчас же приводит на ум всеми уважаемого герцога, который организовал и привил в Виртемберге введенную его отцом Ульрихом реформацию (1550–1568).

Потомки Иоанна Гегеля из Каринтии занимали различные общественные положения и должности, были ремесленниками и чиновниками, учителями и пасторами; был пастор Гегель, крестивший, как удостоверяет г. Шваб, Шиллера 11 ноября 1759 года в Марбахе. Имя Гегель еще живо в Виртемберге и издавна известно в округах Рейтлингена и Беблингена. Но наш философ и его семья, без сомнения, последние потомки того Гегеля, который из-за

религиозных убеждений принужден был покинуть свою австрийскую родину.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 года в Штутгарте, где отец его, в правление герцога Карла Евгения, был секретарем казначейства и, благодаря пожалованному ему чину *Expeditionsrath'a*, числился среди старовиртембергской бюрократии в сословии высшего чиновничества. В начале четырнадцатого года своей жизни, Вильгельм лишился своей матери, память о которой он хранил свято и с любовью (ее имя было Мария Магдалина, урожд. Фромме; она скончалась 20 сентября 1783 г.). Братьев и сестер у него было только двое: брат Людвиг, сделавшийся офицером, остававшийся холостым и скончавшийся раньше его, и сестра Христина, пережившая его. Годы учения в Штутгарте обнимают период в восемнадцать лет (1770–1788), включая сюда домашнее воспитание, латинскую школу и гимназию, которую Вильгельм Гегель прошел шаг за шагом в течение десяти лет с осени 1777 года до осени 1787 года, и притом был образцовым учеником, получая в каждом, классе награды, – из чего явствует, что его способности и прилежание всегда шли равномерно.

2. ПРЕПОДАВАТЕЛЬ ЛЕФФЛЕР

Из всех учителей наиболее пользовался его любовью преподаватель Леффлер; он был классным учителем Гегеля в первые годы (1777–1779), а позднее дважды (в 1780 и 1783 г.г.) давал ему частные уроки, в первый раз вместе с несколькими товарищами, во второй раз одному. В продолжении первого курса учения были пройдены Курциус, басни Эзопа и Новый Завет, в течение второго – некоторые философские письма Цицерона, послания Павла к римлянам и фессалоникийцам; были прочитаны псалмы и усвоены некоторые сведения в еврейском языке.

И Леффлер также с живым интересом относился к этому ученику, признавал его способности и возлагал на него большие надежды; он подарил восьмилетнему мальчику сделанный Виландом перевод Шекспира, сказав ему при этом: "теперь ты еще не понимаешь его, но скоро научишься понимать". Первою пьесой, прочитанною мальчиком, были "Веселые кумушки из Виндзора". После кончины этого любимого учителя 6 июля 1785 года, Вильгельм Гегель почтил в своем дневнике его память следующими словами: "мой наставник Леффлер

был одним из моих наиболее чтимых учителей, в особенности в подготовительной гимназии, я смело могу назвать его почти самым лучшим. Это был честнейший и беспристрастнейший человек. Главной заботой его было принести пользу своим ученикам, себе и миру. Он не придерживался такого низменного образа мыслей, как другие, которые полагают, что они заслужили уже свой хлеб и им нечего дальше учиться, если они могут из года в год тянуть одну и ту же школьную лямку. Нет, покойный думал иначе! Он понимал значение наук и утешение, какое доставляют они при различных обстоятельствах. Как часто и с каким удовольствием сидел он у меня в излюбленной нами комнате, и я у него! Немногие знали его достоинства. Великим несчастьем для этого человека было то, что он постоянно должен был работать ниже своей настоящей сферы. И вот его не стало! Но я навеки нерушимо сохраню в своем сердце память о нем". Весьма почтительный и вместе с тем умный, даже несколько не по летам умный отзыв высказан здесь пятнадцатилетним учеником в искренней душевной скорби по усопшем учителе. Симпатичное воспоминание о дружеских беседах в любимой комнатке является отзвуком преданной и благодарной души.

3. УПРАЖНЕНИЯ В РИТОРИКЕ

В круг обучения и образования учеников входило требование, чтобы в высших классах ученики писали немецкие сочинения и произносили их в свободной устной речи; такие риторические упражнения назывались "декламациями или отчетами", и каждый ученик раз в год обязан был представить или произнести такую "декламацию". Гегель произнес четыре речи такого рода, включая сюда его выпускную речь.

Предметом первой речи (30 мая 1785 г.) служил "Разговор между тремя лицами, именно Антонием, Октавием и Лепидом о триумвирате". Работа была одобрена учителем, потому что характеры были изображены искусно и сообразно римской истории. Вторая речь (10 августа 1787 г.) трактовала о религии греков и римлян. Третья речь (7 августа 1788) была посвящена вопросу "о некоторых характеристических отличиях древних поэтов от современных". Со стороны идейного содержания обе последние речи были одобрены; напротив, способ изложения, выразительность как жестов, так и голоса ("eloquentia corporis" и "vocis fimitas") были

признаны весьма неудовлетворительными. Так это и осталось за ним навсегда. Позднейший отзыв подтверждает именно вышеупомянутый недостаток и говорит о тюрингенском студенте: "orator haud magnus".

Чтобы распознать некоторые характеристические отличия древних поэтов от новых, для этого надобно соединить исторического и философского мышления, что обнаруживало в ученике весьма редкую и многообещающую способность и дало учителю повод сделать такую оценку: "felix futurum omen" (счастливое предзнаменование будущего). Ни один отзыв не оправдался в такой степени, как этот.

Для своей выпускной речи Гегель избрал весьма необычную и странную тему: "Печальное состояние искусств и наук у турок". Изложение приводило и, вероятно, не без намерения, к утешительному выводу: что в Штутгарте во всех отношениях обстоит гораздо лучше, чем в Турции, за что герцогу (оратор сказал "Карлу") и учителям подобала вполне заслуженная благодарность, – которая и была принесена.

4. ЗАНЯТИЯ И ЧТЕНИЕ. ДНЕВНИКИ

Главными предметами его занятий были классические навыки и писатели, историки, философы и поэты, в особенности греческие. Руководство Эпиктета и трактат Лонгина о возвышенном были переведены Гегелем, последний – полностью. Он занимался трагедиями Эврипида и Софокла, особенно "Эдипом в Колоне" и "Антигоной", последнюю он уже тогда признавал самой возвышенной и совершеннейшею из всех трагедий, и с тех пор постоянно восхвалял ее. Беспреданно старался он расширять круг своего домашнего чтения в научной области и посредством трудолюбивых выписок и извлечений из прочитанных писателей, по возможности, точно и объективно укреплять в уме их содержание.

Он не был простым читателем, который воспринимает чужие мысли и жадно их поглощает: он делал прочитанное, как и пережитое, предметом собственных размышлений, которые он записывал, и с этою целью с середины 1785 года до начала 1787 года вел дневник. Наиболее замечательны в этом

дневнике все те места, где снова и снова обнаруживается стремление к такому понятию истории, которое освещало бы и объясняло бы нам значение великих событий и людей, т. е. к философскому пониманию всемирной истории, обосновать которое во всей глубине было предназначено послекантовской философии и в ряду ее корифеев главным образом самому Гегелю.

Первою ступенью не для разрешения, но для понимания этой задачи является связанное и телеологическое, или прагматическое, воззрение на историю, высказанное как раз тогда в одном труде, усердное чтение которого поощряло юного Гегеля в его стремлении к систематическому обобщению исторических понятий: это была "Всеобщая история" (1774–1784), написанная церковным историком Г. М. Шрекком. Замечание преподавателя штутгартской гимназии Гопфа об упомянутой выше речи восемнадцатилетнего Гегеля применимо к каждому слову молодого Гегеля, выражающему стремление к историческим идеям: "*felix futurum omen!*"

Свой дневник он писал большего частью на латинском языке. Его заметка "о выписках", написанная в марте 1786 г., содержит удивительно остроумное и критическое

рассуждение о господствовавшей среди учеников высокопарной латыни и ее причинах. Этот недостаток происходил, по его мнению, от того, что из самых различных писателей собирали отдельные фразы и при собственном употреблении смешивали их без разбора, не познакомившись с их источниками и целями, не разбирая, кто их произнес, историк или оратор, философ или поэт. Выражения, служившие для риторических описаний и гипербол, употреблялись для изображения исторического предмета, результатом чего и получались напыщенные фразы. "Ибо в соображение принимаются исключительно одни слова и фразы, а не их дух и природа. О содержании совсем и речи нет". "Все перемешано без разбора. Ораторская фраза, посредством которой мысль ради ясности, ради антитезы или ради вывода выражена описательным образом, применяется к исторически маловажному предмету". Вот мысль и оценка, обнаруживающая уже в ученике мыслителя³.

Молодость и ученические годы Гегеля в Штутгарте совпадают с великим подъемом немецкой литературы и продолжаются от пребывания Гете в Страсбурге до возвращения его из Италии. Лессинг стоял в то время на

высоте своей славы и приближался к концу своего поприща: в 1772 году появляется "Эмилия Галотти", в 1779 г. – "Натан Мудрый". В промежутке между ними появляются мощные юношеские произведения Гете: "Гец фон Берлихинген" (1773), "Страдания молодого Вертера" (1774), "Клавиго", "Стелла". Ареной юношеской жизни и юношеских произведений Шиллера, этого второго прилива немецкого Sturm und Drang'a, был Штутгарт. Здесь появились в июне 1781 г. "Разбойники", в сентябре следующего года поэт бежит из своей родины и выпускает в свет свою республиканскую трагедию "Фиеско"; во время бегства, в уединении Оггерстейма и Бауэрбаха доканчивает он свою мещанскую драму "Коварство и Любовь". Во время двух последних школьных годов Гегеля появляется "Дон Карлос" и "История отпадения соединенных Нидерландов от испанского владычества". Гете проводит время в Италии и выпускает, находясь в Риме, в первом общем издании своих сочинений "Ифигению" и "Эгмонта".

Все эти произведения нетленной славы и увлекательной силы, кажется, проходят незамеченными для нашего штуттартского гимназиста, по крайней мере, мы не находим у

него следов их впечатления и влияния; в его сборниках и замечаниях есть намек на отрывок разбора республиканской трагедии Фиеско, но нет каких-либо ближайших указаний по этому предмету; в его более поздних тюрингенских записках находится цитата будто бы из "Натана" Лессинга, но такого места нет в лессинговом произведении⁴.

Напротив, с некоторым удивлением читаем мы в его дневнике от 1 января 1787 г., что в этот день нового года он собирался многое сделать, но так был прикован к чтению одного романа, что не мог от него оторваться. Этот роман был "Путешествие Софии из Мемеля в Саксонию" — одно из самых жалких и скучных изделий тогдашней литературы, роман, изображавший на протяжении шести толстых томов, в бесчисленных письмах, с бесчисленными прибавками и продолжениями историю жизни и приключений одной молодой девушки, которой в конце Семилетней войны, во время оккупации восточной Пруссии русскими, нужно было проехать из Мемеля в Дрезден, чтобы узнать об участи и местопребывании пропавшего сына ее приемной матери. Автором этой книги был Иоанн Тимофей Гермес, позднее пастор и профессор теологии в Бреславле; он добивался

славы немецкого Ричардсона или даже Фильдинга и в области нравоучительного романа превзошел подвиги Николаи в жанре путешествий. Он все-таки был настолько известен, что еще двадцать лет спустя Шиллер, в некоторых своих Ксениях, каковы: "Уловка", "Пастор Циллярый" и "Для девиц благородного происхождения" (так называлось одно из этих сочинений Гермеса), бичевал автора с его "французским языком горничных" и "латынью пасторов"⁵.

Незанимательные картины обыкновенной будничной жизни с ее плоскими болтливыми людьми, с ее пошловатою общежительностью, с ее гостиницами, ресторанами и почтовыми каретами, перемешанные (как тасуют карты) со всякого рода необыкновенными приключениями, очень забавляли в то время молодого Гегеля. В нем самом царит что-то будничное, старообразное, филистерское; эти свойства были побеждены и подчинены силой духа лишь с постепенным ростом его идейного мира. Никто не предчувствовал тогда, что в этом невзрачном юноше, зачитывающемся таким жалким и скучным романом, таится глубокий мыслитель, который выступит перед миром и сделается первым философом века. Когда Шопенгауэр

прочел в биографии Гегеля, написанной Розенкранцем, это место из его дневника, он, торжествуя, написал своему ученику К. Бэру: "Моя настольная книга – Гомер, настольная книга Гегеля – "Путешествие Софии из Мемеля в Саксонию".

II. АКАДЕМИЧЕСКИЕ ГОДЫ В ТЮБИНГЕНЕ

1. ХОД ЗАНЯТИЙ. СТЕПЕНЬ МАГИСТРА И КАНДИДАТУРА

27 октября 1788 года Вильгельм Гегель был внесен в список студентов теологии в Тюбингене и принят герцогским стипендиатом в теологическую семинарию, или институт, как называлась основанная в бывшем монастыре августинского ордена высшая школа евангелического богословия; теперь он считался "воспитанником тюбингенского института", из среды которых вышла такая славная плеяда ученых и знаменитых мужей. В этом учебном заведении, устроенном и руководимом на монастырских началах, он прошел совершенно бесплатно свой пятилетний курс, два первых года которого были посвящены главным образом философским, три последних – исключительно теологическим занятиям. Из его преподавателей философии назовем профессоров Флатта и Ресслера, из преподавателей теологии – профессоров Шнуррера и Шторра; они впрочем,

не имели на него заметного и прочного влияния.

По истечении двухлетних занятий философией он держал диспут "pro magisterio". Гегель защищал нравственно-философский трактат о границе обязанностей (*de limite officiorum*) и 27 сентября 1790 г. был удостоен степени магистра философии. По прошествии трехлетних занятий теологией (осенью 1793 г.) он должен был сдать экзамен "pro candidatura". Диссертация, которую предстояло защищать Гегелю, была написана на тему из виртембергской церковной истории: "*de ecclesiae württembergensis renascentis calamitatibus*". Гегеля ошибочно считали автором вышеупомянутых диссертаций, что не соответствовало ни тюбингенским порядкам, ни характеру диссертаций, в особенности, небольшому объему первой.

Автором нравственно-философского трактата был профессор А. Фр. Бек (Bök), автором церковно-исторического – канцлер Лебрэ (Le Bret). Все кандидаты вместе должны были диспутировать по поводу этих сочинений⁶.

Выбор предмета для первого сочинения, как показывает вступление, был обусловлен конкурсной темой, которую незадолго до того предложили для соискания стипендии кураторы

ее: "существуют ли обязанности, обязательность которых было бы невозможно доказать помимо предположения бессмертия души?" Ответ на вопрос должен был состоять из двух частей: первая должна была трактовать о свойстве и мотивах таких обязанностей, которые сохраняют свое значение помимо веры в бессмертие души, даже помимо веры в Бога. Только эта "*sectio prior*" была выполнена на нескольких листах. Какого бы мнения ни держаться о происхождении и конце человека, считать ли то и другое зависимым от Бога или оставить последнего в стороне, признавать ли бессмертие души или отрицать, во всяком случае нравственные законы сохраняют свою силу и останутся теми же самыми. В этом заключалась главная мысль небольшого сочинения, как это и высказывается в предисловии.

Мысль, что естественная нравственность, хотя и не зависит от религии, но вполне допускает с ее стороны поддержку и подкрепление, именно религиозное обоснование естественных обязанностей и их мотивов, была чистейшим вольфовским учением о нравственности. Если Гегель держался здесь такого же точно мнения, как и то лицо, положения которого он защищал, то в вопросах морали он в то время был не

дальше, чем шесть лет перед тем в вопросах логики, потому что, по его позднему свидетельству, он познакомился с вольфовской логикой уже четырнадцати лет (1784).

2. КАНТ И РЕВОЛЮЦИЯ

В тот самый год, когда Гегель сделался воспитанником Тюбингенского института, появилась в свет "Критика практического разума" (1788); степень магистра он получил в то время, когда Кант выпустил свою "Критику способности суждения" (1790), а его кандидатура теологии совпала по времени с появлением "Религии в границах чистого разума" (1793). Основным произведением, давшим начало названным сочинениям, была "Критика чистого разума" (1781), с которой Гегель познакомился в 1789 году, следовательно, прочел ее во втором издании. Если он в 1790 году придерживался таких же мнений, какие выражает диссертация, которую он должен был защищать, то учение о примате практического разума и нравственном обосновании религии в то время не было еще ему известно. Одновременно с мощными духовными подвигами Канта, его названными сочинениями, происходили мировые события французской революции: собрание нотаблей, открытие национального собрания, основание и падение новофранцузского королевства, отступление союзников, эра французской республики, казнь

короля, господство террора при Робеспьере. Пока мир был потрясаяем ходом этих великих событий, Гегель прошел по указанным выше ступеням свое поприще в Тюбингенском институте.

3. ДРУЖЕСКИЕ СВЯЗИ. ПОЛИТИЧЕСКИЙ КЛУБ

Производившийся по-старовиртембергским порядкам в конце летнего семестра ежегодный перевод учеников из гимназии в университет, из низшей семинарии или монастырской школы в Тюбингенский институт, назывался "промоцией", а участвовавшие в ней ученики – "компромоционалами", которые распределялись и помещались по степени своих способностей и успехов. Гегель согласно такому распределению считался третьим; первым был некий Ренц, который вследствие преждевременной смерти не успел оправдать великих надежд, возлагавшихся на него. Самым лучшим другом Гегеля между компромоционалами был Финк, позднее пастор в Гогенмеммингене, которого мы встречаем также в числе его друзей, записавших свое имя в его альбом.

Из академических друзей его юности особенно выдавались двое, память о них живет в потомстве, и на самого Гегеля они имели значительное влияние: одному из них выпал на долю самый несчастный из человеческих жребиев, другому – один из самых счастливых.

Этими юношами были: Фридрих Гельдерлин из Нюртингена, родившийся 20 марта 1770 года в Лауффене-на-Неккаре, и Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг из Леонберга, родившийся 27 января 1775 года; первый был одним из школьных товарищей Гегеля; второй уже на шестнадцатом году был студентом и воспитанником института; в своей промоции он был первым, отличался сведениями по еврейскому языку и вообще был "ingenium graecum", как отметил сам его отец, пастор и профессор в Бебенгаузене, определяя сына в Тюбингенский институт в октябре 1790 года⁷.

Восторженные чувства, возбужденные французской революцией, проникли и в тихую жизнь тюбингенского института и особенно горячо выразились у студентов из зарейнского графства Мемпельгард, принадлежавшего в то время к герцогству Виртембергскому. Тюбинген считался их родным университетом и давал им стипендии. Здесь был основан политический клуб, усердно читались газеты, обсуждались события, и одушевление дошло до того, что в одно воскресенье ясным весенним утром юные энтузиасты свободы отправились за город и на лугу около Тюбингена посадили по французскому

образцу дерево свободы. В числе их были также Гегель и Шеллинг. Дело получило огласку, и герцог Карл сам явился, чтобы успокоить бурю в стакане воды. Вероятно, это невинное торжество произошло в одно из весенних воскресений 1791 года, еще в так называемые золотые дни французской революции. Листы гегелевского альбома за то время наполнены восклицаниями, подходящими к дереву свободы. В одном месте мы встречаем восклицание, вложенное Шиллером в уста Гуттена: "In tirannos". На другом листе: "Vive la liberté!" На третьем: "Vive Jean Jacques!" и т. д.

На внешний вид и манеры Гегеля нравы нового времени и академической жизни нисколько не имели преобразующего влияния. В физических и рыцарских упражнениях он не был искусен и ловок, верховой езды и фехтования он скорее избегал чем занимался ими, с барышнями предпочитал играть в фанты, чем танцевать, и одевался небрежно, по-старомодному. Старообразность и медлительность его существа должны были еще более поражать и бросаться в глаза в Тюбингене, среди академических товарищей его юности, чем в Штутгарте. В институте его называли "стариком" или "старинной". Его друг Фаллот из Мемпельгарда в

своем альбоме, на листке от 21 февраля 1791 года, изобразил его под этим насмешливым прозвищем; он нарисовал его сгорбленным, ковыляющим на костылях, а внизу подписал: "Помоги, Боже, старику!"

Однако Гегель несколько не был скрытным человеком и не стоял особняком в мрачной и тяжелой замкнутости: нет, он был веселым собеседником, которого любили (как показывает и добродушная насмешка Фаллота); который принимал участие в веселой попойке, забыл в одной товарищеской поездке за город предписанный монастырем час возвращения и за это попал в карцер; который страстно влюбился в красивую девушку Августу Гегельмейер, дочь покойного профессора теологии, и даже в альбоме на листке, посвященном его другу Финку, выказал, что он вовсе не был противником вина и любви: "Хорошо закончилось последнее лето, еще лучше нынешнего! Девизом первого было: вино, последнего: любовь! 1 октября 1791 г. Да здравствует А. (V. A!!!)". Предание, вполне вероятное, свидетельствует, что он не имел особенного успеха у женщин. Правда, его сестра сообщает, что дело было наоборот и что он "той или другой отдавал предпочтение, но никаких

надежд не подавал"; однако такое толкование более соответствует сестриной любви, чем истине. При его видах и планах на будущее не могло вообще и речи быть о женитьбе.

В то время, как Фаллот изображал его стариком, который с опущенною головою тихо пробирается на костылях, Гельдерлин вписывает в его альбом слова гетевского Пилада: "Наслаждение и любовь – крылья для великих дел. Символ "Εν καί παν". Поистине крылатые слова!

Для великих дел, которые был призван совершить Гегель, необходимы были два крыла: любовь к эллинскому миру и страсть к философии. Ни один из его друзей не мог так окрылить первую, как Гельдерлин, и вторую – как Шеллинг.

Глава вторая

ГЕГЕЛЬ В ДОЛЖНОСТИ ДОМАШНЕГО УЧИТЕЛЯ В БЕРНЕ

1. ПЛАН ЖИЗНИ И ГОДЫ СТРАНСТВОВАНИЯ

1. ПЕРИОД УЧИТЕЛЬСТВА

Карьера виртембергского теолога ведет обыкновенно от университета и кандидатуры через викариат к должности пастора. Такая перспектива, однако, не представляла для Гегеля ничего привлекательного, потому что при философском складе его мышления ему недоставало необходимого для духовного лица пафоса, и при свойственной ему медленности и неповоротливости у него не было дара духовного красноречия: он был и остался "prator haud magnus". Поэтому он решил в будущем занять должность преподавателя философии, а настоящее и ближайшее время посвятить необходимой для этого научной и экономической

подготовке, которую удобнее всего можно было совместить с положением и деятельностью домашнего учителя или гувернера.

Таким образом он пошел тем же путем, каким шли до него также и Кант и Фихте, после него и одновременно с ним Шеллинг, позднее – Герbart. Если, благодаря счастливому случаю, молодому ученому приходится жить в больших и интересных городах и возвращаться, будучи домашним учителем, в выдающихся домах и семействах, то его положение и деятельность оказывает обратным путем воспитательное влияние и на него самого, и это время учительства составляет в ходе его развития настоящие годы странствования.

И вот обстоятельства сложились для Гегеля так счастливо, что он провел время своего учительства в двух исторически поучительных и передовых городах, в видных домах, воспитывая и сам получая воспитание. Первым городом был Берн, вторым – Франкфурт-на-Майне.

Правда, эти годы странствования – полных семь лет – тянулись несколько долго для цели, к которой он стремился.

Когда он достиг начала ее и получил кафедру в Иене в день своего рождения в 1801 г., ему был 31 год, тогда как его друг Шеллинг, будучи

значительно моложе его, 23 лет был уже профессором.

2. ПРЕБЫВАНИЕ В ШТУТГАРТЕ, ШТЕЙДЛИН И ГЕЛЬДЕРЛИН

Осенью 1793 г. Гегель возвратился из Тюбингена в свой родной город, чтобы здесь некоторое время отдохнуть и восстановить свое здоровье, страдавшее от частых приступов лихорадки. Его отец, старовиртембергский бюрократ, консерватор и верноподданный герцога, питал коренное нерасположение к революционным взглядам, которые вынес его сын из Тюбингена, и в это время, ознаменованное во Франции господством Конвента, между ними происходили довольно часто политические споры, не ослаблявшие, впрочем, их взаимной любви.

Во время этого непродолжительного пребывания в Штутгарте Гегель подружился с Штейдлином и совершал с ним частые прогулки в Каннштат, которые Штейдлин находил весьма интересными и о которых сохранил отрядные воспоминания. Этим новым другом был не молодой юрист, как передает Розенкранц, а известный, как литератор и поэт, Готтгольд Фридрих Штейдлин, тридцати пяти лет от роду; он издал уже тогда первый швабский Альманах

Муз (1781) и в ту пору был озлобленным и, пожалуй, завистливым врагом Шиллера, который в противоположность ему выпустил "Антологию на 1782 г.". Впоследствии между Штейдлином и бывшим на 12 лет моложе его Гельдерлином возникла тесная дружба. Гельдерлин посвятил ему одно из лучших своих стихотворений, именно – "Греция" (1794), вполне характеризующее склад его души и чувства:

Hätt'ich dich im Schatten der Platanen,
 Wo durch Blumen der Ilissus rann,
 Wo die Jünglinge sich Ruhm ersannen,
 Wo die Herzen Sokrates gewann,
 Wo Aspasia durch Myrten wallte,
 Wo der brüderlichen Freude Ruf
 Aus der lärmenden Agora schallte,
 Wo mein Plato Paradiese schuf, u. s. f.⁸

Вероятно, одновременно с этим стихотворением произошло проникнутое раскаянием сближение Штейдлина с Шиллером, который, возвратившись для физического и духовного отдыха на родину, после продолжительного пребывания в Людвигсбурге, прибыл в начале весны 1794 г. в Штутгарт; через Штейдлина он познакомился и с Гельдерлином, своим младшим соотечественником и наиболее поэтически одаренным из своих эпигонов, и

рекомендовал его в качестве гувернера своей приятельнице Шарлотте фон Кальб. Таким образом Гельдерлин прибыл в Вальтерсгаузен в дом госпожи фон Кальб, а оттуда – в Иену, где увидел Фихте в первый период его деятельности, слушал его и восхищался им. В это время Шеллинг еще пребывал в тюбингенском институте, а Гегель отправился на место домашнего учителя в Берн.

3. СУДЬБЫ И ПОЛОЖЕНИЕ БЕРНА

В 1791 году исполнилось шестьсот лет со времени основания города Берна герцогом Берхтольдом V фон Церинген (1191). Этот юбилей предполагалось отпраздновать самым торжественным образом, но празднество не состоялось ввиду опасностей, угрожавших из Франции. В подчиненных Берну областях, в Ааргау и особенно в Ваадте, возникли вследствие подстрекательства французских клубов мятежные смуты, имевший целью отпадение от главного города, разрушение старобернского государства и ниспровержение его строя. 10 августа 1792 г. верная швейцарская королевская гвардия была перебита в Тюильри парижской чернью, и Берн, по случаю потери многих храбрых сынов своих, был погружен в глубокий траур.

Из владения Церингенов, после быстрого прекращения правящей династии (1218), Берн сделался самостоятельным городом Священной Римской империи и с течением времени путем войн и договоров, путем покорения Ааргау и Ваадта, благодаря введению реформации со всеми сопровождавшими ее секуляризациями, сделался самым могучим членом древнего союза

и городом с обширными владениями; его аристократическое устройство постепенно приняло характер строго выраженной олигархии. Все попытки к освобождению подчиненных стран, как, например, относительно Ваадта заговор майора Давеля в Лозанне (1723), все попытки к свержению олигархии, как заговор Самуила. Генци в Берне (1749), признавались за государственную измену и наказывались смертной казнью.

Во главе города и государства находился в качестве носителя законодательной власти Великий Совет "Двухсот", в зависимости от которого находился староста и Малый Совет, как административная и хозяйственная власть. Великий Совет (*conseil souverain*) был настоящим верховным правителем; в состав его выбирались лица из способных к управлению и правящих родов в городе, и пополнялся он каждые десять лет на Святой неделе.

Члены Великого и Малого Совета, как носители и представители бернской государственной власти, назывались "верховными государями" (*seigneurs souverains*), носили титул "Их бернские превосходительства" (*Leur Excellences de Berne*). Эти верховные государи не переносили того, чтобы автор "*Cjnttrat sociale*" и

"Emile", удалившись от света, жил в тихом уединении на острове Петра (1765); а несколькими годами раньше, когда Вольтер жил в Лозанне (1756–1758), они дали знать своим тамошним чиновникам, что некоторые мнения и шутки, которые позволил себе Вольтер в частных кругах по адресу бернских властей, были приняты в очень дурную сторону. Тогдашний староста в шуточной, но весьма характерной форме предостерег знаменитого писателя и указал ему, что гораздо безопаснее говорить против Господа Бога, религии и Иисуса Христа, чем против бернских властей, ибо первые прощают оскорбления, а вторые – никогда⁹.

4. РОД ШТЕЙГЕРОВ

К древним родам бернской олигархии принадлежит род Штейгеров, в двух линиях, из которых одна, имевшая в гербе изображение черного альпийского козла на золотом поле, носила название "черных Штейгеров". В некоторые очень критические и важные моменты бернской истории мы встречаем фамилию Штейгер на высших административных должностях. Исаак Штейгер стоял во главе государства во время вышеупомянутого заговора Давеля; Христофор Штейгер был старостой, когда началась (1744) открытая агитация Генци против олигархических злоупотреблений, а Николай Фридрих Штейгер был последним старостой старого и могучегоерна; утром 4 марта 1798 г. он был председателем в последнем заседании Великого Совета и, будучи исполнен патриотических, аристократических и геройских чувств, не пожелал пережить политической гибелиерна в борьбе против французов. Христофор Штейгер дипломом от 10 декабря 1714 г. удостоился звания прусского барона, Николай Фридрих Штейгер – кавалера прусского ордена Черного Орла¹⁰.

Воспитание своих детей поручил нашему Гегелю Карл Фридрих Штейгер, женатый на происходившей из старобернского патрицианского рода Марии фон Ваттенвиль-Диссбах и бывший с 1785 г. членом Великого Совета; мы не знаем, как и при чьем посредничестве это произошло. Его родовым именем были деревня и замок Чугг в наместничестве Эрлах, расположенные в расстоянии получаса ходьбы от одноименного города на южном склоне Жолимон в Юре, на берегу Билерского озера; поэтому он носил имя Штейгер фон Чугг; соответственно этому Гегель в выданном ему бернским правительством паспорте был отмечен, как "gouverneur des enfants de notre cher et féal citoyen Steiguer de Tschougg"¹¹.

Здесь семейство Штейгеров проводило весну и лето, и здесь скончался Карл Фридрих Штейгер 28 декабря 1841 года семидесяти восьми лет. Детей, которых предстояло воспитывать Гегелю, было трое: две девочки и один мальчик Фридрих Штейгер, которому был седьмой год, когда Гегель начал преподавание. Мы не имеем более подробных сведений ни о характере преподавания, ни о характере воспитанников; по-видимому, Гегель в душе чувствовал себя и остался чуждым этому семейству, несмотря на

свою трехлетнюю деятельность в его среде; поэтому нет никаких следов его переписки с этой семьей, как ни тщательно разыскивали их. Г-жа Торманн в Берне, здравствующая и поныне дочь гегелевского воспитанника, уверяет, что она слышала, будто вместе с Штейгерами у Гегеля учился один мальчик из Нейенбурга, по имени Перро, но и об этом не имеется никаких точных сведений.

После падения Французской империи в эпоху реставрации (1815) в Берне была опять восстановлена прежняя форма правления, но вслед за июльской революцией она была уничтожена навсегда. 10 января 1831 года Великий Совет сложил с себя свою власть¹². К членам его в 1818–1831 г.г. принадлежал Рудольф Фридрих Штейгер, воспитанник Гегеля, умерший семидесяти одного года в 1858 г.

II. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ГЕГЕЛЯ В ШВЕЙЦАРИИ

1. ЯЗЫК, ПРАВЫ И ПОЛИТИКА

Гегель извлек четвероякую пользу из своего пребывания в Швейцарии, не считая тех благотворных результатов, какие приносит каждому воспитателю и учителю добросовестное исполнение его обязанностей; ибо всякое воспитание богато опытом, и всякое преподавание исполнено поучения для того, кто преподает. В доме, где он проживал, ему представился случай ежедневно практиковаться во французском языке, познакомиться с нравами и мнениями бернских патрициев, близко узнать характер и устройство аристократически-олигархического правления, что его весьма интересовало с политической точки зрения и побудило его весьма точно изучить и сделать заметки даже о финансовом управлении старого Берна; наконец, ему представился случай увидеть и обойти прекрасные и величественные места Швейцарии.

Консервативные воззрения, господствовавшие

по традиции в доме Штейгера и среди бернской аристократии, представляли весьма значительный противовес революционному идейному опьянению, которое Гегель принес с собою из тюбингенского клуба. С падением Робеспьера 9 термидора 1794 г. наступило благодетельное реакционное движение, которое направилось против террора и привело к тому, что один из самых гнусных его приверженцев, И. Б. Каррье, своими злодеяниями в Нанте прославившийся как одно из чудовищ революции, был обезглавлен 16 декабря 1794 года. Вскоре после этого, в первом из своих швейцарских писем к Шеллингу, Гегель упоминает про это событие довольным тоном: "Что Каррье гильотинирован, это, должно быть, известно. Читаете ли вы французские газеты? Помнится, мне некто говорил, что они запрещены в Виртемберге. Этот процесс имеет очень важное значение и обнаружил всю мерзость приверженцев Робеспьера"¹³.

На Святой неделе должны были состояться выборы для пополнения членов в Великий Совет. Так как выборы производились верховными государями, то предпочтение на выборах давалось их зятьям, почему все очень домогались женитьбы на их дочерях. Гегелю пришлось очень близко познакомиться с этими в высшей степени

поучительными для характеристики олигархического строя приемами. Он пишет 16 апреля 1795 года к Шеллингу: "Мой совет запоздал, причиною чего были отчасти кое-какие дела, отчасти развлечения по случаю политического праздника, который здесь справлялся. Каждые 10 лет пополняется *Conseil souverain* и избираются около 90 новых членов взамен выступающих в это время из состава Совета. Я не в силах описать всего, что только при этом проделывается, до какой степени все интриги при княжеских дворах с помощью двоюродных братьев и сестриц составляют ничто в сравнении с комбинациями, практикующимися здесь. Отец выбирает своего сына или зятя, который имеет наибольшее приданое, и т. д. Чтобы иметь понятие об аристократическом правлении, нужно провести здесь одну зиму перед Пасхой, когда происходят выборы в Совет"¹⁴.

2. ПУТЕШЕСТВИЕ ПО АЛЬПАМ

Несколько недель спустя после достопамятного Праздника Пасхи, в мае 1795 года, Гегель предпринял поездку в Женеву, а в последнюю неделю июля следующего года, перед окончанием своего пребывания в Швейцарии, совершил путешествие в компании трех саксонских гувернеров, большею частью пешком, по верхним Альпам. Это путешествие, описанное Гегелем в его дневнике, было одною из лучших, еще до сих пор наиболее излюбленных прогулок в центральной Швейцарии. Сто лет тому назад туристы не налетали еще в Швейцарию саранчей; правда, не было и комфорта покойных гостиниц и удобств сообщения, железных дорог, пароходов, горных дорог; путешествия были трудны, утомительны, и, если приходилось, подобно Гегелю, идти под конец с израненными ногами, то даже прямо мучительны¹⁵.

Путь предстоял отерна в Тун, через Тунское Озеро в Интерлакен ("Гинтерлаккен"), в Лаутенбрунн и через Венгернальп в Гриндельвальд и к большому гриндельвальдскому глетчеру, через Шейдегг к Рейхенбахскому водопаду и в Мейринген, потом в

долину Гасли до истоков Аара и до границ бернской области к ронскому глетчеру, затем через Гримзель и Фурку в область Сент-Готарда и Рейсы, в Андерматт через Урнское ущелье и Чертов мост в Амштег и Флюелен, по Фирвальдштетскому озеру в Бруннен, Герзау, Веггис, Люцерн и отсюда обратно в Берн.

Зрелище Швейцарских гор, их исполинских вершин и вечно снежных пространств, их глетчеров, горных потоков и озер, составило бы само по себе для всякого другого неопишимо великое событие. Не такое впечатление произвело все это на Гегеля. В описании его путевых впечатлений мы нигде не встречаем выражения изумления и восторга; колоссальные массы скал и льда, вершины и глетчеры произвели на него отталкивающее впечатление, теснины и ущелья показались ему неприветливыми и наводящими страх, непрерывный шум горных ручьев в их стремительном беге был для него тягостен и скучен; только водопады доставили ему освежающее и приятное зрелище. Так, а Штауббахе он пишет: "грациозная, непринужденная, свободная игра низвергающихся брызг воды имеет в себе нечто привлекательное. Если не замечаешь мощи, великой силы, то не приходит мысль о

принуждению, о необходимом природы: живое, вечно себя разрушающее, распадающееся в разные стороны, не соединяющееся в одну массу, вечно несущееся вперед и деятельное, скорее рисует картину свободной игры". Он описывает низвергающиеся волны Рейхенбаха и говорит о зрителе: "в этом водопаде он видит вечно одну и ту же картину, и в то же время видит, что она никогда не бывает одна и та же". Напротив, о гриндельвальдском глетчере он замечает: "его вид не представляет ничего особенно интересного. Можно назвать его только новым родом снега, который, однако, совсем не дает новой пищи уму" и т. д.

Он стоит среди величавого мира Альп, не постигая тех сил духа земли, которые создали такие творения. Если бы наш турист мог знать геологический характер Альп в его непрерывной жизни и смене, если бы он мог просвещенным взором увидеть характер глетчеров в их вечном движении и изменении, то эти явления не показались бы ему такими косными и однообразными. Он искал эстетических впечатлений, но склад его ума восставал против их возвышенности, он был слишком честен и прям по отношению к самому себе, чтобы лицемерить с собою и выдумывать себе

ощущения, которых он вовсе не испытывал; в нем было нечто такое, чему не могла импонировать вся колоссальность Альпийского мира и что не уничтожалось перед нею.

Когда он достиг верхней части долины Гасли и очутился в совершенно пустой и безлюдной скалистой местности, лишенной деревьев и всякой растительности, где природа теряет всякий признак целесообразности, пригодной для человеческого существования, там ему пришли в голову мысли о ничтожестве всех телеологических рассуждений и всякой физико-теологии, столь излюбленной как правоверным богословием, так и современным просвещением, — мысли, тесно связанные с его тогдашними философскими занятиями. "Я сомневаюсь, отважится ли здесь самый верующий теолог приписать самой природе вообще в этих горах цель, направленную к пользе человека, который то ничтожное, скудное, чем он может воспользоваться, должен с трудом присваивать себе, и в то же время никогда не уверен, что за это невинное воровство, за похищение горсточка травы, он не будет раздавлен камнями и лавинами, — что жалкое произведение его рук, его бедная хижина и коровник, не будут разрушены в течение одной ночи. Среди этих необитаемых

пустынь образованные люди придумали бы скорее все другие теории и науки, но едва ли ту часть физико-теологии, которая показывает высокомерию человека, как природа устроила все для его наслаждения и довольства". Это высокомерие вместе с тем характеризует наш век, так как оно находит себе удовлетворение скорее в мысли, что все сделано для человека посторонним существом, чем в сознании, что собственно сам человек и есть тот, кто поставил природе все эти цели. Однако обитатели этих местностей живут, чувствуя свою зависимость от могущества природы, и это рождает в них спокойную покорность ее разрушительным началам. Если их хижина разрушена до основания, засыпана или снесена, то они строят на том же месте или поблизости другую. Если на какой-нибудь дороге люди часто находят смерть под обрушивающимися скалами, то остальные все-таки идут спокойно по ней, — в полную противоположность горожанам, которые обыкновенно, не достигая своих целей только в силу своей собственной неловкости или по злой воле других, делаются нетерпимыми и нетерпеливыми, и даже если чувствуют могущество природы, нуждаются в утешении и находят его разве в той болтовне, которая

доказывает им, что, может быть, это несчастье и выгодно для них, – ибо они не могут возвыситься до того, чтобы отказаться от своей пользы. Требовать от них того, чтобы они вздумали отказаться от вознаграждения, значило бы отнимать у них их божество.

Глава третья

ПРОДОЛЖЕНИЕ. ЗАНЯТИЯ ГЕГЕЛЯ В ШВЕЙЦАРИИ

I. ЗНАЧИТЕЛЬНЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ СОБЫТИЯ

1. ФИЛОСОФИЯ. ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГ

К числу разнообразных влияний, которые воспринял Гегель в течение своего мирного учительства в Швейцарии, относится то могучее и необыкновенное действие, какое оказали на него великие события в области немецкой философии, немецкой поэзии и в политическом мире.

Из младшей кантовской школы выдвинулся Иоанн Готтлиб Фихте, который после двух своих анонимных сочинений – "Критики всякого откровения" и "Попыток исправить суждения публики о французской революции", – благодаря своей академической деятельности в Иене и

одновременному обоснованию своего Наукословия в ряде сочинений (1794–1799), достиг репутации самого гениального философа своей эпохи. Кант закончил свою профессорскую деятельность в 1797 году и в следующем году издал последнее из своих сочинений. Гельдерлин, слушавший Фихте в Иене, изображал его в своих письмах, как титана мысли¹⁶.

Молодой Шеллинг, который уже семнадцати лет поместил в Меморабилиях Паулуса свое сочинение о "мифах, исторических сказаниях и философемах древнейшего времени", окрыленными шагами следовал по стопам своего образца Фихте. В период времени от 1794–1801 г.г. в первой серии своих сочинений (1794–1796) он самостоятельно развил основную идею Наукословия и осветил ее самым ясным образом, потом во второй серии (1797–1799) он обосновал принцип натурфилософии, – в этом он пошел далее Фихте, – и, наконец, начал те трактаты, которые он, двадцатилетний юноша, назвал "Изложением моей системы философии" (1801). Эту систему была философия тождества. Непосредственно перед этим вышла его "Система трансцендентального идеализма" – из юношеских сочинений Шеллинга наиболее обработанное, совершенное по форме и

широко задуманное¹⁷. Он еще только заканчивал период своего академического: образования и был еще студентом тюбингенского института, когда Гельдерлин утешал своего двадцатилетнего друга, жаждавшего знаний и славы, говоря: "Не беспокойся! Ты зашел так же далеко, как и Фихте; я ведь слушал его".

В то время, о котором мы говорим, в Германии философом будущего был Шеллинг. Гегель во время своего пребывания в Берне внимательно прочел и проштудировал "Религию в границах чистого разума" Канта, "Основание общего наукословия" Фихте, сочинения Шеллинга "О возможности формы философии вообще", "Я, как принцип философии" и его "Письма о догматизме и критицизме". Младший друг был для Гегеля образцом и проводником на пути философии; сочинения Шеллинга помогли ему понять и усвоить философию Фихте; медленными шагами, как это было свойственно его природе, шел он за Шеллингом; наступит время, когда он поймет различие между Фихте и Шеллингом, и это поставит перед ним задачу, к решению которой он сам был призван; он решит эту задачу и опередит своего прежнего друга в дальнейшем развитии философии. То, что сказал Аристотель про Анаксагора, сравнивая его с

Эмпедоклом, можно применить также и к Гегелю в его отношении к Шеллингу: по возрасту старше, по трудам моложе (ήλικία πρότερος, ἔργοις ὕστερος).

2. НЕМЕЦКАЯ ПОЭЗИЯ. ШИЛЛЕР

В мае 1789 года Шиллер вступил в свою должность преподавателя в Иене, в то время уже проникнутый философско-историческими идеями Канта. В течение своего невольного досуга, вынужденного болезнью, он был погружен в чтение главных произведений Канта, именно "Критики способности суждения", и, в силу конгениальных стремлений, решил дать кантовским идеям дальнейшее развитие в области эстетики. Он осуществил это намерение в 1792–1796 г.г. в ряде сочинений, из которых "Письма об эстетическом воспитании человека" и трактат "О наивной и сантиментальной поэзии" были последними и наиболее глубокими и принадлежат к лучшему, что произвела немецкая философия в области эстетики и поэтики. Если обозначить границы философского периода Шиллера заглавиями его стихотворений, то в начале надо будет поставить его "Художников" (1789), а в конце "Идеал и жизнь" (1795) – совершеннейшее произведение нашей философской лирики, рожденное от идей, которые развил Шиллер в своих письмах об

эстетическом воспитании. Выход из идеализма критической философии в объективное поле действительности прежде всего был совершен в эстетике, и именно Шиллером. Его названные выше письма Гегель изучил в Берне и оценил их блестящие достоинства¹⁸.

В мае 1794 года Шиллер возвратился из места своего отдыха в Штутгарте (куда он отправился из Людвигсбурга в декабре 1793 года) в Иену, с планом основания "Гор" (Horen), давших ближайший повод к литературному сближению его с Гете. Уже в следующем месяце началась между ними переписка, и возник тот чудный дружественный союз взаимного поощрения и радостного творчества, который продолжался до самой смерти Шиллера и знаменует собою поистине золотой век нашей новой поэзии. Шиллер достойно начал свое короткое двадцатипятилетнее поприще своими драматическими произведениями, еще достойнее кончил его. В этом было его назначение. Восемилетний промежуток времени, относящийся к середине этого периода (1788–1796), ознаменован появлением главнейших его исторических и философских сочинений, исторические сочинения были вызваны драматическими и наоборот: за трагедией "Дон

Карлос" последовала "История отпадения Нидерландов от испанского владычества", за "Историей тридцатилетней войны" – трагедия "Валленштейн", в форме трилогии (1796–1799), едва ли не самое совершенное из всех произведений нашей драматической поэзии, которое даже самим Шиллером не было превзойдено в его позднейшей деятельности.

3. НОВЫЙ ВЕК

То была историческая, национальная и вместе с тем подходящая к современной эпохе, навеянная духом времени трагедия, потому что взоры современников были обращены на мировую войну и на личность окруженного славой и успехом, изумительного и удивлявшего весь мир полководца – молодого генерала Наполеона Бонапарта. Одновременно с появлением "Валленштейна" Шиллера были совершены походы Наполеона в Италию и Египет, победы при Лоди, Кастильйоне и Арколе, битва при пирамидах, возвращение в Париж, падение директории, учреждение консульства. Во главе Франции стоит тридцатилетний Бонапарт, который, под именем первого консула, был в сущности единодержавным государем. Он спешит в Италию, чтобы восстановить славу французского оружия, и славою увенчанный возвращается после битвы при Маренго (14 июня 1800 г.). Ликование победы охватывает всю Францию и проникает до парижских мансард. Беранже в одной из лучших своих песен воспел одушевление победы и новое настроение той эпохи: "A Marengo Bonaparte est vainqueur! Le

canon gronde, un autre chant, commence" и т. д. ¹⁹.

В следующем году заключен Люневильский мир. Франция становится уже мировой империей, границы ее – Рейн и Эчь, соседние с ней государства составляют почти ее провинции: батавская, гельветическая, лигурийская, цизальпинская республики. В течение первого десятилетия нашего столетия Бонапарт становится Наполеоном I, французским императором, и после своих побед над Австрией и Россией, над Пруссией и Россией, наконец, опять над Австрией, становится и чувствует себя властителем мира.

Французская революция по пророческому выражению Талейрана совершила и dokonчила свое путешествие вокруг света: первую станцией была канонада при Вальми (20 сентября 1792 г.) и отступление соединенных войск Австрии и Пруссии, выступивших и вторгнувшихся во Францию, чтобы освободить короля и наказать Париж. Гете, участвовавший в этом походе, пережил день при Вальми в качестве очевидца и произнес перед окружавшими его лицами слова, которые оказались пророческими: "Ныне на этом месте начинается новая эпоха всемирной истории, и вы можете сказать, что вы присутствовали при

этом"²⁰.

Шиллер, не доживший до битвы при Аустерлице, но современник битвы при Маренго, мирных договоров, изменивших вид вселенной, и коронавания императора, незадолго до своей смерти прибавил к песне кавалеристов, этому заключительному хору в пьесе "Лагерь Валленштейна", еще одну заключительную строфу, проникнутую воинственным чувством и торжествующим настроением эпохи.

Auf des Degens Spitze die Welt jetzt liegt,
 Drum froh, wer den Degen jetzt führet,
 Und bleibt nur wacker zusammengefügt,
 Ihr zwingt das Glück und regieret
 Es sitzt keine Krone so fest und so hoch,
 Der muthige Springer erreicht; sie doch²¹.

Этим отважным наездником был Наполеон. Стоит только представить себе то мощное влияние, которое этот единственный человек оказывал не только на преобразование мира, но и на воображение своих современников, чтобы понять, как Гегель, видевший в день перед Иенской битвой императора проезжающим по городу, мог написать своему другу: "Я видел верхом на коне мировую душу".

II. ФИЛОСОФСКИЕ ЗАНЯТИЯ

1. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Для того, чтобы дать более полную картину той эпохи, мы забежали на несколько лет вперед; возвращаемся теперь к тихой швейцарской жизни Гегеля и его тогдашним философским занятиям. Как он писал в январе 1795 г. другу в Тюбинген, он с некоторого времени вновь принялся за изучение, кантовской философии. Вдали от литературного движения,

"На острее меча покоится ныне вселенная. Поэтому да возрадуется тот, кто владеет теперь мечом, и стоит только сомкнуться тесными рядами, чтобы завоевать себе счастье и власть. Нет короны такой крепкой и высокой, чтобы отважный наездник не достиг ее". стесняемый деятельностью совершенно иного характера, отвлекающею его в сторону, он хотел бы иметь своим руководителем высокоученого, уже усердно занятого разработкою собственных сочинений Шеллинга и познакомиться через него с современным положением вопросов. Вот почему он начал и поддерживал с ним переписку.

Шеллинг не только держал диспут "pro magisterio" и "pro candidatura", но написал и собственные, предназначенные для этого трактаты: предметом первого был важный вопрос: библейское повествование о грехопадении, другой трактат, который должен был появиться осенью 1795 года, касался христианского гностика Маркиона, которому ошибочным образом приписывалось исправление посланий Павла (*de Marcione epistolarum Paulinarum emendatore*). В 1794–1796 г.г. Шеллинг уже выпустил в свет вышеназванные философские сочинения, посвященные дальнейшему развитию учения Канта в духе Фихте²². В этих сочинениях он разработал и критически обосновал монистическую систему пантеистического характера, короче говоря, это был кантовский спинозизм, откуда произошли и должны были произойти натурфилософия, трансцендентальный идеализм и система тождества. В этом направлении Гегель последовал за ним.

Если Гегель говорит здесь о возобновлении своих занятий кантовской философией, то под этим надо разуметь главным образом создавшее эпоху, незадолго пред тем появившееся сочинение "Религия в пределах чистого разума". Гегель

прочел это сочинение в первый год своего пребывания в Швейцарии, глубоко заинтересовался им и вынес уверенность, что полное выяснение теологических понятий сделалось необходимым. Именно в постановке и выяснении этой задачи ему и пришел на помощь Шеллинг.

Было, главным образом, три пункта, продумать и выяснить которые Гегель чувствовал настоятельную потребность. Кант доказывал в своей критике практического разума, что вера в Бога и бессмертие должна основываться не на целях природы и естественной целесообразности, но исключительно на моральной достоверности и конечной нравственной цели; что нет никакой физико-теологии, а есть и может быть только этико-теология, или нравственная теология. И вот возникал вопрос, насколько этико-теология оказывает обратное влияние на физико-теологию и восстанавливает значение последней.

В своем учении о религии, Кант проводил резкое различие между Христом, как Логосом, Богочеловеком, символом и прообразом религиозной веры, и личностью Иисуса, как боговдохновенного человека, основателя христианской религии, характера исторического²³: речь шла о различии между

личностью Христа, как предметом церковной и догматической веры, и личностью Иисуса, как предмета исторического исследования. Здесь возникал вопрос, как следует представлять действительную жизнь Иисуса Христа, руководясь изложением и согласием между собою Евангелий и исключая чудеса?

Наконец, Кант проводит очень резкое различие между чистою религиозною верою, или религией разума, и положительною (откровенною), или каноническо-церковною, религией, притом такое различие, что первую он противопоставлял последней, как цель. Отсюда возникла задача установить отношение между тою и другою посредством критики положительной религии. Этими вопросами были поглощены мысли Гегеля. Первый вопрос преследовал его в тех пустынных скалистых местностях верхней долины Гасли, где даже самый правоверный теолог должен был бы отказаться от физико-теологии; второй вопрос, касающийся исторического Христа, он старался решить для себя, написавши "Жизнь Иисуса" (от 9 мая до 24 июля 1795 г.); что же касается третьего вопроса, то Гегель написал очень обстоятельную "Критику понятия положительной религии" (в промежуток времени между 20

ноября 1795 г. и 29 апреля 1796 г.). Розенкранцу следовало бы в "Первоисточниках", которые он сообщил в приложении к биографии Гегеля, поместить слово в слово и полностью оба эти сочинения, тем более, что относительно второго он сам свидетельствует так: "в смысле популярности и в то же время силы изложения это наиболее совершенное из всего, что было написано Гегелем"²⁴.

В отрицании традиционного кантианства, старокантианской школы (которую хотела бы в наши дни возобновить "новокантианская"), наши друзья были солидарны между собою. В том употреблении, какое было сделано из морального доказательства бытия Божий, вполне ясно выразился возврат к догматизму и устарелым идеям о Боге. "Я твердо убежден", — пишет Шеллинг, — "что старое суеверие не только положительной, но и так называемой естественной религии, вновь соединилось в умах большинства с кантовской буквой. Забавно смотреть, как они ухитряются тянуть за шнурок моральное доказательство, — не успеешь и оглянуться, как выскакивает "deus ex machina" — личное индивидуальное существо, пребывающее высоко на небе!"²⁵

Такого же упрека в глазах Гегеля заслуживает

и "Критика всякого откровения" Фихте, в которой понятие о Боге морализируется фальшивым способом и тем самым догматизируется в старинном смысле. "Но для того бесчинства, о котором ты пишешь, бесспорно открыл двери Фихте, в своей критике откровения; сам он умеренно ею пользовался, но если твердо установить его основоположения, то для теологической логики нельзя уже будет положить более никаких преград и пределов; он из святости Бога выводит, что Бог должен и обязан делать по своей природе, и тем самым возобновляет старые приемы догматического доказательства; – может быть, стоит труда поближе осветить это. Если бы у меня было время, то я постарался бы подробнее определить, насколько мы теперь задним числом, после утверждения моральной религии, нуждаемся в узаконенной идее Бога, например, для объяснения целесообразности и т. д., насколько мы должны заимствовать ее от этико-теологии для физико-теологии и в этой области действовать с нею". В этих словах заключается тема, о которой мы упомянули выше²⁶.

2. ОРТОДОКСИЯ И ФИЛОСОФИЯ

В вопросах о противоположности между ортодоксией и философией, религиозном насилии и свободе совести друзья были также вполне солидарны между собою, и под влиянием революционных идей эпохи и своего юношеского мировоззрения они со всем пылом страсти отдались делу свободы мысли и философии. Гегель находил, как это он высказал в своем письме в январе 1795 г., что ортодоксальная система, в качестве господствующей церковной системы, настолько слилась со светскими интересами государства и опирается на них, что ортодоксальное учение при всем пустословии, которое оно называет своими убеждениями, остается в спокойном и непоколебимом положении, что бы ему ни противопоставлялось; оно употребляет критический строительный материал для укрепления своего готического храма и для защиты против пожара догматики, которую грозит поджечь критический костер; но, похищая из него дрова, оно вместе с тем уносит и горящие уголья и таким образом против воли распространяет философские понятия и

идеи²⁷.

Философией, от завершения которой Гегель ожидает серьезной идейной революции – и находил уже подготовленную для этого почву, была кантовская система. Он вновь прочитал Критику практического разума, и учение о примате практического разума и его постулатах, о достоинстве личности, о человеческом достоинстве, как конечной моральной цели в противоположность существующему строю в человеческом обществе, увлекло и убедило его. "Голова закружится на той необычайной высоте, на которую поднят человек; но почему так поздно пришли к более высокой оценке достоинства человека, его способности к свободе, – способности, которая ставит его наравне с духами? Я думаю, нет лучшего знамения времени, как то, что человечество относится и самому себе с уважением; это служит доказательством, что исчезает тот ореол, которым окружены главы притеснителей и земных богов. Философы приводят доказательства в пользу этого достоинства, народы сумеют проникнуться сознанием его, будут не требовать, а сами возвращать и вновь присваивать себе свои попраные права. Религия и политика были заодно; первая учила тому, что имел в виду

деспотизм: презрению к человеческому роду, его неспособности к чему-либо доброму, к какому-нибудь самостоятельному существованию. Вместе с распространением идей о том, что должно быть, исчезнет равнодушие степенных людей и склонность вечно принимать все так, как оно есть. Живительная сила идей – даже если они еще заключают в себе что-нибудь ограничивающее – как, например, идея отечества, его государственного устройства и т. п. – возвысит души, и люди научатся приносить себя в жертву им, тогда как в настоящее время дух государственных учреждений заключил союз со своекорыстием и утвердил господство последнего"²⁸.

3. ШЕЛЛИНГ, КАК РУКОВОДИТЕЛЬ

И вот он видит, что молодой Шеллинг проложил дорогу и направился по ней в целях довершения кантовской системы; он гордится своим другом и исполнен благодарности к нему за то поучение, которым он обязан уже Шеллингу благодаря двум его сочинениям: "О возможности формы философии вообще" и "Я, как принцип философии". "Подарки, милейший друг, которые ты мне послал, а равно и твое письмо, возбудили во мне живейшую радость и доставили мне величайшее наслаждение, за что от души благодарю тебя. Твое первое сочинение, попытка изучить основное положение Фихте, отчасти и собственные мои предчувствия дали мне возможность проникнуться твоим духом и идти по его следам, гораздо более, чем я был в состоянии сделать это, читая первое твое сочинение, которое теперь стало понятным мне благодаря твоему второму сочинению. Я возымел намерение в одной статье выяснить себе, что собственно означает приблизиться к Богу и думал найти в этом осуществление постулата, что практический разум повелевает миром явлений, а также прочих постулатов. Что мне казалось

темным и непонятным, то мне выяснило твое сочинение великолепнейшим и наиболее удовлетворительным образом. Спасибо тебе за это – от меня, и всякий, кому близко к сердцу процветание наук и мировое благо, будет тебе благодарен, если не теперь, то хоть со временем". "Молча бросил ты свое слово в бесконечность времени; если где-либо на тебя оскалят зубы, то ты, я знаю, не обратишь на это внимания". "Заметок о твоем сочинении не думай ожидать от меня. Я тут только ученик"²⁹.

Уже первое сочинение Шеллинга, произвело на Гегеля такое сильное впечатление, что он в предыдущем письме говорит о нем с величайшим уважением. "Насколько я усвоил главные мысли, я вижу тут довершение знания, которое дает нам самые плодотворные результаты, – я вижу тут работу человека, дружбой с которым я могу гордиться, и который оказал большое содействие важной революции в системе идей целой Германии"³⁰.

4. ВОПРОС О МОНИЗМЕ

Когда Гегель прочитал оба сочинения молодого друга и проникся ими, он вдруг нашел решение вопроса, который незадолго до того, как он вновь принялся за изучение кантовской философии, оставался у него нерешенным и неисследованным. Вопрос шел о понимании новой философии и главного направления ее дальнейшего развития: в каком смысле следует понимать кантовское учение: в дуалистическом или монистическом? Этот вопрос в применении к идее о Боге таков: в каком смысле следует понимать кантовское учение о Боге и моральное доказательство этого учения: в деистическом или пантеистическом? Не представляет ли собою моральная конечная цель управляющее миром, а следовательно, и производящее порядок вещей начало? Таким образом, не должна ли этико-теология подчинить себе физико-теологию, обусловить и возродить ее в новом духе? Гегель, как мы видели, много занимался этим вопросом; юный Шеллинг склонен был решить его в монистическом и пантеистическом смысле. В своем письме от 5 января 1795 г. он осмеял деистическое применение морального

доказательства в таких выражениях, которые привели в изумление его бернского друга. "Забавно видеть, как они ухитряются тянуть за шнурок моральное доказательство; не успеешь оглянуться, как выскакивает *deus ex machina*, личное, индивидуальное существо, пребывающее высоко на небе!" По поводу этих слов Гегель отвечал: "Для меня не совсем понятно одно выражение в твоём письме о моральном доказательстве, которым они ухитряются так пользоваться, что из него выходит индивидуальное личное существо. Ты думаешь, мы не можем заходить так далеко?"³¹

Насмешка Шеллинга относилась к такого рода деизму, в котором прежнее суеверие положительной, равно и так называемой естественной религии, соединялось с буквою философии Канта. Гегель с удивлением и сомнением спрашивает, действительно ли новая философия не в состоянии обосновать деизм, тогда как Шеллинг убежден, что она принуждена его отрицать.

Эта новокантовская философия, пробивая границы деизма и приближаясь к учению о всеединстве, переменяет вместе с идеями о Боге также и сознание о Боге и религиозную точку зрения; она даже считает себя началом новой

религиозной эпохи, семенем, из которого вырастает невидимая Церковь, а с нею вместе и грядущее царство Божие. Философия становится религией. Пробуждаются восторженные чувства, которыми и столь воздержный, как казалось, Гегель был охвачен и увлечен. Его письма к Шеллингу свидетельствуют о том. "Будем почаще повторять твой призыв: "мы не хотим быть назад". "Царствие Божие да приидет и да не будем бездействовать, сложа руки!" "Нашим лозунгом да будет всегда разум и свобода, а нашим сборным пунктом – невидимая Церковь". Одно изречение из "Жизнеописаний" Гиппеля Гегель сделал тогда своею поговоркою. "Я говорю себе всегда из "Жизнеописаний": "Стремитесь к солнцу, друзья, чтобы скоро поспело счастье человеческого рода! Чего хотят мешающие листья, сучья? Если вы, прорываясь к солнцу, утомились, и то хорошо! Тем лучше будет спать!"³²

Глава четвертая

КОНЕЦ ПРЕБЫВАНИЯ В ШВЕЙЦАРИИ. ГЕГЕЛЬ И ГЕЛЬДЕРЛИН. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ВО ФРАНКФУРТ

I. НОВЫЕ МИСТЕРИИ

1. ТРЕТИЙ СОЮЗНИК

Мысль о всеединстве Божиим, которое надлежит испытывать в глубине собственного существа и открывать тупому миру, была главной идеей, в которой Шеллинг и Гегель признавали себя солидарными. К этому союзу принадлежало третье лицо – Гельдерлин, подружившийся с тем и другим в Тюбингенском институте и уже в то время поэтически проникнутый этой идеею. Во время своего скитальчества он был сперва в Тюрингене, потом опять на родине и отсюда в январе 1796 г. прибыл в Франкфурт-на-Майне. В Иене он жил в тесном общении с Шиллером, с восторгом слушал лекции Фихте и изображал его

в своих письмах к Гегелю титаном, который борется за человечество, и круг деятельности которого, без сомнения, не ограничивается одними стенами аудитории. О столкновениях Фихте с обществом студентов он также рассказал другу, и какое сильное впечатление это произвело на Гегеля, показывает нам одно из его тогдашних писем к Шеллингу: "Мне жаль Фихте. Итак пивные стаканы и государевы шпаги воспротивились силе его духа. В действительности он лучше бы сделал, если бы, оставив при них их грубость, попробовал бы привлечь к себе тихую избранную кучку людей. Тем не менее обращение себялюбивых философов с ним и с Шиллером позорно. Боже мой, что за буквоеды и рабы попадают еще между ними!"³³

Когда переписка двух друзей прекратилась на продолжительное время, Гегель, вернувшись из своего альпийского путешествия в августе 1796 г. в Чугг, снова получил известия от Гельдерлина с приглашением занять место домашнего учителя во Франкфурте-на-Майне. Весьма обрадованный представившемся случаем вернуться в Германию и вновь соединиться с любимым другом, Гегель в своем поспешно написанном ответе с неточной датой ("Чугг около Берна,

осень 1796") немедленно, насколько это от него зависело, согласился принять место. Настроение и тон ответа достаточным образом свидетельствуют, что переписка была прекращена в течение некоторого времени, так как он начинается такими словами: "Итак на мою долю выпала-таки радость вновь получить весть от тебя; каждая строчка твоего письма говорит мне о неизменной дружбе твоей ко мне; я не могу передать тебе, сколько радости оно мне доставило, а еще больше надежда скоро увидеть тебя самого и заключить в объятия"³⁴.

Нам приходит на память тот листок альбома, на котором Гельдерлин написал посвящение своему другу Гегелю: он содержит в себе увещание к великим деяниям, выраженное словами гетевского Пилада, к которым в качестве таинственного знака было прибавлено: "Символ 'Εν καὶ λᾶν". Это было любимым изречением Гельдерлина; мы вновь находим его также в письме к его сводному брату (Франкфурт, 2 июня 1796 г.)³⁵.

Теперь это изречение получило для Гегеля уже другое и более глубокое значение, чем это, быть может, покажется с первого взгляда. Не было ли это самым точным образом формулированной задачей новой и новейшей

философии, основной идеей всякой религии и философии, признаком ее единства, великим таинством мира? И в самом Элевзисе, что другое и более глубокое хотели и могли передать мистерии путем всевозможных знаков, символов и образов, как не вездесущие Божие в мировых явлениях? Лицезреть это божество, предаться ему с полным самоотрешением, погрузиться в глубь его, соединиться с ним – вот та цель, которую выражали мистически и в символах элевзинские священнодействия.

Еще в Чутге в честь всеединого и друга Гегель написал нечто вроде гимна под названием "Элевзис Гельдерлину". Гимн следует за письмом и основывается на мыслях, выраженных в нем.

2. ЭЛЕВЗИС

В самых первых словах выражается торжественное чувство, возбужденное ночным одиночеством. Получается настроение, сходное с тем, какое испытывал Фауст после своей прогулки во время праздника Пасхи: *Verlassen hab'ich Feld und Auen, die eine tiefe Nacht bedeckt*"³⁶.

Um mich in mir wohnt Ruhe. Der geschäft'gen Menschen;
Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit
Und Musse mir Dank dir, du, meine
Befreierin, o Nacht! – Mit weissem Nebelflor
Umzitht der Mond die ungewissen Grenzen
Der ferner Hügel. Freundlich blickt der helle Streif
Des Sees herüber³⁷.

Он увещевает друга свято хранить верность старому союзу:

Des Bundes, den kein Eid besiegelte,
Der frien wahrheit nurzuleben
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindungregelt, nie, nie einzugehen³⁸.

В следующих словах высказывается в сжатом виде главная мысль незадолго перед тем написанной им "Критики понятия положительной

религии". Он возвещает другу *mysterium magnum*: его друг должен узнать, что значит приблизиться к божеству, сравняться с ним, раствориться в нем:

Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung
 Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
 Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
 Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
 Der Sinn verliert sich in dem Anschau'n,
 Was mein ich nannte, schwindet.
 Ich gebe mich dem, Unermesslichen dahin.
 Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.
 Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
 Ihm graut vor dem Unendlichen und staunend fasst
 Er dises Anschau'n's Tiefe nicht³⁹.

Но чего не в состоянии постигнуть ум и размышление, то может представить фантазия в картинах, символах, многозначительных образах, которые в одно и то же время скрывают и обнаруживают великую тайну. В этом-то и заключаются для него элевзинские таинства:

Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,
 Vermählt es mit Gestalt. – Willkommen, ihr
 Erhabne Geister, hohe Schatten,
 Von deren Stirne die Vollendung strahlt,
 Erschrecket; nicht. Ich fühl', es ist auch meine Heimat,
 Der Clanz, der Ernst, der euch umfließt.
 Ha! sprängen jetzt die Pforten Deines Heilighums,
 O Ceres, die du im Eleusis thronst!

Begeisterung trunken fühl'ich jetzt
 Die Schauer Deiner Nähe,
 Verstünde Deine Offenbarungen,
 Ich deutete der Bilder hohen Sunn, vernähme
 Die Himnen bei der Götter Mahle,
 Die hohen Sprüche ihres Rath⁴⁰.

Боги Греции навеки исчезли и от своих "оскверненных алтарей" вернулись на Олимп, элевзинские таинства замолкли навсегда; никто из посвященных не выдал этих тайн, ни один пытливый ум не разгадал их. Единственный путь к уразумению их – это любовь к мудрости, которая порождает религию любви и мудрости. Богатое мыслями и значительное по содержанию, хотя и весьма несовершенное по форме стихотворение (если можно так назвать его), оканчивается словами:

Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, dich!
 Dich offenbart mir oft auch deiner Kinder Leben,
 Dich ahn'ich oft als Seele ihrer Thaten!
 Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
 Der einer Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt⁴¹.

Читатели, вероятно, заметили по характеру этого гимна, что в известных местах перед глазами автора мысленно проносились стихотворения "Боги Греции" и "Художники".

Гегель прочел также "Письма об эстетическом воспитании людей" и восхищался ими, как образцовым произведением⁴². В нем впервые было высказано на основании кантовских положений, что красота коренится в самой сущности мира, что человечество в ходе своего развития эстетически должно воспитать и облагородить себя посредством созерцания красоты и искусства и придти таким образом от царства нужды к царству разума, этой основной теме и цели всемирной истории. Божество и красота в мире тесно связаны между собою. Красота есть свобода в ее явлении или явление в своей свободе. Внутреннемировое божество и красота мира относятся между собою, как основание и следствие. В ходе развития человечества есть период, в котором господствовала красота: эллинская эпоха.

Гельдерлин старался подражать своему великому соотечественнику, не как автору пьес "Разбойники", "Коварство и любовь" и "Дон Карлос", но как автору "Оды в честь дружбы", "Философской переписки между Юлием и Рафаэлем", "Богов Греции" и "Художников". Его душа утопала в энтузиазме к греческому миру и в тоске по нем, как по потерянному, когда-то действительно пережитому человечеством раю. В

этом лиризме, в этом нежном, элегическом чувстве истоцились его поэтические силы; они заключали в себе смертельную тоску и смертоносный

"И в эту ночь я чувствовал тебя, святое божество! Тебя нередко открывает мне также и жизнь твоих детей. Я часто чувствую тебя, как душу их деяний! Ты высокий ум, крепкая вера, которая, хотя и все погибает, не колеблется у божества" зародыш, как это высказал он в заключительной строфе своего прекрасного стихотворения, о котором мы упоминали выше:

Mich verlangt in's bessere Land hinüber
 Nach Alcäus und Anakreon.
 Und ich schlief im engen Hause lieber
 Bei den Heiligen in Marathon.
 Ach! es sei die letzte meiner Thränen,
 Die dem heil'gen Griechenland rann,
 Lasst, o Parzen, lasst die Scheere tönen,
 Denn mein Herz gehört den Podten an⁴³.

II. ГЕЛЬДЕРЛИН В ДОМЕ ГОНТАРДА

1. КАТАСТРОФА

В начале 1796 г. Гельдерлину было поручено воспитание четырех детей в почтенном доме крупного негоданта Гонтарда во Франкфурте-на-Майне. Отец их, по его собственному признанию, мало понимал толку в воспитании и также мало интересовался им; он был сведущ только в биржевом курсе и проводил свои вечера в клубе. Зато тем живее и сердечнее высказывалось понимание и интерес к воспитанию со стороны г-жи Гонтард, происходившей из богатой семьи в Гамбурге (Сюзетты Боркенгейм); она унаследовала поэтическое чувство от своей матери, которая бредила Клопштоком и даже свадьбу дочери отпраздновала у поэта и в его присутствии в Оттензене. Г-жа Гонтард отличалась такою редкою и совершенною душевною и телесною красотою, принимая это слово в классическом смысле, что ее наружность и характер привели молодого воспитателя ее детей, этого энтузиаста Эллады и "рая Платона", в восторг, которым

проникнуты его тогдашние, исполненные задушевности, письма. Сродство их душ поддерживалось и увеличивалось духовным общением и ежедневными

"Меня влечет, в лучшую страну, к Алкею и Анакреону. Я бы охотнее почил в тесном доме рядом с праведниками в Марафоне. Ах! пусть это будут последними моими слезами, которые текли по священной Греции; пусть, парки, зазвонят ваши ножницы, ибо мое сердце принадлежит умершим". беседами. Компаньонка, имевшая, по-видимому, злобный и ревнивый характер, возбудила коварным образом ревность мужа Гонтард, страдавшего приступами внезапной вспыльчивости, что и привело к неожиданной, в высшей степени тяжелой сцене, разыгравшейся однажды вечером в сентябре 1798 г., и к оскорбительному, может быть, позорному поступку его по отношению к Гельдерлину. Последний тотчас навсегда оставил дом Гонтарда; однако страсть его и г-жи Гонтард не прекратилась, и переписка между ними продолжалась. Она фигурирует в его стихотворениях под именем Диотимы и пережила катастрофу лишь несколькими годами. Она умерла в 1802 году⁴⁴.

2. СТРАНСТВОВАНИЯ И КОНЧИНА

Со времени этой насильственной и внезапной разлуки нервы Гельдерлина были безнадежно расшатаны; сам он находился в раздражительном состоянии и в постоянном волнении; он бросался из одного места в другое, некоторое время пробыл у своего друга И. фон Синклера в Гомбурге, потом был домашним учителем сперва в доме Ландауера в Штутгарте, вскоре после того в Гауптвиле около Сент-Галлена, наконец в доме гамбургского консула Бетмана в Бордо; и здесь ему не терпится, спустя несколько месяцев он берет снова дорожный посох (в июне 1802 г.), проезжает в самый разгар летней жары южную Францию через Вандею в Париж и в июле 1802 г. появляется в кругу своей семьи, в Нюртингене, жалкий, оборванный, всеми оставленный, больной духом и телом. В таком положении видел его Шеллинг и описал его печальное состояние в своем письме к Гегелю. Тихий, сосредоточенный в себе, нелюдимый, в безнадежной меланхолии, несчастный поэт прожил еще свыше сорока лет во тьме безумия, живя в доме одного ремесленника в Тюбингене, с осени 1806 г. до своей кончины, последовавшей 7

июня 1843 г.

Личность и судьбу Гельдерлина иногда сравнивали с Тассо; с действительным Тассо он в этом отношении пожалуй более сходен, чем с гетевским. Поэтическим изображением его элегических воззрений на жизнь служит роман "Гиперион или ерemit из Греции", который он начал когда-то в Тюбингене и окончил во Франкфурте (1793–1798); первые наброски его были помещены в новой Талии Шиллера (1794). В нем сочетались энтузиазм и преданность Элладе с любовью к Диотиме; эта двойная любовь оканчивается трагически. Если мы проследим страстные фантазии и колебания Гипериона в его письмах к Диотиме, то мы будем поражены сходством с гетевским Вертером. Может быть, страдания Вертера в действительности не были никем так пережиты и перенесены, как Гельдерлином. Один из черновых набросков его трагедии "Эмпедокл" даже по времени совпадает с серединой этого франкфуртского эпизода (1797), который мы изложили довольно подробно, так как единственным другом, который пережил и перестрадал с ним эти события, был Гегель.

III. ГЕГЕЛЬ В ДОМЕ ГОГЕЛЯ

1. ПОЛОЖЕНИЕ

В начале 1797 г., пробыв некоторое время в родительском доме, в мрачном и сосредоточенном настроении, Гегель, как сообщает его сестра, отправился во Франкфурт, чтобы поступить на место домашнего учителя у купца Гогеля на Конной площади. Об его отношениях к этой семье, учениках и педагогической деятельности мы не имеем никаких подробностей и можем только заключить из его научных занятий и трудов во время четырехлетнего пребывания там, что он чувствовал себя здесь лучше и имел больше досуга, чем в доме бернского патриция.

2. ОПРОТИВЕВШИЙ ГОРОД

В самых близких отношениях с ним был Гельдерлин, который, находясь тогда в чрезвычайно тревожном состоянии духа, желал близости этого друга и достиг ее. Вскоре по приезде Гегеля он пишет Нейферу (16 февраля 1797 г.): "общение с Гегелем весьма благотворно для меня. Я люблю спокойных мыслящих людей, потому что с ними так хорошо можно ориентироваться, когда не знаешь, в каких отношениях находишься к самому себе и к миру"⁴⁵.

В таком состоянии духа находился Гельдерлин; он был обуреваем страстью, которая грозила усыпить его совесть, а его самого ввергнуть в преступление и гибель. Даже Гегель, которому он несомненно доверял свое положение, не мог помочь ему "ориентироваться" таким образом, чтобы он вышел из своего состояния победителем. Со времени катастрофы в доме Гонтарда, которая повлекла за собою смерть Диотимы и сумасшествие Гельдерлина, Франкфурт и для Гегеля стал злополучным местом, и пребывание там ему опротивело. Когда Синклер, общий друг его и Гельдерлина еще со

времени их жизни в Тюбингене, предложил ему место ректора в Гомбурге (16 августа 1810 г.), Гегель написал ему в конце своего ответа, запоздавшего на несколько лет: "поклон от меня высокому Фельдбергу и Алкину, на которые я так часто и с удовольствием взирал из несчастного Франкфурта, зная, что ты находишься у их подножья"⁴⁶.

3. КОНЧИНА ОТЦА. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

Спустя несколько месяцев после вышеупомянутого несчастного события его постигла горестная утрата. В ночь на 14 января 1799 г. скончался его отец, легко и спокойно, как писала сестра. Когда выяснилась сумма наследства, и отцовское состояние в количестве около 10.500 гульденов было так разделено, что каждый из двух братьев выделил в пользу сестры немного менее третьей части, Гегель стал обладателем капитала в 3.154 гульдена, к которым еще прибавились сбережения, накопленные им в бытность его домашним учителем.

4. ПЛАНЫ БУДУЩЕГО

Теперь он имел уже возможность ближе приступить к плану и началу академического поприща, как только почувствовал себя достаточно подготовленным для этого в научном отношении. Он несколько не задумывался над выбором места. Иена была тогда центром немецкой философии, Веймар – центром немецкой поэзии и драматического искусства: Шиллер переселился в Веймар (1799 г.); Фихте оставил Иену вследствие споров об атеизме и своего столкновения с веймарским начальством и избрал местом своего жительства Берлин (1800 г.), а Шеллинг, прожив несколько месяцев в Бамберге, возвратился в Иену (октябрь 1800 г.) в качестве экстраординарного профессора философии (1798 г.)⁴⁷.

С августа 1795 года в переписке обоих друзей произошел для нас долгий перерыв, так как письмо Гегеля от 20 июня 1796 года затеряно. Быстро развиваясь, Шеллинг дал ряд сочинений с 1795–1801 г.г. и достиг высоты самостоятельного, блестящего светила, тогда как Гегель еще не пользовался известностью. Между тем втиши отношение Гегеля к Шеллингу

несколько изменилось, именно в сознании самого Гегеля: он был не тем, чем в августе 1795 г., когда читал сочинение: "Я как принцип философии", о котором он даже не осмелился дать отзыв, но скромно и почтительно писал: "Я тут только ученик"⁴⁸.

Теперь, в конце франкфуртского периода своей жизни, он решился по собственному побуждению отправиться в Иену и там попробовать свои силы, наряду с заслуженным уже величием и уже доказанным преподавательским талантом Шеллинга. Прежде чем осуществить это отважное намерение, он пожелал совершенно спокойно подготовиться в другом городе, хоть в Эрфурте или Эйзенахе, или лучше всего в Бамберге, чтобы там ближе присмотреться к католической религии. Никто не мог дать ему лучшего совета, кроме Шеллинга, который как раз перед тем прожил несколько месяцев в Бамберге. Поэтому Гегель пишет ему 2 ноября 1800 г. "Я думаю, любезный Шеллинг, разлука в течение нескольких лет не может помешать мне воспользоваться твоею любезностью и обратиться с одной частной просьбою. Моя просьба касается некоторых адресов в Бамберге, где я желал бы остановиться на некоторое время. Так как я чувствую себя,

наконец, в состоянии оставить свои прежние отношения, то я решился несколько времени пробыть в независимом положении, чтобы посвятить это время начатым научным занятиям и трудам. Прежде чем отважусь предаться в Иене литературной оргии, я хотел бы раньше укрепиться в третьем месте. Я предпочитаю католический город протестантскому, так как желаю близко познакомиться с вышеупомянутой религией; в остальных же отношениях выбор места для меня безразличен".

Здесь следует столь же характерное для Гегеля, как интересное для нас объяснение его научных отношений к Шеллингу: прекрасное доказательство в одно и то же время его скромности, его чуждой зависти радости к заслугам другого, а также и чувства собственного достоинства, заслуженного путем самостоятельной упорной работы. "Я смотрю с удивлением и радостью на великий успех, какого ты достиг в глазах публики. Да простится мне, если я скромно упомяну или намекну о своей надежде, что мы по-прежнему встретимся друзьями. В своем научном образовании, которое началось с низших потребностей людей, я должен был перейти к науке, и идеал юношеского возраста должен был принять форму рефлексии и

в то же время превратиться в систему; теперь я спрашиваю себя, будучи еще сильно занят, каким путем мне опять вторгнуться в жизнь людей. Из всех окружающих меня людей, только в тебе я вижу такого человека, которого я и в том, что касается деятельности и влияния на мир, мог бы считать своим другом, потому что вижу, что ты ясно, т. е. всей душой и без суетности понял человека. Поэтому и относительно самого себя я смотрю на тебя с доверием, что ты признаешь мое бескорыстное стремление, хотя бы сфера его была и ниже твоей, и сумеешь оценить его по достоинству. Желая и надеясь встретиться с тобой, я должен, как бы там ни было, научиться также уважать судьбу и от ее милости ожидать, что мы встретимся хорошо"⁴⁹.

Глава пятая

ЗАНЯТИЯ И ТРУДЫ ГЕГЕЛЯ ВО ФРАНКФУРТЕ

I. СИСТЕМА В ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ ФОРМЕ

1. НАБРОСКИ

Из трех частей, заключающих в себе изложение гегелевской системы в ее законченном виде, именно логики и метафизики, философии природы и философии духа, во время франкфуртского периода были написаны очерки двух первых на ста двух листах, очерк третьей части, именно учение о духе или о нравственности (этика) – на тридцати листах; Розенкранц сделал попытку изложить содержание этих ста тридцати двух листов в дословных выписках по своему выбору на сорока двух страницах⁵⁰.

Язык этих очерков, как и выписок из них, настолько тяжел, затруднителен и нескладен, что

необходимо подробное и основательное знакомство с целой системой в ее вполне развитой форме, чтобы как-нибудь понять эти первые очерки. Такое знакомство могло предполагаться в биографии, явившейся в качестве "дополнения" к сочинениям Гегеля и написанной около пятидесяти лет тому назад, но оно не может предполагаться в настоящем сочинении, цель и план которого требует сначала описания жизни и характера философа, а потом развития и изложения его учения.

2. ОСНОВНАЯ ЗАДАЧА. РЕЛИГИЯ, КАК МИРОВАЯ ПРОБЛЕМА

Согласно направлению и ходу своих занятий, Гегель был с давних пор заинтересован одной основной задачей, которую он постоянно занимался и которая руководила его учением и подчиняла его себе с первых зачатков вплоть до завершения. Этою задачей была сущность религии, не как предмета, которым специально занимается теология, но как проблемы мира.

Кантовское учение о религии выяснило очень резкий контраст между сущностью религии и ее историческим проявлением, между невидимой и видимой Церковью, из которых последняя имеет форму народной религии, связанной с культом, подчиненной государству и имеющей иерархическое устройство. Юный Гегель стал решительно на сторону кантовского учения. Он требовал признания чистой религии, невидимой Церкви: "Мы не хотим быть назади!" С таким воззванием обращался к нему Шеллинг. "Пусть нашим лозунгом будут разум и свобода, нашим сборным пунктом – невидимая Церковь!" – отвечает ему Гегель⁵¹.

О происхождении иерархической и

государственной религии, которые всегда вместе с тем бывают народными и связаны с культом, просвещение, в особенности французское, выработало мнение, что при этом главную роль играет обман; деспоты и попы были обманщиками, а суеверный народ обманутым. Согласно с этим французская революция играла роль правосудия и хотела направить месть обманутых на обманщиков. "Когда на кишках последнего попа будет повешен последний король!" – вот страшный лозунг Дидро. "Ecrasez l'infâme!" – гласило *ceterum censeo* Вольтера! Было время, когда Гегель мыслил также в духе просвещения, что положительная религия и ортодоксальная система господствуют потому, что "религия и политика стоят заодно и первая поддерживает учение, угодное деспотизму"⁵².

Все эти воззрения еще во время пребывания его в Швейцарии подверглись коренному преобразованию и, конечно, не только в силу того невольного влияния, какое имел на него консервативный аристократический дом. Ведь была в истории религия народа и культа, получившая начало из религиозных воззрений на природу; она была поэтически развита, художественно завершена и своею красотой

привела в восхищение мир, в особенности стремящееся к идеалу немецкое юношество, поклонников Винкельмана и Лессинга, Гердера, Гете и Шиллера. Решился ли бы кто-нибудь утверждать, что боги Греции изобретены жрецами и деспотами, из корыстных, мошеннических мотивов? Конечно, этого не сказали бы трое знакомых нам воспитанников Тюбингенского института: Гельдерлин, Гегель и Шеллинг! Однако боги Греции были все-таки богами государственной религии; они не могли потерпеть, чтобы в них сомневались или отрицали их, и суеверные афиняне принесли им в жертву даже Сократа.

II. РАЗВИТИЕ РЕЛИГИИ

1. КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ

Но если эллинская религия явилась не путем лжи и обмана, а возникла из сущности религии и из исторического хода развития человечества, то надо думать, что в общем и другие исторические и положительные религии развились так же; Кант не только противопоставлял невидимую церковь видимой, но и сравнивал последние с конечной целью их; он определял и оценивал религиозную негодность или достоинство видимых церквей в той степени, в какой они противоречат или соответствуют невидимой церкви, т. е. сущности или содержанию религии, отступают от нее или приближаются к ней.

Кант учил также, что идеальный человек, настроенный согласно требованиям божества, цель человечества, главная цель творения, Логос, предвечный сын Божий, в его историческом явлении есть личность Иисуса Христа. Поэтому сущность религии заключается не в чем другом, как в практической вере, т. е. в подражании Иисусу Христу, как это провозгласили уже

древние мистики: Экгардт, Таулер, Фома Кемпийский. Религиозный человек на своем пути ставил себе целью достижение Бога, соединение с Ним, обожествление: не превращение в Бога (*Vergötterung*), а "слияние с Богом" ("*Vergottung*"), как называли мистики это полнейшее исчезновение в Боге. Если приближение к Богу не одни только слова, то достижение Бога и слияние с ним должно быть возможным, что предполагает идею о Боге, не искаженную учением о дуализме между Богом и миром, а заключающую в себе мир, разумеется, в более глубоком смысле, чем это утверждает обыкновенный пантеизм, по которому все происходящее в мире, так, как оно есть, совершается в Боге. Вопрос о таком приближении к Богу, в строгом смысле слова, уже давно занимал Гегеля. Напомню о следующем, весьма замечательном суждении в его письмах к Шеллингу от 30 августа 1795 г. "Я возымел намерение в одной статье выяснить, что, собственно, означает приблизиться к Богу, и думал найти в этом осуществление постулата, что практический разум повелевает миром явлений, а также прочих постулатов"⁵³.

Идя далее в этом направлении, он пришел к своей элевзинской мистерии, к главной мысли своего "Элевзиса":

Was mein ich nannte, schwindet.
 Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin,
 Ich bin in ihm, bin Alles, bin nures.

2. ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ. РЕЧИ ШЛЕЙЕРМАХЕРА

Перемены, происшедшие во взглядах Гегеля во Франкфурте, привели к тому, что он применил эти идеи к христианской религии, вероятно, между прочим, под влиянием речей, произнесенных тогда Шлейермахером "О религии, образованным людям из числа ее порицателей" (1799). Если поистине в религии мы переживаем Бога, то в ней действительно соединены божественная и человеческая, или бесконечная и конечная, жизнь, а не только бесконечное и конечное. В некоторых, помеченных датой 14 сентября 1800 г., исследованиях, которые, следовательно, можно считать последними статьями франкфуртского периода, Гегель весьма убедительным тоном проводит различие между единством бесконечного и конечного и единством бесконечной и конечной жизни. Ибо живое единство не ограничивается чувственным состоянием и не исключает собою разумного созерцания, как будто бы оно в последнем совершенно не нуждается. Как относится в религии разумное созерцание к Богу, так

философия относится к религии.

Гегель говорит, прибегая к своему глубокомысленному, грамматически несколько тяжелому и неровному способу выражения: "разумная жизнь выбирает из частных форм, из смертного, преходящего, бесконечно противоположного, борющегося живое, свободное от исчезания, отношение, не заключающее в себе мертвых, убивающих друг друга элементов сложности, не единство, не мыслимое отношение, но всеживую, всеильную, бесконечную жизнь и называет это Богом. Это возвышение человека, не от конечного к бесконечному, — ибо это только продукты простого размышления, и их отделение в этом смысле абсолютно, — но от конечной к бесконечной жизни есть религия". "Если человек полагает бесконечную жизнь, как дух целого, также вне себя, ибо сам он ограниченное существо, если он полагает самого себя также вне себя, ограниченного существа, и возносится к живому, теснейшим образом соединяется с ним, то он поклоняется Богу. Это частичное существование живого уничтожается в религии, ограниченная жизнь возносится к бесконечному, и только потому, что само конечное есть жизнь, оно носит в себе возможность возвыситься к

бесконечной жизни. Поэтому философия должна прекращаться там, где начинается религия"⁵⁴.

Если единство бесконечного и конечного полагается в чувстве, и последнее подвергается рефлексии, то сущность этого отношения, объективное чувство теряется и распадается на множество отдельных чувствующих субъектов. "Божественное чувство, бесконечное, ощущаемое конечным, тем завершается, что сюда прибавляется рефлексия, дополняет его. Но отношение этой последней к чувству есть только познание его, как чего-то субъективного, только сознание чувства, отдельное размышление над отдельным чувством"⁵⁵. Нельзя не заметить, что Гегель в этом месте имел в виду речи Шлейермахера и оспаривал его учение о религии чувства; впоследствии он всегда сохранял эту противоположность Шлейермахеру. Не в чувстве, а в сознании и размышлении заключается причина того, что религия дифференцируется, т. е. принимает отдельные религиозные формы и фазы развития. Здесь выказывается уже собственное воззрение Гегеля в отличие не только от Шлейермахера, но и от Фихте и Шеллинга.

Он говорит: "Религия есть возношение конечного к бесконечному, совершающееся необходимо, ибо первое обуславливается

последним. Но ступень противоположения и соединения, на которой останавливается определенная природа того или другого народа случайна, если иметь в виду лишь неопределенную природу человечества вообще. Полнейшее совершенство возможно у народов, жизнь которых менее всего разбита и разрознена, т. е. счастливых. Менее счастливые не могут достигнуть этой ступени и принуждены, при разрыве целого, происходящем вследствие стремления удержать какое-либо звено его, заботиться о самостоятельности. Они не могут ее терять, их высшею гордостью должно быть сохранение разрыва и удержание чего-либо одного; со стороны субъективности, это может рассматриваться, как самостоятельность, или, с другой стороны, как чуждый, отдаленный, недостижимый объект"⁵⁶.

3. МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Два фактора, составляющие сущность религии, суть бесконечное и конечное, или божественная и человеческая жизнь: от формы их противоположения зависит форма их соединения, следовательно, и род или ступень религии; но форма, как противоположения, так и соединения обуславливается народным сознанием и его эмпирическим бытием: поэтому сущность религии необходимо запечатлевается и раскрывается в исторических формах.

Как противоположение, так и соединение этих двух факторов осуществляется в двух видах: "Дело случая, на какую сторону станет сознание, будет ли оно утверждать существование страшного Бога, который витает над природою, стоит бесконечно выше неба всех небес, выше всего, что можно сочетать; или же оно поставит самого себя, как чистое я, над обломками этого тела и светящимися солнцами, над тысячами тысяч небесных тел, над стольким же количеством новых солнечных систем, сколько есть всех светящихся солнц. Если разъединение бесконечно, то все равно, фиксировать ли субъективное или объективное, во всяком случае

противоположность остается, именно противоположность между абсолютным конечным и абсолютным бесконечным"⁵⁷. Фиксирование противоположности в первой форме есть религия Моисеева, во второй — религия Фихте.

Соединение также бывает двух родов: или в образах, вечно имеющих значение человеческих идеалов, или в появлении единственного действительного человека, в истории которого Божество проявляет свою сущность. Религия величия Бога находит свое выражение в иудействе, человеческой красоты в язычестве, вочеловечения Бога в христианстве.

Итак, что касается отношения божественной и человеческой жизни (Бога и мира), существуют три главные и основные формы, которые испытывает и переживает человеческое сознание: 1. соединение, которое предшествует всякому разъединению и противоположению, и потому вполне может быть отмечено, как естественное единство (Бог в природе); 2. разрыв природного единства, или противоположность двух факторов: Бог сверх всякой природы; 3. единство, которое предполагает противоположность и происходит из нее, т. е. религия воссоединения или примирения, в котором заключается основная

идея всякой религии, потому что цель есть также и сущность вещи. Последнее есть также и первое.

Поэтому всемирно-исторические формы религиозного сознания таковы: 1. естественная религия и ее высший цвет и плод – эллинская мифология, соединяющая в себе действительность и поэзию, природу и историю, поэтический вымысел и искусство, но не дающая себя поглотить ни одним из этих элементов; 2. иудейская религия, носители которой – наиболее разбросанный из всех народов; 3. христианская религия, которая берет начало из иудейской, как эллинская из естественной.

4. ХАРАКТЕР ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Центральный пункт христианских верований занимает личность Христа. Среди мира, отчужденного от Бога, покинутого Богом совсем, лишившегося его и лежащего, как "оскверненный труп", Иисус Христос есть единственное существо между всеми людьми, "сознающее свое единство с абсолютным", уверенное в этом и обладающее силою пробудить эту уверенность в других. Нужно вспомнить об историческом состоянии мира, в котором явилась личность Христа. Римская империя, уже принявшая форму единодержавия, разрушила живые индивидуальности народов; общее осталось без живого индивидуального расчленения, единичное и абсолютное лишилось своего завершения: первое сделалось не живым, второе непримиренным, мир стал пустым и скучным. Единственным откровением Бога в мире было религиозное сознание этого человека, отвергнутого и презираемого миром, удрученного всеми страданиями и умерщвленного позорною, мучительнейшею казнью. Виселица, бывшая в глазах мира самым позорным бесчестящим орудием смерти, стала в виде креста символом

христианской веры, самым характерным признаком, как бы сигналом ее особенностей⁵⁸.

В унижениях и страданиях, в смерти и воскресении Христа совершается откровение Бога в мире и человечестве: история Христа есть история Бога. Наиболее жизненный Бог всякого народа есть всегда его национальный Бог; точно так же Христос, так как в нем единый Бог открывает свою сущность, есть "национальный Бог человечества". Однако вопрос о том, как в евангельской истории Иисуса Христа соединилась и человеческая история Иисуса, и божественная история Христа, Гегель оставил без рассмотрения.

III. РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

1. НОВАЯ ЗАДАЧА

В христианстве мир примиряется с Богом, но при этом не обожествляется вновь, как в эллинской мифологии, хотя и становится опять освященным. Соединение человечества со Христом совершается в культе: в особенности в таинстве Евхаристии. История Христа становится наглядною в изображениях Бога и святых: это производится искусством; так как история Бога есть тема с вечным содержанием и, как таковая, составляет вечную истину, то она должна быть понята и закреплена в мышлении: это производится в догматах, в особенности в догмате троичности.

Христианство, как прекрасная религия, есть католицизм. Однако откровение, как вечная истина, должно быть не только созерцаемо, не только выражено догматически, но и познано в единственно соответствующей ему форме мысли; поэтому, развиваясь, оно должно перейти от католицизма через протестантизм к философии. Настало время, когда христианство готовится

достигнуть этой цели. Философия должна прекратиться вместе с религией, и религия вместе с философией. В этом круговороте состоит и завершается система философии. В такой религиозной философии и философской религии Гегель уже во Франкфурте видел современную задачу философии, и притом свою задачу. Можно сказать, что систематическое решение этой задачи обрисовывает характер и значение того учения, которое называется философией Гегеля.

Предоставим слово самому философу: "После того как протестантизм освободился от освящения извне, дух может решаться, как дух в собственной форме, достигать святости и первоначального примирения с собою в новой религии, в которую разрешатся бесконечное страдание и вся тяжесть его противоречий, оставаясь включенными в нее в чистой незатуманенной форме, если явится свободный народ, и если разум возродит свою реальность, как нравственный дух, который может обладать смелостью принять свою чистую форму на собственной почве, исходя из собственного величия. Всякий отдельный человек есть слепое звено в цепи абсолютной необходимости, в которой развивается мир. Всякий человек может возвыситься до господства над значительным

отрывком этой цепи лишь в том случае, если познает, куда стремится великая необходимость, и с помощью этого познания может высказать волшебные слова, вызывающие ее образ. Только философия способна доставить это знание, дающее возможность одновременно заключать в себе всю энергию страдания и противоположностей, господствовавших в течение двух тысяч лет над миром и всеми формами его развития, и в то же время подняться над ними"⁵⁹.

2. ОСНОВНАЯ ИДЕЯ: АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ

Мировые религии суть ступени, переживаемые и пробегаемые сознанием или познанием Бога в человечестве. Так как Бог есть все во всем и кроме него нет ничего, то этот процесс мира и познания должен быть понимаем так, что он выходит из сущности Бога и возвращается в него; следовательно, Бог соединяет в себе две существенные особенности: 1. он есть бесконечное, законченное в себе или замкнутое бытие, абсолютное, как это высказано и в учении Спинозы, называвшего его *ens absolute infinitum*; 2. так как он открывает себя в процессе познания, то он сам обладает познающей сущностью, т. е. он есть дух. Итак, Бог есть абсолютный дух, открывающий себя, согласно вечным законам, в процессе мира, т. е. в ходе развития мира, в особенности в мировых религиях, из которых высшею должна быть "религия духа", как она выразилась в христианстве.

Уже во франкфуртских исследованиях, в первых набросках системы, признаны равноценными следующие понятия: абсолютное бытие = абсолютное = Бог = абсолютный дух =

разум (абсолютный разум) = самопознание (саморазличение) = самоудвоение абсолютного. Под самоудвоением "подразумевается то обстоятельство, что в самопознании и саморазличении абсолютного предмет не есть только копия, только представляемый или мыслимый объект; он также абсолютен, т. е. закончен в себе, самостоятелен или реален; он есть истинно "другое", в котором Бог созерцает и познает себя, и в то же время созерцается и познается этим другим. С этих пор абсолютный дух и его откровение в развитии мира становится основным понятием и основной темой учения Гегеля.

3. РАСЧЛЕНЕНИЕ СИСТЕМЫ

В системе абсолютного духа надо различать три главные формы, которые мы можем кратко обозначить, как его идею, явление и завершение. Иными словами: абсолютный дух, как он существует сам по себе, как он является в мире или в форме мира и как он возвращается к себе в форме религии (с которой теснейшим образом связаны искусство и философия).

Сообразно этим различиям система расчленяется прежде всего так, что религиозный дух или вера понимается, как нравственный общий дух, наполняющий всех и выражающийся в нравах и государстве, религии и культе, в искусстве и науке. Абсолютный дух развертывает свою сущность, как идея, природа и нравственность. Сообразно этому философия, как познание абсолютного духа, делится на учение об идее, природе и нравственности, т. е. на следующие три части: логику с метафизикою, философию природы и этику.

Во франкфуртских набросках логика и метафизика, хотя и составляют одну науку, еще отделены одна от другой: логика есть учение о бытии, мышлении и познании, а метафизика

учение об основоположениях, о сущности вещей и о я. Как учение о сущности вещей, именно о сущности души, мира и Бога, Гегель называет ее "метафизикою объективности"; как учение о я, именно о теоретическом, практическом и абсолютном я, он называет ее "метафизикою субъективности". Не трудно заметить, что, говоря о первой, он имел в виду старую вольфовскую метафизику догматизма, осужденную Кантом, а под вторую современную метафизику, основанную Кантом и развитую дальше Фихте и Шеллингом.

4. НАБРОСОК ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТАТЬИ

Занимаясь очерком философской системы мировоззрения, Гегель в 1798 году был так глубоко потрясен политическими вопросами, относившимися к непосредственному настоящему его родины, нуждавшейся в реформах, что пришел к мысли выразить относящиеся сюда вопросы и требования в брошюре, которую хотел посвятить своим соотечественникам и направить "к виртембергскому народу". Тема была озаглавлена так: "О том, что виртембергские магистраты должны быть избираемы народом" или "О гражданах". В последней редакции: "О новейших внутренних отношениях Виртемберга, в особенности об устройстве магистрата". Посоветовавшись письменно с некоторыми друзьями в Штутгарте, Гегель убедился, что его сочинение вовсе не будет содействовать перемене и улучшению политического состояния его родины. Поэтому сочинение утратилось, за исключением некоторых отрывков. Время его возникновения было замечательное. В конце 1797 г. в Виртемберге на троне явился новый король, а в начале 1798 г. Германская (Римская) империя на конгрессе в Раштате уступила

Франции левый берег Рейна.

Со времени французской революции представление о лучших и более справедливых временах стало живее носиться в умах людей; тоска, стремление к более чистому и свободному строю стали волновать людей и отчуждать от действительности. Государственный строй, сохраняющийся и до сих пор, не состоятелен, и это чувство глубоко и широко распространилось. Вопрос в следующем: что не состоятельно? Все учреждения, все законы, не согласующиеся более с нравами, потребностями и мнениями людей, утратившие оживлявший их дух, должны быть уничтожены; это гробы, которые не следует более раскрашивать красивыми словами.

Всякий чувствует, что перемены необходимы, но приступая к делу, большинство людей боязливо оберегают свои выгоды и не хотят ничего знать о переменах, поскольку они противоречат их частным интересам: они подобны расточителям, которые принуждены ограничить свои расходы, но приступая к делу, находят, что всякая статья их прежних расходов необходима. Этих людей побуждает к реформам лишь боязнь опасности, угрожающей разрушением государства, между тем как другие люди под влиянием идеи справедливости

возвышаются над своими мелкими интересами и мужественно требуют политических реформ. Такова разница между "боязнью, которая принуждена", и "отвагою, которая хочет".

Недостаток этих отрывков, а может быть, и самого сочинения состоит в том, что в них не определено, какой это "виртембергский магистрат". Очевидно, под этим словом Гегель понимает не городское управление и не мир чиновников герцога, отказывающийся от всякого прогресса, а земские чины, в особенности палату депутатов и ее чиновников или официалов, адвокатов и советников и. т. п. Речь идет о полном преобразовании виртембергской конституции и ее представительной системы; инициатива реформы должна исходить от земских чинов и должна быть упрочена избирательною системою, которая дала бы избирательное право в руки независимых, просвещенных и справедливых людей. По словам Гегеля, древняя виртембергская конституция такова, что в ней "в конце концов все вертится вокруг одного человека, который *ex providentia majorum* соединяет в себе все власти и не дает никакой гарантии своего признания человеческих прав и уважения к ним".

При настоящем положении вещей чиновники

палаты водят за нос и палату, и всю страну. Палата не обнаруживает чрезмерных притязаний; она лишь равнодушна и лишена идеи; противоположными свойствами отличаются люди, стоящие за ее спиной и говорящие, пишущие и даже думающие за нее; ее чиновники, адвокаты и советники дерзки, корыстолюбивы и своевольны. Ни один духовник не имел больше власти над совестью своей паствы, чем эти политические исповедники над чиновничьей совестью депутатов. Лишь изредка у палаты были советниками люди, имевшие голову и сердце на своем месте; такие люди, правда, вели палату на помочах, потому что она не научилась ходить самостоятельно, но они зато не тащили ее в навоз, по крайней мере сознательно и обдуманно. Советники считаются существенною частью земского строя и нередко имеют повод изменить стране ради королей. "Сама палата никогда не была притязательною. Таким характером отличались ее советники и адвокаты. Она была лишь равнодушна и бессмысленно позволяла этим рыцарям своевольные поступки под ее именем. Именно они вызвали щедрость палаты в отношении ко двору, щедрость, с которою может сравняться лишь фривольность оснований, приводимых в оправдание таких проявлений

преданности. Их именно старался привлечь на свою сторону двор, в уверенности, что достигнет своей цели, если сумеет вовлечь в свои интересы адвокатов и советников"⁶⁰.

Из этих отрывков видно, что Гегель хотел представительного правления в Виртемберге, преобразованного в современном духе, для ограничения наследственной монархической власти и устранения ее злоупотреблений. Когда двадцать лет спустя (1817) он выразил в печати свою оценку виртембергского спора о конституции, в котором земские чины требовали восстановления древней виртембергской конституции, он стоял на стороне короля.

Глава шестая

ГЕГЕЛЬ В ИЕНЕ. ПЕРВЫЕ ШЕСТЬ ЛЕТ ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЙ И АКАДЕМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

I. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Вскоре после начала прошлого века, в январе 1801 г., Гегель, не совершив задуманной им поездки в Бамберг, переехал из Франкфурта в Иену. Здесь он оставался до марта 1807 г. и закончил первый период своей общественной деятельности в это замечательное, полное событий время.

Свою литературную деятельность он начал сочинением "О различии между системами философии Фихте и Шеллинга", тема которого очень занимала его и непосредственно вытекала из его занятий. Свою академическую деятельность он открыл сочинением об орбитах

планет (*de orbitis planetarum*) на 31 году, 27 авг. 1801 г. В союзе с Шеллингом, с которым он даже жил вместе на первых порах, он издавал "Критический журнал философии" (1802 г.), который должен был служить органом их общего философского мировоззрения и решительно нападать на нефилософское мышление, пользуясь всевозможными оружиями, "дубинами, кнутами и бичами", как писал шутя Гегель одному франкфуртскому другу в декабре 1801 г. Наконец, что важнее всего, он разработал в Иене первое основное сочинение своей новой системы и напечатал его под заглавием: "Система науки. Первая часть. Феноменология духа".

Он хотел также в пособие своим лекциям издать учебники логики и метафизики, а также всей системы, следовательно, учебник логики и метафизики и учебник философской энциклопедии. В своих объявлениях о лекциях он постоянно обещал, что его учебник явится через несколько недель или в текущем семестре, однако никогда не выполнял этого обещания. Его новая Логика, не как учебник, а второе основное сочинение, явилась впервые в Нюрнберге, а Энциклопедия в Гейдельберге.

2. ПОЛИТИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ

Год, в котором Гегель прибыл в Иену и начал свою академическую деятельность, имел всемирно-историческое значение: в это время был заключен мир в Люневиле, закончивший вторую коалиционную войну и запечатлевший конец тысячелетней Римской империи германской нации (801–1801); Рейн перестал быть немецкою рекою и стал лишь границею Германии. Гегель чувствовал себя внутренне призванным применить к Германской империи и ее строю критические исследования, подобные тем, какие он написал несколько лет тому назад во Франкфурте для освящения положения Виртемберга, его основных недостатков и реформ, и выяснить причины его гибели и средства для восстановления.

Это сочинение, как и предыдущее, осталось ненапечатанным и было написано не между 1806–1808 г., как предполагал Розенкранц, а между 1801–1803 г. (следовательно, после люневильского мира и перед основным постановлением сейма), как показал Гайм. Гибель империи совершилась, но ее окончательная судьба еще не выяснилась. Это случилось лишь

после установления Рейнского союза под протекторатом Наполеона и отречения римского императора Франца II (июль и август 1806 г.). Об этих событиях в сочинениях Гегеля нет речи; последний мир, о котором он упоминает, был люневильский.

Сочинение не было напечатано, очевидно, потому, что в нем не были приняты в расчет события, вскоре разразившиеся над Германией⁶¹.

Судьбу Германии, поскольку она была децентрализована и раздроблена, можно сравнить с судьбою Италии, и политические взгляды Гегеля с взглядами Макиавелли, который желал единства Италии и для осуществления этой цели требовал деятельного в политике и на войне правителя. Гегель умел ценить значение и духовное величие Макиавелли и находил, что Фридрих Великий в своем Антимакиавелли, правда, оспаривает и отвергает основные положения итальянского государственного человека, но в своей военной политике на практике следовал им.

Основной порок Германии заключается в ее неспособности к войне и в недостатке деятельности или бессилии действовать; но причина этих зол таится вовсе не в свойствах

народа, а лишь в государственном строе, в механизме целого. Германская империя есть беспомощное тело, в котором ни одно движение не происходит так, как оно должно происходить по законам. Политическое состояние Германии есть узаконенное беззаконие, так что французский писатель метко выразился о Германской империи, говоря, что это – "конститутивная анархия".

Германия формально обречена на бездеятельность своею конституцией; она парализована в том смысле, что переход от дела к мысли, от понятия к реальности невозможен, и этот паралич организован ее конституцией, так что Гегель называет Германскую империю "теоретическим государством". Он прекрасно изобразил это состояние паралича. "Делается общее постановление, которое должно быть выполнено, а в случае отказа вопрос решается судебным порядком. Если отказ не подвергается судебному разбирательству, то постановление прямо не выполняется. Если же он подвергается судебному разбору, то возможно, что отказ не будет осужден; если же отказ будет осужден, то приговор не выполняется. Однако это теоретическое решение должно быть выполнено, и наказание должно быть осуществлено. Поэтому отдается приказ принудительного выполнения

его. Этот приказ опять не исполняется. Тогда должен последовать приказ против невыполняющих его, чтобы принудить их к выполнению. Этот приказ опять не имеет успеха. Тогда приходится издать декрет, чтобы наказание было применено к тем, которые не применили его к тому, кто не подчинился ему, и т. д. Сухая история рассказывает, как превращаются в фикцию ступень за ступенью, имеющие цель приводить в действие закон". Переход от понятия к реальности невозможен, так как произвол под видом какого-либо права может на всякой ступени воспрепятствовать исполнению постановлений.

После того как Лейбниц написал свое известное сочинение о безопасности Германской империи (1670 г.), в философско-политической литературе внутренние недостатки старого строя Германии нигде не были описаны так метко, как в приведенном месте. Сочинению Лейбница предшествовал рейнский союз 1658, а сочинение Гегеля предшествовало рейнскому союзу 1806 года. Характеристика Гегеля напоминает нам следующие слова Лейбница: "даже если бы все эти затруднения можно было преодолеть, и тогда можно быть уверенным, что внешний парад затруднит ход дел и ничего существенного нельзя

будет совершить"⁶².

Ленные или вассальные государства средневековой Германии с течением времени сделались непосредственными самостоятельными территориями империи, и когда феодализм в действительности исчез, вся империя превратилась в комплекс суверенных областей различной величины, из которых каждая обязана была поставлять свой контингент для пестрого конгломерата, носившего название имперской армии. Эти контингенты войск были чрезвычайно разнородны по числу, вооружению, военной выправке и подготовке. Одно сословие поставляло барабанщика, а другое барабан; солдаты какой-либо городской стражи, лейбгвардия какого-либо аббата и т. п. годились лишь для парада, но не были воинами, людьми с воинским чувством достоинства, которое растет и падает вместе с величием армии. Тогда как вообще значительная, готовая к войне и стройная масса солдат производит устрашающее впечатление, вид германской имперской армии наоборот производит комическое впечатление и заслуженно вызывает насмешки у друзей и врагов.

Неспособность империи к войне увеличивается еще ненадежностью больших

контингентов, так как имперские чины, в силу своей власти над территорией, имеют неслыханное право заключать союзы друг с другом и даже с иностранными державами, правда под условием, чтобы эти союзы не противоречили обязанностям по отношению к императору и империи. Однако, если эти союзы даже и заключены против императора и во вред империи, нет власти, которая могла бы наказать забывших долг и принудить к выполнению его. "Что касается больших контингентов войск, империя не может рассчитывать ни на их требуемую законом силу, ни на то, что они вообще будут доставлены; мало того, она не может рассчитывать даже на то, что чины, доставившие свой контингент, во время войны и критического положения не вступят в договор о нейтралитете или мирный договор с врагом империи и не предоставят остальных своей слабости и губительному превосходству врага". "Не только в совместных предприятиях, но и в обсуждении вопросов в сейме может оказаться, что другие обязательства чинов не позволяют им принять участие в поставке контингента войск и в подвозе средств для войны".

Здоровье государства обнаруживается не только в покое мирного времени, но и в

движении войны, потому что в последнем случае выказывается связь всех членов с целым, определяется, сколько намерено требовать от них государство, и чего стоит то, что они готовы сделать для него по собственному побуждению. "Так, в войне с французскою республикою Германия узнала на опыте, что она более не государство, и познакомилась со своим политическим состоянием как на войне, так и во время мира, который закончил эту войну и дал следующие осязательные результаты: потерю нескольких прекраснейших немецких стран и нескольких миллионов населения, а также бремя долга, которое упало на южные области с большею силою, чем на северные, и затянет бедствия войны на долгое время и в эпоху мира; она узнала также, что кроме государств, попавших под власть завоевателей и, следовательно, под власть чужих законов и нравов, еще многие другие государства утратили свое высшее благо — быть самостоятельными государствами"⁶³.

Это высшее благо утрачено Германией. "Она более не государство". Вина в этом лежит на действовавшей до сих пор конституции Германии, с ее узаконенным беззаконием, с ее недостатком энергичной центральной власти, с ее

"безгосударственностью" и "безденежьем". В законной концентрации военных и финансовых сил заключается первое условие возрождения Германской империи.

Своим сочинением Гегель хотел прежде всего пробудить самосознание Германии. Он хотел отчетливо довести до сознания всех, чем была и сделалась теперь Германская империя, так как правильное сознание о нашем прошлом и настоящем, о том, что мы пережили и претерпели и имеем и составляем в настоящее время, есть необходимый исходный пункт для нового лучшего времени. Я нахожу, что подобное сочинение вполне соответствовало пути и задачам философа, который писал "Феноменологию духа". Он сам говорит следующее: "Мысли, опубликованные в этом сочинении, не могут иметь иной цели и влияния, как содействовать пониманию того, что есть, и вместе с тем более спокойному взгляду на свое положение, а также умению терпеливо переносить его, как на словах, так и в действительной жизни".

II. АКАДЕМИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. ЛЕКЦИИ

Объявления Гегеля о лекциях, согласно иенскому обзору лекций (в университетской библиотеке сохранился лишь один экземпляр их), занимают период в тринадцать семестров: от зимы 1801–1802 до зимы 1807–1808. В семестре после битвы под Иеною (1806–1807) его имени нет. Во время семестров 1807 и 1807–1808 его уже не было в Иене, он получил отпуск и находился в Бамберге; поэтому число семестров, когда он читал лекции в Иене, сводится к десяти. Предположение Розенкранца, что он не читал лекций во время летних семестров 1802 и 1804, хотя и объявлял их, я бы не мог обосновать. В обзоре лекций не всегда указаны часы их, и нигде не определено число часов и не названы дни и недели.

Во время первых четырех семестров (1801–1803) он преподавал еще вместе с Шеллингом и даже в первом семестре объявил о философских диспутах под общим руководством, своим и Шеллинга.

Постоянной главной темой его лекций были логика и метафизика, три части системы философии и естественное право (последнее всегда по запискам). Логика и метафизику он называет здесь "умозрительной философией" в отличие от эмпирического учения о познании; как учение об идеях он называет ее "трансцендентальным идеализмом", в отличие от которого философия природы и духа называется "реальной философией". Зимой 1805–1806 Гегель в первый раз читал историю философии, а в 1807 году в первый раз объявил, что в летнем семестре будет читать логику и метафизику, предпослав им феноменологию духа на основании своего теперь явившегося в свет сочинения, однако этого курса он не читал, так как уехал из Иены.

В семестрах 1805–1806, 1806 и 1807 Гегель объявил также курсы чистой математики и читал курс арифметики по учебнику Шталя и курс геометрии по учебнику Лоренца, но эти курсы он читал только во время первых двух указанных семестров. Почему Розенкранц утверждает, что эти лекции он читал только один раз, из его слов не ясно⁶⁴.

В примечании я привожу объявления Гегеля о его лекциях в Иене, в той форме, как они

помещены в обзоре лекций этого университета⁶⁵.

2. ПООЩРЕНИЯ

Гете, сделавшийся "превосходительством" по случаю бракосочетания наследного принца Карла Фридриха с русской великою княгиней Марией Павловною, благосклонно относился к Гегелю и содействовал улучшению его положения. В феврале 1805 г. герцог, покровитель иенского университета, назначил Гегеля экстраординарным профессором, а в следующем году он стал получать из Веймара ежегодное жалование в сто талеров, о чем Гете сообщил ему в дружеском письме 27 июня 1806. Жалование было, правда, очень малое, но и страна была мала, кассы были исчерпаны, ожидалась война, и герцог с большим трудом соглашался на новые расходы. "Смотрите на это, писал Гете, как на доказательство того, что я не перестал втиши заботиться о вас. Правда, я бы желал большего, но в таких случаях можно ожидать многого от будущего, если только положено начало"⁶⁶.

III. ЖИЗНЬ В ИЕНЕ И ОБЩЕСТВО

1. ЛИТЕРАТУРНЫЙ РЕГРЕСС

Литературная оргия в Иене, которой опасался Гегель, уже начинала ослабевать. Братья Шлегели и Тик, эти вожди новоромантической школы, покинули Иену. Фридрих Шлегель в первый и единственный раз читал в Иене в зимнем семестре (1800–1801) лекции о трансцендентальной философии и назначении ученого; Новалис умер, Шиллер переселился в Веймар, Фихте в Берлин. Журнал *Allgemeine Litteraturzeitung*, с которым А. В. Шлегель и Шеллинг имели столько неприятных столкновений, привлеченный заманчивыми обещаниями, собирался, после восемнадцатилетней деятельности (1785–1803), под руководством Готфрида Шютца, своего основателя, перебраться в соседний прусский университет в Галле-на-Заале. В это время Гете уже задумал основать в Иене новый литературный журнал, который явился в свет 1 января 1804 под руководством Эйхштедта.

Время было неблагоприятное для Иены. Со

времени печального спора об атеизме и отставки Фихте умами овладело скрытое недовольство; сюда присоединилось еще предчувствие предстоящего упадка, которому содействовало много причин. Отлив сил из Иены сделался преобладающим и превысил притягательную и сдерживающую силу, которую Иена с таким блеском обнаруживала в последние десятилетия прошлого века и вновь проявила в середине нашего века.

Значительною притягательною силою как раз в это время обладал вновь организованный в новых областях курфюршества баварского университет в Вюрцбурге, куда были приглашены осенью 1803 юрист Гуфеланд, ориенталист и теолог Паулус и Шеллинг. Незадолго до того Паулус приобрел известность в Иене тем, что на свои средства сделал первое издание собрания сочинений Спинозы. Первый том, радостно встреченный Гегелем, явился на Пасху 1802.

2. ИММАНУИЛ НИТГАММЕР

Одновременно с Паулусом и Шеллингом еще один земляк Гегеля покинул Иену, следуя призыву в Вюрцбург: Ф. И. Нитгаммер из Бейльштейна, самый верный, испытанный и услужливый друг Гегеля. Будучи экстраординарным профессором философии, он вместе с Фихте издавал "философский журнал" (1795–1797), в котором явились статьи Форберга и Фихте, вызвавшие обвинения в атеизме и преследования. Нитгаммер был вполне согласен с Фихте во всем, что касается самого этого дела, защиты и судебной ответственности, но он не соглашался с приемами Фихте, с его угрозами веймарскому правительству перед разбором дела, угрозами, которые как бы за волосы притянули выговор и отставку⁶⁷.

Благодаря своей рассудительности он спокойно перенес благосклонное предостережение и сохранил свободу преподавания в полной мере: несмотря на обвинение в атеизме, он сделался впоследствии из профессора философии профессором теологии и руководителем гомилетического семинария в том же университете. Другого такого случая, пожалуй,

нельзя найти в академической практике. Наконец, теперь Нитгаммер был приглашен исполнять должность евангелического главного пастора и профессора в "секции знаний, необходимых для преподавателей религии народу"; так назывался теологический факультет нового университета, основанного в этой стране, бывшей епископством.

Когда владычество Баварии в Вюрцбурге после пресбургского мира (26-го декабря 1805) на время прекратилось, Нитгаммер остался на службе в Баварии и был приглашен сначала в Бамберг в качестве "члена совета дирекции" (1805) для руководства вверенными ему делами просвещения, а затем весной 1807 он был переведен в Мюнхен, столицу нового королевства, в качестве "Centralschul- und Studienrath" (главный член школьного совета). Он жил в счастливом браке с вдовою теолога и члена церковного совета Дедерлейна; для характеристики ее достаточно заметить, что Гегель был с ней в большой дружбе, переписывался с нею и, вспоминая о ней, обыкновенно, называл ее "лучшею женщиною"⁶⁸.

3. ДОЦЕНТЫ ФИЛОСОФИИ

Несмотря на отъезд знаменитостей и уменьшение числа студентов, маленький иенский университет был еще в течение некоторого времени прямо переполнен преподавателями философии. Летом 1803 всех доцентов в этом университете было 52; из них 12 читали лекции по философии: три ординарных профессора, два экстраординарных профессора и семь приват-доцентов. Число приват-доцентов философии относилось к числу приват-доцентов философского факультета как 7:9. Зимой 1803–1804 всего было 48 доцентов; из них 12, следовательно, буквально четверть всего персонала, читали лекции по философии. Летом 1804 на философском факультете было 7 приват-доцентов, из них 6 доцентов философии. Число преподавателей философии относилось к числу всех преподавателей, как 9:42. Гегель попал в непроходимую чащу специалистов-товарищей.

Наряду с ним в это время действовали в Иене Кирстен, И. Ф. Фриз, К. Х. Краузе, И. Б. Шад, Вермерен, Ф. Аст, Г. Грубер, Г. Генрици.

Только после битвы и вследствие ее изменились эти неестественные и нездоровые

отношения, перепроизводство философов прекратилось, но весь университет пришел после этого в состояние глубокого и продолжительного упадка.

4. КРУГИ ОБЩЕСТВА

Общественные отношения, непритязательные, разносторонние и интересные, какими они были в этом привлекательном городе, не потерпели продолжительного ущерба от бедствий и беспорядков этого времени. В нескольких домах, устраивавших собрания каждые две недели, именно в домах Фроманна, Кнебеля, Зебека, Гегель всегда был любимым, веселым и общительным гостем; его охотно встречали в них и всегда с удовольствием вспоминали о нем. Майор Людвиг фон Кнебель переселился в 1805 из Веймара в Иену. Физик Томас Зебек, известный своим открытием термоэлектричества и энтоптических цветов, восемь лет жил в Иене (1802–1810) и подружился здесь с Гегелем. Позже они опять встретились в Нюрнберге и, наконец, в Берлине. В Иене у него родился сын Мориц (8 января 1805), заботливому и энергичному попечительству которого иенский университет обязан новым своим процветанием во второй половине этого века⁶⁹.

IV. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И БИТВА

1. СОЧИНЕНИЕ ГЕГЕЛЯ И СПОР С ИЗДАТЕЛЕМ

Кант назвал четвертую и последнюю часть своего метафизического учения о природе или телах (учения о движении) феноменологией, так как здесь были изложены основные положения модальности движения, т. е. форм, в которых движение должно быть представляемо или как оно является: это было учение о явлениях (феноменах) движения⁷⁰.

Главное сочинение, которое Гегель написал в Иене и надеялся уже издать в конце 1805 г., было посвящено вопросу о явлениях (не движения, а знания), о необходимых ступенях развития сознания от низшей чувственной достоверности вплоть до высшего абсолютного знания: это учение свое о формах развития или явлениях (феноменах) знания он назвал "феноменологией духа".

Это сочинение должен был напечатать и издать книгопродавец Гебгардт в Бамберге; но Гегель не следовал мудрому правилу Канта,

начинавшего печатать свои сочинения лишь тогда, когда они были вполне готовы, вплоть до последней буквы написаны и переписаны. Пока Гегель еще писал Феноменологию, это неоконченное сочинение уже начало печататься. Издатель должен был платить за лист 18 гульденов и выслать первую половину гонорара после получения всего манускрипта. Определить, как велика первая половина сочинения, еще не вполне написанного, не легко.

Печатание началось в феврале 1806 г., а в сентябре был уже напечатан 21 лист. Гегель в высшей степени нуждался в гонораре, но издатель, понизив определенное в контракте число экземпляров с 1000 на 750 и соответственно этому уменьшив гонорар, отказывался произвести уплату раньше, чем вся рукопись будет в его руках. Гегель, не доверяя честности издателя, который был в то же время книгопродавцем, просил помощи своего друга Нитгаммера в Бамберге, и этот последний заключил 29 сентября 1806 контракт, по которому он должен был купить все издание, поскольку оно было напечатано, и заплатить 12 гульденов за всякий экземпляр, если вся рукопись не будет доставлена к 18-му октября. После этого издатель уплатил гонорар за 24 листа, как за

предполагаемую половину целого сочинения. Своим поручительством Нитгаммер оказал Гегелю настоящую дружескую услугу, "героическую", как выразился Гегель, желавший теперь во что бы то ни стало выполнить также свое обязательство. До 18-го октября!

"Главное, именно отправление всей рукописи непременно должно быть выполнено на этой неделе", – так писал он в понедельник 6 октября. 8 октября он послал половину рукописи, а остальная часть должна была последовать в пятницу 10 числа. "Степень моей благодарности за вашу дружескую услугу я бы мог выразить лишь тогда, если бы описал Вам, в каком затруднении я находился"... "Если бы часть этой рукописи потерялась, я бы не мог, пожалуй, помочь делу; восстановить ее было бы трудно, и в этом году сочинение не могло бы тогда явиться"⁷¹.

2. БИТВА ПОД ИЕНОЮ

В своем письме 17 сентября Гегель выражал опасение, что, по-видимому, война, "да будет Господь с нами", разразится; напрасно он надеялся на мирное веяние "октябрьского зефира" после того, как Наполеон уже получил в Бамберге (7 октября) прусский ультиматум и написал прокламацию о войне своему войску. Теперь все пошло по-наполеоновски, т. е. с быстротою молнии. Война разразилась; она была уже не только перед воротами Иены, но и в стенах ее. 13 октября французы заняли город; сам Наполеон приехал сюда. "Я видел императора, эту мировую душу, в то время, как он проезжал по городу с целью рекогносцировки; – в самом деле, испытываешь удивительное чувство, когда видишь такое существо, сконцентрированное здесь в одном пункте, сидящее на лошади и в то же время повелевающее и управляющее миром". "Такие успехи в течение времени от четверга до понедельника возможны лишь для этого необыкновенного человека, которому нельзя не удивляться". В 11 часов ночи Гегель видел из своей квартиры на всей площади огни французских батальонов, а перед собою

последнюю часть рукописи Феноменологии.

18 октября Гете отправил циркулярное послание друзьям в Иену, чтобы узнать, как им живется, и что они перенесли в дни битвы. Один из его адресов был такой: "господину профессору Гегелю в старой фехтовальной зале". Гегель принадлежал к числу ограбленных и до такой степени нуждался в деньгах, что Гете поручил Кнебелю дать ему "до десяти талеров" (28 октября).

Наконец, 20 октября он мог послать в Бамберг остальную часть рукописи, последние несколько листов, которые он носил с собою в кармане после ночи тринадцатого числа. В январе 1807 было написано предисловие. Посылая свое сочинение другу Шеллингу в Мюнхен (1 мая 1807), он сделал в письме следующее замечание: "Большую беспорядочность последних глав пусть припишет твоя снисходительность между прочим тому обстоятельству, что я окончил редакцию их в полночь перед битвою под Иеною"⁷².

Одним поколением позже Ф. Капп написал небольшое сочинение⁷³ "Гегель, как директор гимназии", начав его словами: "Во время грохота битвы под Иеною Гегель закончил свою Феноменологию духа. Нередко встречающееся указание на этот факт считают напыщенным.

Однако мы начинаем им свое изложение" и т. д. И в самом деле, это часто повторяемое указание следует считать не только напыщенным, но и ложным. Настолько театральна эта фраза, настолько же непредставим этот факт. Мы описываем события так, как они происходили в действительности.

3. ПЕРВОЕ РАЗНОГЛАСИЕ МЕЖДУ ШЕЛЛИНГОМ И ГЕГЕЛЕМ

Шеллинг возлагал большие надежды на это сочинение, пока причислял Гегеля к своим, т. е. к толпе своих последователей. "Твоего наконец явившегося сочинения", – писал он 11 января 1807, – "я напряженно ожидал. Что должно получиться, если твоя зрелость не торопится еще давать плоды! Я желаю тебе лишь спокойного положения и досуга для выполнения таких основательных и как бы сверхвременных произведений". Когда он получил это сочинение и начал его читать, – он не пошел дальше предисловия, – он ответил Гегелю спустя полгода, очевидно раздраженный и недовольный мнением о своих поклонниках, высказанным в предисловии. Этим письмом 2 ноября 1807 закончилась переписка между Шеллингом и Гегелем, а также и дружба со стороны Шеллинга⁷⁴. После этого Гегель и Шеллинг, бывшие друзьями в Тюбингене и Иене, виделись всего два раза: в октябре 1812 в Нюрнберге и 3 сентября 1829 в Карлсбаде⁷⁵.

V. ПЛАНЫ НОВОЙ ЖИЗНИ

1. ПИСЬМО К И. Г. ФОССУ

После несчастной битвы Гегель принужден был подумывать о перемене своего положения. Его маленькое состояние было давно уже истрачено, а доходы от сочинений, лекций и жалование были слишком незначительны, чтобы можно было жить на них. Университет стал приходить в упадок, число студентов уменьшилось, город и страна бедствовали от войны. Пруссия, обессиленная, растерзанная, подавленная долгами от войны, изнывала под бременем тильзитского мира (июль 1807), тогда как союзные рейнские государства Бавария, Виртемберг, Саксония и новое курфюршество Баден под покровительством Наполеона процветали.

На новое курфюршество Гегель стал возлагать свои надежды уже перед битвою; он надеялся на получение кафедры в гейдельбергском университете, который был некогда основан курфюрстом Рупрехтом пфальцским (1386 г.) и теперь был возобновлен курфюрстом Карлом

Фридрихом баденским под именем "Ruperto-Carola" (1803).

Желая получить кафедру в Гейдельберге, Гегель написал И. Г. Фосу, который жил в 1802–1805 в Иене, а теперь, по приглашению Карла Фридриха, поселился в Гейдельберге, получая здесь пенсию, как некогда Клопшток в Карлсруэ. В письме Гегеля была фраза, нашедшая хороший прием у Фоса. Как Лютер заставил Библию, а Фос Гомера говорить по-немецки, так и он, Гегель, не ставя, однако, себя в одну линию с такими предшественниками, сделал, по его словам, попытку ввести немецкий язык в философскую речь. Фос тотчас же поговорил с чиновником правительства (фон Рейценштейном), которому были поручены дела нового университета, но этот чиновник с сожалением заявил, что касса университета должна ограничиваться настоятельными потребностями; вероятно, вопрос о замещении кафедры философии уже был решен.

"Благослови, Господи, Ваше намерение", – заметил, Фос в своем ответном письме, – "низвести философию с облаков для дружеского общения с людьми, говорящими удобопонятною речью. Мне кажется, что глубокое понимание и чувство возможно лишь в связи с близким нам

родным языком, и что наш богатый первобытный язык обладает формами для выражения свободнейших и тончайших движений духа, или, по крайней мере, он настолько гибок, чтобы создать эти формы. Олимпиец сделал бы больше чудес, придя в виде пастуха, чем путем сверхчеловеческих явлений"⁷⁶.

Из товарищей Гегеля по специальности, которых, как мы уже говорили было слишком много, выделялись двое, приобретшие своею позднейшею деятельностью имя и создавшие школу: Я. Ф. Фриз из Барби и К. Х. Ф. Краузе из Эйзенберга⁷⁷. Фриз, сторонник школы Канта, был упорным противником метафизического и монистического направления, получившего начало в лице Рейнгольда и достигшего вслед затем расцвета в учении Фихте и Шеллинга; в 1805 году он был приглашен в Гейдельберг, куда желал переселиться и Гегель. Краузе, сделавшись уже на 21 году приват-доцентом (1802), будучи сторонником направления, руководящегося принципом тождества, носился с пантеистической системою и хотел ввести в философию новые немецкие выражения, в высшей степени неуклюжие и нецелесообразные. Нитгаммер называл его "aufgeblasene Krause"⁷⁸. Он перебрался потом в Дрезден.

2. ПРИГЛАШЕНИЕ В БАМБЕРГ

Тогда Гегель обратил внимание на Баварию, отыскивая подходящую для себя кафедру. Однако Вюрцбург в это время уже более не принадлежал Баварии, а Эрланген еще не сделался баварским городом; в Мюнхене еще не было университета, так что в это время в Баварии был университет лишь в Ландсгуте, с которым с 1800 года был соединен ингольштадтский университет. Но здесь для Гегеля не было вакантного места; поэтому ему пришлось на время оставить надежды на профессию и обратиться к журналистике. Охотнее всего он основал бы в Мюнхене критический журнал немецкой литературы, в особенности опираясь на вновь основанную в этом городе королевскую академию наук, президентом которой был Якоби и одним из влиятельных членов Шеллинг; однако сам Шеллинг отговорил Гегеля от этого плана и указал ему на возможность неблагоприятного влияния Якоби.

Тогда дружеская, всегда готовая помочь рука Нитгаммера открыла Гегелю доступ к публицистической деятельности более или менее желательного и подходящего характера. В

Бамберге нужен был редактор для газеты, которая принадлежала частному лицу, находилась под надзором местного правительства и редактировалась сначала французским эмигрантом, приехавшим с маршалом Даву; затем она попала в неловкие руки профессора Тейбера (Täuber), который распугал, а не привлек подписчиков. Тайный советник Баяр поручил редакцию самому Нитгаммеру, но он, обремененный делами, как член совета дирекций, отклонил это предложение и рекомендовал своего друга Гегеля. Баяр, светлый и подвижный ум, тотчас согласился, быстро устранил с пути несколько встретившихся препятствий и сам редактировал газету, пока Гегель не приехал из Иены. Еще до его приезда Нитгаммер был переведен в Мюнхен главным членом совета министерства, благодаря чему круг его деятельности значительно расширился и распространился на все новобаварское королевство. Гегель писал ему в Мюнхен словами распятого разбойника: "Помяни меня, Господи, когда приидешь в царствие твое"⁷⁹.

Глава седьмая

ПУБЛИЦИСТИЧЕСКАЯ И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГЕГЕЛЯ В БАВАРИИ. – ЖЕНИТЬБА ГЕГЕЛЯ

I. БАМБЕРГСКАЯ ГАЗЕТА

1. РЕДАКТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

В ответ на предложение Нитгаммера Гегель тотчас же заявил, что деятельность редактора интересует его, так как он всегда со вниманием следит за мировыми событиями. Он прибыл в Бамберг в марте 1807 и оставался до конца ноября 1808, следовательно, несколько более полутора лет. В течение первого года (от Пасхи 1807 до Пасхи 1808) он считался иенским профессором, находящимся в отпуске, и все это время получал оттуда жалование. Когда редактор и издатель стали делить между собою пополам прибыль от газеты, то доходы Гегеля в Бамберге дошли до 1300–1400 гульденов ежегодно.

Газета "Bamberger Zeitung mit Königlich-allergnädigster Freiheit" печаталась на непроклеенной бумаге форматом *in quarto* и выходила ежедневно в объеме полулиста, состоя из восьми страниц, из которых последняя и частью предпоследняя были заняты местной хроникой и объявлениями, напечатанными петитом. Имена издателя и редактора не были указаны; так называемых руководящих статей, можно сказать, вовсе не было, выдающиеся события, которыми то время было чересчур богато, перепечатывались из других газет, в краткой форме, сопоставленные в порядке, удобном для обозрения. Одним из главных источников служил "Парижский вестник". Лишь в одном месте можно заметить, что редактором был философ: в сообщении об одном фокуснике, обладавшем замечательною памятью и угощавшем своими фокусами парижскую публику, в оценке этой мнемотехники, которая была бы признаком помешательства, если бы проявлялась не с намерением и в шутку, а бессознательно и как бы в естественной жизни духа⁸⁰.

2. МИРОВЫЕ СОБЫТИЯ

В описываемую эпоху Наполеон создал уже мировую державу: он достиг полноты и высоты своей власти, но еще не высшей точки ее. Победоносная война с Россией и Пруссией (1806–1807) не была еще закончена; победоносная война против Австрии (1809) не была еще начата. Наполеон, как французский император и король Италии, как протектор Рейнского союза (с 12 июля 1806) стоял во главе мира. Священная Римская империя германской нации погибла (6 августа 1806). Непримируемая война на жизнь и смерть между Францией и Англией еще продолжалась.

Перед читателем, перелистывающим бамбергскую газету за 1807 и 1808 год, проносится множество необыкновенных, потрясающих мир событий: битва при Эйлау (7 февр. 1807), занятие Данцига Лefевром (21 мая 1807), битва при Фридланде (14 июня 1807), мир в Тильзите (июль 1807), со стороны побежденных признание великого герцогства Варшавского, королевства Саксонского, нового французского королевства Вестфальского под управлением Иеронима Наполеона, нового

французского королевства Баварского под управлением Людовика Наполеона, протектората над Рейнским союзом; далее следуют континентальная система, французская экспедиция в Португалию под начальством Жюно, низложение браганцской династии в Португалии, английская экспедиция в Копенгаген, бомбардировка этого города, выдача датского флота (сентябрь 1807), спор из-за трона в Испании между отцом и сыном, Карлом IV и Фердинандом VII (принцем Астурийским), низложение династии Бурбонов в Испании, новое испанское королевство под управлением Иосифа Наполеона, франко-английская война на Пиренейском полуострове, французская война в Испании с восставшим испанским народом (здесь был зародыш гибели Наполеона, предчувствуемой также и им самим), созванный Наполеоном конгресс государей в Эрфурте, на котором правители Рейнского союза с королями Баварии, Виртемберга и Саксонии во главе столпились вокруг императора французского и русского в октябре 1808, блестящие празднества в Веймаре, беседы Наполеона с Гете и Виландом, – все события самого поразительного и интересного характера; Гегель получал о них восторженные сообщения от Кнебеля, как очевидца⁸¹.

Император австрийский не был приглашен и не явился. Недовольство Наполеоном возрастало в Вене и привело к войне 1809 года, которая возвела Наполеона на вершину его могущества.

Хотя газета, с внешней стороны и с современной точки зрения, имеет совсем печальный вид, тем не менее характер и содержание ее известий может приковать и современного читателя. С напряженным интересом следишь, перелистывая номер за номером, за важными событиями, например за семейным спором в Испании из-за трона, изображенным во всей полноте, начиная с восстания черни в Аранжуэце, заточения "князя мира", прибытия Наполеона в Байонну и кончая низложением Бурбона и основанием нового королевства под управлением Иосифа Бонапарта, со всеми сценами, разыгравшимися в Аранжуэце, Мадриде и замке Маррак⁸².

Редактора газеты нельзя серьезно упрекать в том, что он, живя в Бамберге, среди только что созданного Наполеоном королевства, к тому же и сам удивляясь Наполеону, как военному и политическому гению, как полководцу, государственному человеку и законодателю, "великому парижскому учителю государственного права", не громил в патриотических речах

владычества чужеземцев. Ни время, ни газета, ни редактор не подходили для этой цели. Одно слово против Наполеона, и газета была бы закрыта. Настроение 1807 и 1808 г.г. было далеко от течения, достигнувшего господства и победившего в 1813, 1814 и 1815 г.г.

3. УГРОЖАЮЩИЙ КОНФЛИКТ

Гегель случайно познакомился в достаточной мере со строгостью надзора над прессою в Баварском королевстве. В одной статье "Мюнхен, 13 августа" он сообщил известие, что на основании королевского декрета баварская армия с ее тремя дивизиями должна получить место для упражнений у Платтлинга, Аугсбурга и Нюрнберга⁸³. Это известие было уже напечатано в других газетах. Случайно Гегелю попала в руки часть копии с королевского декрета, и ради точности он поместил ее в статью. Тотчас же министерство объявило ему, что закроет на время газету (это было равносильно разорению издателя и редактора), если он не назовет военного, сообщившего ему копию. Гегель попал в самое затруднительное положение и писал Нитгаммеру: "Так как в таких случаях необходима быстрая помощь, то я не нахожу иного средства, как ехать в Мюнхен и лично молить о прощении"⁸⁴.

Он был уже в Нюрнберге, когда узнал, что бамбергская газета внезапно запрещена и станки опечатаны; эту меру он принял за результат недавно полученной угрозы и опять пришел в сильное беспокойство, пока не убедился, что

между этими двумя происшествиями не было связи⁸⁵.

II. ПЕРЕХОД К НОВОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

1. ГАЗЕТА-ГАЛЕРЕА

Независимость мертвеца, которую мог пользоваться редактор газеты в баварском провинциальном городе, вовсе не соответствовала настроению Гегеля, так как он, подобно своему учению, был слишком увлечен идеей государства, чтобы находить удовлетворение в работе, не входящей в строй общественных интересов и не способной вмешиваться в жизнь целого своим содействием и руководством. Вскоре он начал вздыхать по поводу "газетного ярма" и работы в "газете-галере". Уже 30 мая 1807 он писал Нитгаммеру: "эту работу нельзя считать солидным предприятием". "Как ни привлекательна обособленность и независимость, тем не менее всякая деятельность должна стоять в связи с государством и заключаться в работе для него. Удовлетворение, доставляемое, по мнению некоторых людей, частною жизнью, все же обманчиво и недостаточно"⁸⁶. Год спустя он писал: "Пребывание в провинциальном городе

всегда можно рассматривать, как ссылку в изгнание, даже если сам человек устроил себе эту ссылку. Только университет, делающий себя высшим центром деятельности и интересов, может соперничать со столицею и сам быть столицею"⁸⁷.

2. НЮРНБЕРГ, АЛЬТОРФ, ЭРЛАНГЕН

Гегель страстно желал попасть в баварский университет. На основании договоров Рейнского союза (12 июля 1806), область древнего и славного имперского города Нюрнберга с входящим в нее университетом в Альторфе была включена в королевство Баварское. В 1809 университет в Альторфе был закрыт и соединен с эрлангенским.

Княжество Байрейт с принадлежащим ему университетом в Эрлангене, находившееся с 1791 до 1805 под прусским, и с 1806 до 1810 под французским управлением, также было присоединено к баварскому королевству (29 июня 1810). Королевский декрет 2 ноября 1810 возвещал, что отныне баварское королевство должно иметь два полных университета: в Ландсгуте и в Эрлангене. Первый был католическим, а второй протестантским. С этих пор мечты Гегеля сосредоточились на кафедре философии в Эрлангенском университете. Однако эта цель была еще далека и в 1808 году не могла еще даже явиться.

Уже в Бамберге он мечтал о протестантском университете. "Итак, дорогой друг", – писал он

23 декабря 1807 Нитгаммеру, – "Вы наверное еще получите или устройте для нас более или менее протестантский университет и тогда, в этом своем царстве, вспомните обо мне! Не оставляйте меня здесь, у этой газеты"⁸⁸.

3. НОВЫЙ ШКОЛЬНЫЙ ПЛАН

Нитгаммер, как главный член школьного совета в Мюнхене и влиятельный член "секции для управления общественными учебными и воспитательными учреждениями", выработал новый школьный план, который по королевскому эдикту 3 ноября 1808 приобрел силу закона и был объявлен в соответствующих учреждениях, как "общая норма для устройства общественных учебных заведений". Его называли даже нитгаммеровским школьным планом.

Соответственно этому плану обучение должно было начинаться с элементарных школ, т. е. двухклассных первоначальных школ, продолжаться прогимназиями и реальными школами, а затем гимназиями и реальными институтами, так что лицеи заняли положение между гимназиями и университетом, не будучи необходимою промежуточной ступенью.

Задачей гимназии, по этому плану, было изучение языков, а задачей реальных институтов (их было два: в Нюрнберге и в Аугсбурге) изучение природы; философское преподавание должно было в гимназии служить "введением в умозрительное изучение идей", а в реальных

институтах "созерцательным изучением идей". Таким образом философия получала необыкновенное педагогическое значение. В каждом из четырех классов гимназии (низший класс, низший средний класс, высший средний класс, высший класс) преподавание философии, занимавшее еженедельно четыре часа, распределялось таким образом, что в низшем классе (*Untersecunda*) должны были изучаться логика, а также учение о праве и долге, в низшем среднем классе (*Obersecunda*) космология и естественная теология, в высшем среднем классе (*Unterprima*) психология и этика, и в высшем классе (*Oberprima*) философская энциклопедия. Основой всего преподавания в гимназии оставалось изучение древних языков и литературы⁸⁹. Свои педагогические взгляды Нитгаммер изложил также публично в сочинении: "Спор филантропинизма и гуманизма". Он оценил в этом сочинении два противоположных направления в педагогике, называемых теперь реалистическим и гуманитарным, взвесил их права и требовал, чтобы гимназия во всем своем объеме была посвящена гуманитарному образованию⁹⁰.

III. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГЕГЕЛЯ В НЮРНБЕРГСКОЙ ГИМНАЗИИ

1. ДОЛЖНОСТЬ ДИРЕКТОРА И ПОВОРОТНЫЙ ПУНКТ В ЖИЗНИ

Общий школьный план еще не был обнародован, когда Нитгаммер 26 октября 1808 уже писал своему другу в Бамберг: "я должен сообщить Вам, что Вы назначены преподавателем философских пропедевтических наук и вместе с тем директором гимназии в Нюрнберге, и что желательнее, чтобы Вы уже в начале или самое позднее в середине следующей недели прибыли в Нюрнберг, где Ваше присутствие будет настоятельно необходимо"⁹¹.

Гегель чувствовал себя чрезвычайно очастливленным и удовлетворенным этим допущением к активной государственной деятельности, этим назначением на философскую и педагогическую учебную и административную должность. В то же время его глубоко тронуло это новое доказательство привязанности и дружеского отношения со стороны Нитгаммера,

так как он принадлежал к числу тех характеров, которых благодарность не тяготит, а возвышает, которые охотно и радостно выражают это чувство. "Любовь моих друзей ко мне, которая наряду с моею наукою или даже одна, если наука не может играть этой роли, составляет счастье моей жизни, я буду стараться сохранить, но свое счастье в остальном я предоставлю и доверю времени и своему сердцу, помимо тех из обстоятельств, которые не обладают властною силою"⁹².

В его жизни наступил поворотный пункт. Ему казалось, что судьба как бы исполнила свой долг к нему. Тем, что судьба уплатила ему долг, он обязан был тому же испытанному другу, благодаря которому некогда и издатель Феноменологии уплатил ему свой долг. "Я не могу здесь выразить всего моего чувства удовлетворения; сегодня я вступаю в то положение, в котором не приходится более требовать от судьбы ничего, чтобы выполнять то, что можешь, а также не приходится возлагать на нее вину в том, чего не удалось бы сделать. Вы этот мой творец, а я Ваше творение, которое будет соответствовать Вашему делу своими чувствами и также делами, если захочет Бог, т. е. теперь уже я, а я именно хочу этого"⁹³.

2. ДОЛЖНОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И БЕДЫ

Ближайшим начальником Гегеля в 1808–1810 был, как школьный советник пегницкого округа (окружной школьный советник в Нюрнберге), профессор Паулус, с которым Гегель был в дружеских отношениях и хорошо познакомился еще в Иене и Бамберге. Позже, сохраняя ту же должность, он был перемещен в Ансбах (1810), а затем в том же году получил должность профессора теологии и философии в новобаденском университете в Гейдельберге.

Новая должность в Нюрнберге принесла с собой в течение первых лет много бед и неприятностей. Вознаграждение было на одну треть меньше, чем доходы в Бамберге. Как преподаватель, Гегель получал ежегодно 900 гульденов, а как директор 100 гульденов с казенною квартирою; непонятным и неприличным образом последнее условие было истолковано в том смысле, будто бы директор должен получать сто гульденов или казенную квартиру; однако Гегель решил в таком случае отказаться от должности директора⁹⁴. Финансы были так расстроены, что уплата жалования всегда запаздывала, и Гегель нередко не в

состоянии был покрывать расходы своей ежедневной жизни. В гимназии не было педеля, писца; поставщики учебников продавали книги дороже других книжных магазинов! Помещения школы находились в самом жалком состоянии, и без всякой защиты от лучей солнца; наконец, всего невыносимее и позорнее было то, что в гимназии, а также в обеих первоначальных школах в Нюрнберге (в школе Себальда и Лоренца) не было никаких приспособлений для стока нечистот, на что Гегель постоянно принужден был резко и настойчиво жаловаться в своих письмах к Нитгаммеру⁹⁵.

3. ЛОГИКА И ПРОПЕДЕВТИКА. РЕЧИ ДИРЕКТОРА

Занятия начались в новобаварской гимназии в Нюрнберге 12 декабря 1808. Постепенно все выровнялось, и жизнь пошла правильным спокойным ходом. Восемилетняя деятельность Гегеля в должности преподавателя и директора гимназии Эгидия в Нюрнберге составляет в его жизни плодотворный и счастливый период, полный труда⁹⁶.

Феноменология духа явилась в качестве "первой части системы науки" и изображала развитие сознания от низших зачатков вплоть до истинного или "абсолютного знания". Теперь должна была явиться, как вторая часть, система абсолютного знания, основой которой и в свою очередь первую часть была логика. Это была новая логика, составляющая в истории этой науки эпоху. Первая эпоха создана Аристотелем, вторая Кантом, а третья Гегелем. Как Феноменология относится к иенскому периоду, так Логика к нюрнбергскому: первые две ее части явились в 1812, а третья и последняя в 1816.

Как преподаватель философских пропедевтических наук, Гегель, несколько

отступая от нормального плана, давал в низшем классе уроки о праве и обязанностях (включая политические и религиозные обязанности), в среднем классе уроки по феноменологии и логике, и в высшем классе – по философской энциклопедии. На основании собственных его тетрадей и записок под диктовку, а также устных разъяснений его, эта "Философская пропедевтика", возникшая в 1809–1811, была издана Розенкранцем, как XVIII том сочинений Гегеля (1840). Логика встречается здесь два раза: 1. как предмет преподавания в среднем классе и 2. как первая часть философской энциклопедии, составляющей предмет преподавания в высшем классе; поэтому она занимает большую часть пропедевтики (80 страниц из 205) и также и в этом отношении соответствует характеру нюрнбергского периода.

Уже в Бамберге Нитгаммер побуждал его написать учебник логики, и в то же время хотел доставить ему место преподавателя религии в семинарии этого города. Однако между пантеистическими идеями о Боге и религии, которые Гегель высказывал в Швейцарии, а потом логически развил, и учением о религии в духе протестантской семинарии в Бамберге, был такой резкий контраст, что Гегель, при мысли о

соединении этих двух деятельностей, испытывал комический страх и отклонил предложение. "Преподавать теологию и писать логику это значило бы, как Вы хорошо знаете, быть белильщиком и вместе с тем трубочистом, пить минеральную воду для очищения желудка и вместе с тем бургонское вино. Я, много лет проживший на свободной скале, в гнезде у орла, и привыкший дышать чистым горным воздухом, принужден был бы теперь учиться передавать трупы умерших или (современных) мертворожденных мыслей и прозябать в спертom воздухе пустой болтовни. В университете я бы охотно преподавал теологию и, позанявшись несколько лет философскими лекциями, сделал бы это, но преподавать α) учение о религии века просвещения, β) в школах, γ) в Баварии, δ) в ожидании притязаний ко мне здешней христианско-протестантской церкви, – эта мысль потрясает все мои нервы, как если бы христианская церковь была гальванической батареей ε, ζ, η и т. д. Господи, да минет меня чаша сия!"⁹⁷

В нюрнбергской пропедевтике Гегеля логика и учение о религии вполне согласуются друг с другом и находятся в тесной связи. Как это видно из отчета гимназии за 1812 год, Гегель в каждом

из трех классов давал не четыре урока по философии, а три урока и, кроме того, один час посвящал учению о религии⁹⁸.

Прекрасным памятником управления Гегеля гимназией служат его пять директорских речей, произнесенных им во время акта в конце школьного года: 29 сентября 1809, 14 сентября 1810, 2 сентября 1811, 2 сентября 1813, 30 августа 1815⁹⁹. Первая из этих речей освещает задачу и значение гуманитарной школы с такою замечательною ясностью, что мы приведем для наших читателей некоторые места из нее, тем более, что они обрисовывают образ мыслей оратора. "Дух и цель нашего учреждения состоит в подготовке к научным занятиям, и притом в подготовке, основанной на знакомстве с греками и римлянами. В течение нескольких тысячелетий это та почва, на которой возникает всякая культура, из которой она вырастает, находясь с нею в постоянной связи.

Как естественные организмы, растения и животные сопротивляются тяжести, хотя и не могут покинуть этого элемента своей сущности, так и всякое искусство и наука поднялись из этой почвы и, хотя стали самостоятельными, не освободились от воспоминания о древнем просвещении. Как Антей обновлял свои силы

соприкосновением с матерью-землею, точно так же и всякий новый расцвет и возрастание науки и просвещения возникает путем обращения к древности". "Если допустить, что вообще следует исходить из прекрасных образцов, то для высшего образования основой должна быть и оставаться главным образом литература греков, а затем также римлян. Совершенство и красота этих мастерских творений должны быть духовною купелью, крещением для непосвященных, дающим душе неизгладимый отпечаток ж сообщающим вкус к искусству и науке. Для этого посвящения недостаточно общего внешнего знакомства с древними, мы должны сродниться с ними, чтобы впитать в себя их воздух, представления, нравы, даже, если угодно, их заблуждения и предрассудки и стать членами этого мира – прекраснейшего из всего, что когда-либо существовало. Если первый рай был раем человеческой природы, то этот второй высший рай есть рай человеческого духа, выступающего в своей прекрасной естественности, свободе, глубине и ясности, как невеста из своих покоев. Первобытное дикое великолепие его восхода на востоке получило новое выражение в прелестных формах и смягчилось до степени красоты. Здесь его

глубина выражается уже не в беспорядочном хаосе, меланхолии и высокомерии, а в непринужденной чистоте; его ясность не есть ребяческое веселие, она стоит над скорбью, которая знает суровость судьбы, однако не лишается вследствие нее свободы и гармонии. Я думаю, я не впаду в преувеличение, если скажу, что человек, не знающий творений древних, прожил, не зная красоты"¹⁰⁰.

В своем первом письме из Нюрнберга, познакомившись со школьным планом Нитгаммера и выраженной в нем оценкою классицизма, Гегель высказывал Нитгаммеру следующее: "Я выражаю Вам свою благодарность не только за целое, но и в особенности за высокую оценку изучения Греции; да будете вы трижды, семь и девять раз прославлены за это, а также за отрицательную услугу, состоящую в уничтожении всяких забавок, вроде технологии, экономии, ловли бабочек и т. д., точно так же и за мудрое распределение классов и т. п., и за то, что Вы не отвели эти предметы в реальное отделение, а установили в нем такое же основательное усвоение настоящих, т. е. научных реальных знаний"¹⁰¹.

Об отношениях Гегеля, как директора и учителя, к ученикам интересные сведения

сообщает в письме к Гайму один из первых учеников его, Лохнер, сделавшийся впоследствии директором этой же гимназии. Мы передадим эти сведения также своим читателям. В отношении к ученикам Гегель умел соединять серьезность и достоинство с участливым дружеским расположением и умением входить в обстоятельства каждого, помогая советами. Согласно традициям, ученики обучались в гимназии верховой езде, наездничеству и фехтованию; вместе с портфелями и книгами они приносили в школу также рапиры и фехтовали между уроками на дворе, в коридорах и классах. Таким образом преждевременно усваивались студенческие нравы, которые приводили, в конце концов, к дуэлям с опасным исходом. Еще в последний год управления Гегеля гимназией приходилось энергично бороться с этим бесчинством запрещениями и наказаниями. Когда постановлялось какое-либо решение, Гегель со всею строгостью настаивал на выполнении его. В 1812 году один учитель танцев с позволения директора предложил ученикам гимназии свои услуги, и почти все подписались на его уроки. Затем многие отказались от своего желания без достаточных оснований и послали Лохнера и еще одного товарища к Гегелю просить освобождения

от этих занятий. "Однако как он напустился на нас! Не помню уж, как мы сошли с лестницы. Очевидно, он хотел, чтобы гарантированный нами доход этого человека не был уменьшен, и нам пришлось танцевать до конца лета"¹⁰².

IV. ЖЕНИТЬБА ГЕГЕЛЯ

1. ВОПРОС О СЕМЕЙНОМ СЧАСТИИ

Когда Гегель приехал в Нюрнберг ему было уже 38 лет, но мы нигде еще не встречали серьезного намека на желание распрощаться с жизнью холостяка. Он вовсе не был от природы склонен к жизни старого холостяка, однако он имел глубоко продуманное и правильное представление о сущности и достоинстве совместной жизни в браке, о необходимости взаимного удовлетворения, и сомневался, что способен быть счастливым и создать чужое счастье в брачном союзе. Его философское призвание тяготело на его душе; ему приходилось бороться с идеями и выражением их; как Моисей, он имел тяжелый язык и тяжелую речь и, обыкновенно, говорил, что Бог в наказание создал его философом. Находясь под влиянием таких интеллектуальных беспокойств и мучений, он естественно сомневался в том, создан ли он для чистого житейского счастья, в особенности для взаимного счастья в семейной жизни.

Гегель был вполне свободен от дурных и

злых аффектов, этих тиранов человеческой природы и губителей человеческого счастья. В нем никогда не пробуждались недоброжелательство и зависть, высокомерие и честолюбие, суетность, самомнение и лживость. Зато он мог оценивать суету человеческой жизни в больших и малых размерах без всякого ослепления, без всякой горечи, всегда с оттенком шуток и юмора. Этот человек, по существу рассудительный и честный, умеющий жить и в то же время совершенно естественный, простой и открытый, согласно своей швабской натуре и даже языку, возвышенный, общительный и веселый, несмотря на некоторую внешнюю угрюмость, которая всегда была присуща ему, в самом деле был очень привлекательной и интересной личностью для тех, кто умел его ценить и чувствовать внутреннюю сущность его глубокой натуры.

2. МАРИЯ ФОН ТУХЕР

Значительность, я готов даже сказать обворожительность, этого человека поняла Мария фон Тухер, девушка, происходившая из известного дворянского рода древнего имперского города Нюрнберга. Ее отец, И. В. Карл барон Тухер фон Зиммельсдорф, был сенатором имперского города, а ее мать Сусанна, урожденная баронесса Галлер фон Галлерштейн, была дочерью имперского старосты, первого должностного лица в Нюрнберге. Мария фон Тухер, родившаяся 17 марта 1791 года, была старшею из семи сестер в семье.

Мы не знаем истории, предшествовавшей их обручению. Оно состоялось после продолжительного знакомства в апреле 1811 и было восторженно воспето Гегелем в стихотворениях, привлекающих нас не легкостью и звучностью стиха, а глубиной чувства¹⁰³.

Во время дружеского обмена мыслей также и в душе невесты возникали иногда сомнения в прочности их взаимного счастья. Она была огорчена, когда в письме ее к сестре Гегеля, жених ее сделал следующую приписку: "ты видишь отсюда, как я могу быть счастлив с нею

всем своим существом вообще, и какое счастье уже доставляет мне приобретение такой любви, на которую я едва мог надеяться, поскольку счастье возможно при характере моей жизни". Это ограничение, это "поскольку" огорчило ее. Жених, выражавший ей свою любовь вдохновенными стихами, мог еще сомневаться, соответствует ли характеру его жизни счастье!

Гегель тотчас же постарался успокоить ее письмом. "Почти всю ночь я мысленно писал тебе. Я обдумывал не различные частные случаи, встречавшиеся в наших отношениях, а поднимал основной вопрос: не сделаем ли мы друг друга несчастными? В глубине моей души что-то восклицало: это не может, это не должно, это не смеет случиться! Этого не будет! Я напоминаю тебе, милая Мария, что и тебя твое глубокое чувство, высшие стороны твоей натуры привели к убеждению, что в умах, не поверхностных, всякое чувство счастья связывается с чувством скорби! Наконец, я напоминаю тебе, что ты обещала мне исцелить меня от остатков неверия в счастье, т. е. примирить мою истинную сущность с отношением, в каком я – слишком часто – бываю в действительности и для действительности; я напоминаю тебе, что эта точка зрения дает твоей миссии высокое значение, что я верю в твои силы

для этого, что эти силы должны заключаться в нашей любви" и т. д.

В другой раз в одной интимной беседе Гегель утверждал, что ее мораль, основанная на чувстве, не пригодна для практических основоположений, и опять задел ее и вызвал выражение ее недовольства. Зато нельзя себе представить ничего более привлекательного и любезного, чем письмо, которым он успокоил ее. "Наконец, ты знаешь, что некоторые злые мужчины мучат женщин лишь для того, чтобы постоянно созерцать при этом в их поведении их тернение и любовь. Я думаю, что я не так зол, однако, хотя такому милому существу, как ты, никогда не следует причинять страдания, я почти не раскаиваюсь в своем поступке, так как чувствую, что благодаря ему я глубже проник в твою натуру, и сила и основательность моей любви к тебе еще более возросли; поэтому утешься также и тем, что все неприятное и резкое, что было в моих возражениях, не мешает тому, чтобы я чувствовал и узнавал тебя все глубже, сознавая твою привлекательность, любя и во всех отношениях покоряясь любви. Пора на лекцию. Прощай милая, милая, драгоценная

Мария"¹⁰⁴.

Если бы нужно было еще письменное доказательство, как сильно Гегель любил свою невесту, то такую роль могло бы играть это письмо. Бесконечному размышлению и сомнению о счастии и умении доставлять счастье вполне правильно и чисто по-гегелевски был положен конец тем, что от слов Гегель перешел к делу. 16 сентября 1811 философ 41 года и двадцатилетняя девушка, в присутствии лучшего друга и лучшей женщины, вступили в брак, который в течение двадцати лет был и должен был быть самым счастливым. В самом деле, истинное счастье, вытекающее из глубины души, возрастает ежечасно¹⁰⁵.

Имущество семьи Тухеров было настолько ограниченное или распределялось так неравномерно, что дочь получила лишь приданое вещами и ежегодную помощь в размере ста гульденов¹⁰⁶. Из-за недостатка денег свадьба едва не была отложена, так как жалование Гегеля опять не уплачивалось в срок. За четыре недели до свадьбы он писал Нитгаммеру: "Не хватает лучшего, именно денег. Если я не получу в скором времени жалования, не уплаченного мне за пять месяцев, а также других причитающихся мне дополнений к жалованию или, по крайней мере,

если мне не будет определенно указан срок этой уплаты, то я едва буду в состоянии *sustentare vitam quotidianam* (поддерживать ежедневную жизнь), даже и свою, а уж тем менее двух лиц".

Постепенно экономическое положение улучшилось. Спустя два года, Гегель сделался школьным советником и, как таковой, стал получать содержание, благодаря которому его ежегодные доходы возросли более, чем до 1.500 гульденов. Он вступил в эту новую должность 25 ноября 1813. В течение первой зимы своего брака, он напечатал первую часть своей логики в двух книгах, которые явились во время Пасхи 1812. "Из моей логики напечатаны девять листов", – писал он 5 февраля 1812 Нитгаммеру, – "до Пасхи, быть может, будет напечатано еще два. Пока я могу сказать об этом лишь, что 25–30 листов составляют только первую часть, что в них еще нет ничего подобного обыкновенной так называемой логике, что это метафизическая или онтологическая логика; первая книга о бытии, а вторая о сущности, если только вторая еще может входить в первую часть. Я по уши застрял в этой работе; не безделица написать в первое полугодие после свадьбы книгу самого неуклюжего содержания в 30 листов". К этому сочинению, содержание которого Гегель сам считает

наименее доступным, мы не можем относить шутливого замечания, которым он в первые недели после своей свадьбы хотел отметить возрастающую доступность своих лекций: "С каждым годом я чувствую себя все более снисходящим, в особенности в этом году, когда я сделался женатым человеком"¹⁰⁷.

Опять в его жизни наступил поворотный пункт, казавшийся ему заключением, так как он вовсе не мечтал о будущей мировой славе и вовсе не стремился к ней. "Моя земная цель достигнута", – писал он 10 окт. 1811 Нитгаммеру, – "так как человек, получивший должность и привлекательную жену, вполне закончен; это главные статьи, составляющие цель стремлений в личной жизни, остальное уже не настоящие главы, а лишь параграфы и примечания"¹⁰⁸.

Глава восьмая

СТАРАЯ И НОВАЯ БАВАРИЯ. – МРАК И РЕАКЦИЯ В БАВАРИИ. – ВЗГЛЯД ГЕГЕЛЯ НА СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЕГО

I. НЕДОСТАТКИ И БЕДСТВИЯ БАВАРИИ

1. БЮРОКРАТИЧЕСКАЯ ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ

В короткий промежуток времени от люневильского мира и главного постановления имперского сейма (1801 и 1803) до двух трактатов о мире в Париже (1814 и 1815) и венского конгресса (1815–1816) было перестроено государство Баварское в той форме, как оно существует еще до сих пор, или, правильнее говоря, сколочено, так как главными факторами перемен были случайности войны. К старому баварскому герцогству, которое, как вожак католической лиги, в Тридцатилетней войне приобрело себе могущество и достоинство

курфюршества, было присоединено множество новых земель: епископства, вроде Вюрцбурга, Бамберга, Нассау и т. п., имперские области, вроде Нюрнберга, Аугсбурга, Регенсбурга и т. п., маркграфско-бранденбургские области, вроде Ансбаха и Байрейта, окняженные пробства (gefürstete Propsteien), как Берхтесгаден и т. п. Земли присоединялись, опять отнимались и опять присоединялись, как Вюрцбург; другие присоединялись и опять отторгались, как Тироль и Зальцбург. В этом приливе и отливе, смешивавшем земли, не могло быть иного государственного единства, кроме бюрократической централизации по французскому образцу, как она была введена и практиковалась при министерстве Монжеля (Montgelas, 1799–1817), без внимания к историческим особенностям, различиям в вере и нравах, различиям между католическим и протестантским населением; потому эта централизация политически необходимо была связана с принципами терпимости и просвещения, свободы религии и совести.

Рука об руку с новым государственным единством должно было идти также новое единство просвещения и культуры. Новое Баварское королевство должно было сделаться

образцовым просвещенным государством, по возможности первым в Германии, по возможности в кратчайшее время. Поэтому сюда было приглашено много известных ученых людей, вроде вызванных из Иены Паулуса, Нитгаммера, Шеллинга и др. Однако такие вещи, как народное образование, не могут быть созданы сверху, не могут быть предметом ввоза, а должны быть воспитаны и развиты изнутри.

Эту централизацию называли словом, наименее для нее подходящим, именно "организацией". Бесперывно все занимались организацией и деланное опять изменяли, называя это в шутку "переорганизацией". Ни один из новых чиновников не чувствовал прочно почвы под своими ногами, она постоянно колебалась¹⁰⁹. Одни "жаждали организации", а другие "переорганизации". Новомодные мужские шляпы получили название "организационных шляп". Гегель, желавший, чтобы его друг, школьный советник Паулус в Бамберге, оставался в этом городе, писал Нитгаммеру: "Не переорганизуйте нам только Паулуса!".

2. НЕДОСТАТОК АВТОРИТЕТА И ГЛАСНОСТИ

Метод так называемой организации страдал двумя основными недостатками, которые Гегель метко определил и осветил в своих письмах к Нитгаммеру: недоставало настоящего авторитета, который не состоит в одном командовании, и действительной гласности, без которой не может быть речи о воспитании и свободе народа¹¹⁰.

По словам Гегеля, литературной и научной жизни, которая составляет существенную часть национального просвещения, недоставало публичного веского авторитета, литературного руководителя, который был бы в состоянии прямо удалять с пути незрелых и безобразных выкидышей, *pruritus* (чирьи), как их называет Гегель, которые в противном случае, если их оставить живыми и молчать, не остаются без действия, так как имеют огромное преимущество речи перед молчанием. Он имел в виду жалкие сочинения, вроде статьи некоего Ротманнера о речи Якоби в академии и некоего Риттерсгаузена о речи Шеллинга. "У вас нет важнейшего средства встречать такие *pruritus*", – пишет Гегель Нитгаммеру, – "так как у вас нет литературного

органа. Неумытое рыло нужно обуздывать и замыкать авторитетом". "Мы должны начинать с авторитета, т. е. с веры в то, что Платон, Аристотель, судя по их славе, другие, ввиду их влияния в государстве, заслуживают более доверия, чем наши мысли, даже и в том случае, если мы уже не понимаем их, т. е. считаем их слова бессмыслицею, так как теперь наши мысли противоречат их взглядам" и т. д.¹¹¹.

Гегель имел в виду важное педагогическое правило, которое лучше всего выражается словами Гете: "Если есть повиновение в душе, скоро явится и любовь". Это правило относится и к интеллектуальному повинению, нуждающемуся в том авторитете, о котором пишет Гегель: "Мы должны начинать с авторитета" и т. д.

Затем он продолжает так: "Литературная сторона такого авторитетного органа должна впрочем быть побочным делом; главное значение имеет политический внешний и внутренний характер, который именно и придает вид авторитета литературной стороне. Но у вас нет и политического органа; говоря правду, вы имеете свободу писать и печатать ("Press-Freiheit, я едва не сказал Fress-Freiheit", – замечает Гегель), но у вас нет гласности, т. е. обычая, чтобы правительство излагало народу состояние

государства, расходование государственных денег, состояние государственного долга, организацию учреждений и т. п.

Эта беседа правительства с народом о своих и его интересах есть один из важнейших элементов силы французского и английского народа. Для такой беседы нужно многое, в особенности же мужество"¹¹².

Уже 8 июля 1807 Гегель писал: "Однако в Мюнхене, очевидно, не любят гласности или не ищут ее. А ведь гласность божественная сила; в печати всякая мысль имеет часто совсем иной вид, чем на словах или в выполнении; недочеты мысли в печати выступают так же на первый план, как и ее преимущества, которые приобретают таким образом блеск. Я также содействовал тому, чтобы это ясное и беспартийное зеркало явилось в полной чистоте", – прибавляет он шутя, – "я покупаю теперь для своей газеты более белую бумагу"¹¹³.

В бамбергской газете 8 февраля 1808 в отделе разных известий напечатано следующее: "Во многих рейнских союзных странах говорят, как о предстоящем вскоре событии, о введении кодекса Наполеона и конституционных форм, которые были положены в основу при организации королевства Вестфалии".

Имея в виду это известие, спустя несколько дней Гегель писал Нитгаммеру: "Однако важное значение кодекса не может и сравниться с важностью надежды, которую можно почерпнуть отсюда, что и более далекие от нас стороны французской или вестфальской конституции будут введены.

По собственному желанию это едва ли будет осуществлено, по собственному пониманию – а где оно встречается? – также нет. Но это может произойти, если такова будет воля неба, т. е. французского императора, и тогда исчезнут теперешние характерные особенности централизации и организации, в которых нет справедливости, нет гарантий, нет популярности, а есть только произвол и умничание отдельных лиц. Не знаю, обратите ли вы в своем ответе специальное внимание на этот пункт, и потому прошу вас, по крайней мере, считать мою зарождающуюся надежду на дальнейшие подражания маленьким пунктом, стоящим в центре всех моих политических стремлений. В газете одно сведущее лицо дало понять кое-что в этом роде"¹¹⁴.

В этих словах есть одно признание. Гегель проклиная централизацию без конституции. Надежда на конституционное государство есть

пункт, стоящий в центре всех его политических стремлений.

3. МРАК В СТАРОЙ БАВАРИИ

В старой Баварии, замкнутой и невосприимчивой к свету нового времени, умы находились в глубокой тьме. "Эта Бавария есть настоящее чернильное пятно на светлой картине Германии", – случайно сказал Гегель в одном разговоре с тайным советником Баяром, который стал защищать просвещение Монжеля и ожидал от него крупных результатов. В своем письме к Нитгаммеру Гегель повторил это выражение, указывая на то, в каком состоянии косности и слабости находились в Баварии высшие отделы учености, филология и философия. В течение пятидесяти, пожалуй, даже ста лет в Баварии не явилось ни одно замечательное издание классического автора, в обзоре лекций университета в Ландсгуте не упоминается более ни об одном философском курсе, даже о курсе логики, в Альтдорфе нет даже профессора философии и т. д. ¹¹⁵.

Положение народного образования в Баварии Гегель обрисовывал своему мюнхенскому другу одним незадолго до того пережитым случаем. Баварские солдаты, которые должны были в 1809 выступить в поход против Австрии и, сделав

несколько переходов, еще не перешагнули границ Баварии, воображали, что находятся в Турции и считали¹¹⁶ жителей старой Баварии турками.

4. ФАНАТИЧЕСКИЙ ГИОЗОИЗМ

Старые и новые элементы не слились в наскоро сколоченном королевстве. Старобаварские темные силы не только отвратились от света нового времени, но и обнаружили коренное отвращение к нему и злобу ко всем новым людям, приглашенным в страну для обоснования и распространения современного просвещения. Один из высших чиновников в Мюнхене Христофор фон Аретин основал так называемую патриотическую партию и подстрекал ее против вновь приглашенных протестантских ученых. Якоби был публично обруган в театре, А. Фейербах подвергся нападению черни и оскорблению у себя дома, Тиршу угрожали покушением на его жизнь, Якобс поспешно возвратился в Готу и т. п.¹¹⁷.

Эти неслыханные сцены, эти вспышки грубости и дикого фанатизма Гегель обозначал словом "гиозоизм", чтобы не назвать их на славном швабском языке словом "свинство", которое он впрочем также применял к данному случаю, дополняя его и другими соответствующими выражениями¹¹⁸.

II. БАВАРСКАЯ РЕАКЦИЯ

1. КОНФЛИКТЫ В КОМИССИИ НАРОДНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ. – ПОРАЖЕНИЕ НИТГАММЕРА

Вскоре положение приняло более печальный и угрожающий характер, когда реакция из рядов черни перешла в ряды правительства и увлекла даже короля Максимилиана I, который осуждал описанные выходки черни и назвал их "мальчишествами". После отпадения Баварии от Наполеона по договору в Риде (8 окт. 1813), после изумительного, но несчастного похода Наполеона в 1814 году, в особенности же после его поражения под Ватерлоо (18 июня 1815) положение вещей совсем переменялось. Со времени австрийского влияния в Баварии стало преобладать значение фанатической католической партии, и это прежде всего почувствовал Нитгаммер на самом себе.

Еще весной 1811 Нитгаммер торжествовал победу. Как протестантский член секции народного просвещения, он требовал у короля или своей отставки, или отставки своего

противника, католика Висмайра; отставку получил Висмайр, и влияние Нитгаммера вновь укрепилось. Ничто не могло доставить Гегелю, после недавно отпразднованного обручения, большего удовольствия, чем следующее известие: "Со вчерашнего дня я знаю, что король подписал. Итак, я остаюсь. *Quod felix faustunque sit*"¹¹⁹.

Спустя пять лет положение совсем переменялось. В заседании комиссии народного просвещения 26 апреля 1816 Нитгаммер был побежден, и католическое большинство (к которому принадлежали упомянутый Висмайр и известный нам еще из биографии Шеллинга К. Вейлер) постановило понизить предельный возраст для вступления в прогимназию, вследствие чего элементарное преподавание было ускорено, сокращено и, следовательно, ухудшено, и уничтожить в гимназиях преподавание математики и философских пропедевтических наук. По этому поводу в заседании поднялся спор. Нитгаммер опять обратился к королю (28 апреля), указывая на то, что принятые решения не применимы в протестантском воспитании. Однако король в своем рескрипте 4 июня 1816 стал на сторону противников Нитгаммера, утвердил их решение и высказал высшему школьному советнику Нитгаммеру "высочайшее

неодобрение" как по поводу его поведения в заседании, так и в особенности потому, что он в своем докладе берет на себя "роль представителя протестантского вероучения в школьных вопросах", тогда как в школе вероисповедание не должно играть роли¹²⁰.

Нитгаммер не говорил о таком представительстве, он настаивал только на своем долге чиновника и связанной с ним ответственности. Его противникам, конечно, хотелось, чтобы он подал в отставку. Однако он был слишком рассудителен и храбр, чтобы оставлять свой пост с наступлением дурной погоды, которую он предвидел. Уже в своем письме 19 ноября 1815 он предсказывал своему другу Гегелю приближение общей реакции и описывал ее признаки. "Как черви, лягушки и другие гады часто выползают вместе с дождем, так и Вейлеры вместе с им подобными являются в пасмурные дни, распространяющиеся по всему цивилизованному миру. Во всеобщем потоке, в котором возвращается все устаревшее, эта литературная и педагогическая, а также всякая прочая чернь надеется найти свой момент; и я готов опасаться, что она нашла его.

Сообщенные Вам мною устно проекты уничтожения первоначальных школ уже

расширились; дерзость дошла до того, что учителя не только философии, но даже и математики в гимназиях признаны ненужными и вредными; являются уверения, что нужны собственно лишь шесть классов (элементарное обучение, грамматика, поэзия и риторика); и эти речи выслушиваются благосклонно!

Что из этого выйдет, мне, в конце концов, все равно, не только в отношении моей личности, но даже уже, пожалуй, и в отношении самого дела. Глупый, идущий за попами народ в Баварии останется ленивым и тупым, если этого хотят; к счастью, просвещение не принуждено более искать себе убежища в Баварии, куда его к тому же завлекли, по-видимому, лишь для того, чтобы умертвить. Однако им не удастся уничтожить нас таким образом втиши! им не удастся изуродовать наши протестантские школы по образцу прежних монашеских школ! Напротив, я буду защищаться до последнего человека, которым я еще надеюсь быть!"¹²¹

Насколько правильно он понимал и оценивал современное положение, доказательством послужил королевский рескрипт 4 июля 1816. "Во всяком случае это высочайшее постановление есть замечательный документ, пожалуй, желательный для меня, поскольку он служит мне

доказательством, что протестанты в этой стране формально лишены прав"¹²².

2. ОТСТАВКА МОНЖЕЛЯ И КОНКОРДАТ

Министерство Монжеля вышло в отставку 2 февр. 1817, и в этом году между Баварией и Римом был заключен конкордат, "равного которому не бывало". Так писал Нитгаммер 27 дек. 1817. Одним из главных руководителей этого конкордата был Казимир Геффелин, епископ Херсонеса, который усомнился однажды, принадлежит ли Новый Завет к Библии, по словам Нитгаммера, присутствовавшего при этой сцене по делам службы¹²³.

3. ВЗГЛЯДЫ ГЕГЕЛЯ НА СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ И НАДЕЖДЫ ЕГО

Гегель был убежден в том, что век французской революции закончился падением и самоуничтожением Наполеона, и за ним наступил век сознательного, обдуманного прогресса народов и народных масс.

После отречения Наполеона в Фонтенбло (11 апр. 1814) он писал Нитгаммеру: "Вокруг нас происходят великие события; великое зрелище доставляет нам саморазрушение необыкновенного гения; это – траγικώτατον (самое трагическое); вся масса посредственности давит без устали и примирения всею своею абсолютною свинцовою тяжестью до тех пор, пока не стащит вниз высшую силу и не поставит ее на одном уровне с собою; основная пружина всего этого процесса, причина, благодаря которой эта масса имеет силу и остается, действуя хором, наверху, состоит в том, что великая индивидуальность сама принуждена давать ей право на это, т. е. сама ведет себя к гибели. Впрочем, весь этот переворот я, – могу похвалиться этим, – предсказал в своем сочинении, законченном в ночь перед битвою под Иеною", и т. д. ¹²⁴.

Что же говорит он о баварской реакции, которую Нитгаммер так живо описал ему двумя годами позже? "Общие мировые события и ожидания, а также более близкие события побуждают меня к общим рассуждениям, отодвигающим на задний план все частное и ближайшее, как бы оно ни влияло на чувство, Я держусь убеждения, что мировой дух нашего времени скомандовал идти вперед; такая команда встречает отпор; это существо идет, как закованная в панцирь сомкнутая фаланга, неодолимо и так же едва заметно, как солнце, все вперед, не останавливаясь перед препятствиями; бесчисленные легкие отряды, борющиеся за и против этого духа, разъезжают с боков, большинство из них вовсе не знает, в чем дело, и получает лишь удары в голову как бы от невидимой руки". – "Самый правильный расчет, конечно, зорко следит за идущим вперед великаном, тогда можно даже и останавливаться на пути, устраивать даже деловые, усердно действующие компании, содействуя намазыванию клея с целью удержать великана, и для собственного развлечения помогать деловитой суете. Реакции, о которой мы столько слышим, я ожидал; она хочет добиться своего: *la vérité en la repoussant, on l'embrasse* (отталкивая истину, мы

обнимаем ее), вот глубокомысленное изречение Якоби"¹²⁵.

Истинно гегелевские слова! Слова, неподражаемо запечатленные духом этого философа. Мировой дух не торопится. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы. После того, как великая индивидуальность в замечательной трагедии разрушила сама себя, на сцене остался лишь хор. Теперь хор выступает вперед и начинает действовать. Мировой дух скомандовал: массы, вперед!

Предсказание Гегеля, сделанное им в начале 19 века после событий в Фонтенбло и Ватерлоо, теперь, в конце века, стало понятным для всех. Он сказал: массы идут вперед.

Глава девятая

ГЕГЕЛЬ, КАК ПРОФЕССОР ФИЛОСОФИИ В ГЕЙДЕЛЬБЕРГЕ (1816–1818)

I. ТРИ ПРИГЛАШЕНИЯ

1. ЭРЛАНГЕН

С 25 ноября 1810 эрлангенский университет принадлежал Баварии, и мы знаем, какие пылкие надежды, поддерживаемые и подкрепляемые Нитгаммером, вызывал в Гегеле уже давно этот университет. Уже в мае 1811 Нитгаммер писал ему, что он несомненно будет приглашен в Эрланген и притом не позже конца текущего учебного года¹²⁶. Приглашения, однако, не последовало. Напрасно Гегель ожидал из года в год и, наконец, утомленный и раздосадованный ожиданием и надеждами, узнав, что в Эрлангене нужен профессор филологии, принял смелое решение предложить самого себя баварскому правительству на это место¹²⁷.

2. БЕРЛИН

Одновременно с присоединением Эрлангена к Баварии был основан университет в Берлине. Вместе с надеждами на место в Эрлангене для Гегеля открылись благоприятные виды на приглашение в Берлин, где кафедра философии с 18 января 1814 все еще оставалась незанятой после Фихте. Среди предложенных факультетом профессоров для замещения этой должности упоминался и Гегель. Фридрих фон Раумер, находившийся в хороших отношениях с министром фон Шукманом и, согласно своей живой натуре, очень интересовавшийся этим делом и личностью Гегеля, посетил его в Нюрнберге во время своей поездки в Италию, предпринятой им для исследований по истории Гогенштауфенов¹²⁸. Министр фон Шукман, знавший от Нибура, что Гегель желает приглашения в Берлин, сам письменно предложил философу вопрос, вполне ли он, удалившись в течение нескольких лет с академической кафедры и, быть может, отвыкнув от нее, еще сохраняет силу живой внушительной речи, необходимую для преподавания философии именно теперь, когда в науке везде заметна лишь

жалкая погоня за хлебом¹²⁹. Так как Гегель желал приглашения, то, без сомнения, он находил в себе такую силу. Так как он в течение восьми лет был учителем гимназии в Нюрнберге, то он поддерживал, не оставляя без упражнения, свои педагогические способности. Вопрос министра был прямой, доброжелательный, но излишний. Спустя короткое время, Нитгаммер, будучи в Берлине, разговаривал об этом деле со статским советником Николовиусом и был уверен, что Гегель будет приглашен. Однако час его переселения в Берлин еще не пробил¹³⁰.

3. ГЕЙДЕЛЬБЕРГ

Гейдельберг, куда Гегель стремился уже одиннадцать лет тому назад после письма к Фосу¹³¹, также стал в это время подавать надежды. Профессором в этом университете сделался раньше Фриз, но теперь он опять был приглашен в Иену занять кафедру философии и физики. Место освободилось. По поручению баденского правительства проректор университета предложил Гегелю ординарную профессию философии с вознаграждением в 1300 гульденов и некоторыми другими выгодами. Проректором в этом году был Карл Дауб, бывший двадцать лет профессором теологии в Гейдельберге, один из самых глубоких мыслителей теологов. Он перешел от Канта к Шеллингу и, находясь под влиянием учения Шеллинга о свободе, разработал свое сочинение "Judas Ischarioth oder das Böse in Verhältniss zum Guten" ("Иуда Искариот, или зло в отношении к добру") и напечатал уже первый выпуск его (1816). Он был уже увлечен изучением философии Гегеля и вскоре отдался ему всею душою. Можно было видеть благоприятное предзнаменование в том, что назначение Гегеля

произошло при его помощи".

Дауб писал: "Если Вы примете приглашение, то в Вашем лице Гейдельберг впервые (Спиноза некогда был приглашен сюда, но отказался, как Вы, вероятно, знаете) со времени основания университета приобретет философа. Философ приносит с собой усердие; кроме того, философ, называемый Гегелем, принесет с собой еще много другого, о чем большинство как здесь, так и везде до сих пор не имеют и понятия, и что не может быть приобретено одним усердием" и т. д. "Если я доживу до того, что Вы вступите в гейдельбергский университет, который я люблю, как свою *alma mater*, и до конца буду любить, то в мою жизнь проникнет чистый и освежающий луч света"¹³².

"Тогда Гейдельберг впервые со времени основания университета приобретет философа". Замечательные, многозначительные слова! — Когда Дауб написал эту фразу, гейдельбергский университет, старейший в Германии, насчитывал 430 лет.

Так как нюрнбергские доходы Гегеля равнялись 1560 гульденам, то разница в жаловании служила еще некоторым затруднением. Он с радостью готов был следовать приглашению, если бы ему дали еще

казенную квартиру и обещали прибавку жалования со временем. Тогда жалование было повышено до 1500 гульденов, и этим затруднение было вполне устранено¹³³.

24 августа 1816 Гегель подал прошение об увольнении со службы в Баварии. В Баварском официальном листке 4 сент. 1816 было объявлено, что 25 августа прежний директор и учитель гимназии в Нюрнберге Гегель назначен директором филологической семинарии в Эрлангене, а также ординарным профессором красноречия, поэзии и классической греческой и римской литературы¹³⁴.

Эрланген опоздал на один день, а Берлин еще не явился вовремя. Путь из Нюрнберга в Берлин направлялся для Гегеля через Гейдельберг.

II. ДВА ГОДА В ГЕЙДЕЛЬБЕРГЕ

1. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

После того как Гегель преподавал в течение восьми лет в старшем классе нюрнбергской гимназии философскую энциклопедию и в то же время в младшем и среднем классах частные философские науки, ему наиболее удобно было возобновить свою академическую деятельность и подвинуть ее вперед, избрав предметом своего первого курса и темою своего первого литературного произведения энциклопедию. Зимой 1816–1817 он именно и читал "энциклопедию философских наук", а в следующем семестре логику и метафизику, "руководясь своей энциклопедией философских наук, которая должна вскоре явиться"; летом 1818, в последнем семестре своей деятельности в Гейдельберге он читал "философию в систематическом полном объеме" по своей Энциклопедии. Это сочинение под заглавием *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Очерк энциклопедии философских наук) явилось в 1817; предисловие было написано

в мае этого года. При жизни Гегеля понадобились еще два издания Энциклопедии в 1827 и 1830; четвертое издание было сделано Розенкранцем (1845).

Энциклопедия относится к гейдельбергскому периоду деятельности так же, как Феноменология к иенскому и Логика к нюрнбергскому.

2. ЛЕКЦИИ И СОСЛУЖИВЦЫ

Пробыв в Гейдельберге четыре семестра, Гегель прочитал шесть курсов. К читанным уже в Иене курсам логики и метафизики, естественного и государственного права и истории философии он присоединил лекции по философской энциклопедии, антропологии и психологии и эстетике. История философии занимает в Гейдельберге гораздо более места, чем в Иене: Гегель читал этот предмет два раза в зимнем семестре 1816–1817 и 1817–1818; в первый раз в объявлении сказано: "по собственному плану", а во второй раз: "с подробным изложением новой истории для введения в философию, по запискам". Первый раз он читал этот курс шесть часов в неделю, а второй раз пять часов.

Когда Гегель зимою 1805–1806 в первый раз читал историю философии в Иене, в это время разыгралась битва под Аустерлицем и был основан рейнский союз. Когда он читал ее во второй раз и открыл ею свою академическую деятельность в Гейдельберге 28 октября 1816, мир пришел в состояние покоя, и Наполеон находился на острове св. Елены. Настало время изучения мира, возвращения духа к себе,

философии. Гегель указал на это в своей вступительной речи и признал за гением немецкого народа особую способность к философии. "Мы от природы обладаем высшим призванием быть хранителями этого священного огня". "Вообще мы теперь подвинулись настолько вперед, достигли такой серьезности и сознательности, что можем руководиться лишь идеями и тем, что оправдано нашим разумом; теперь к нам ближе прусское государство, построенное на разуме". "Будем вместе приветствовать зарю более прекрасного времени, когда до сих пор отвлекавшийся наружу дух может вернуться к себе, придти в себя и приобрести место и почву для собственного царства, в котором умы возвышаются над интересами дня и становятся восприимчивыми к истинному, вечному и божественному, восприимчивыми к созерцанию и пониманию высшего". "Я посвятил свою жизнь науке, и радуюсь, что нахожусь отныне в таком месте, где могу содействовать в большей мере и в более широком кругу распространению и оживлению высшего научного интереса и введению в эти интересы". "Мужественное отношение к истине, вера в мощь духа есть первое условие философии"¹³⁵. Академическая деятельность

Гегеля в Гейдельберге была очень усердной и напряженной. В первом и последнем семестре он читал по два курса по пяти и шести часов, а во время двух средних семестров (от Пасхи 1817 до Пасхи 1818) по три курса, употребляя на них в неделю по шестнадцати часов. "Что касается меня", – писал он 11 дек. 1817 Нитгаммеру, – "я читаю в этом семестре три курса, отнимающее у меня все мои часы. Ведь я начинающий профессор, и к тому же мне приходится, собственно говоря, самому создавать большую часть науки, читаемые мною; прошу Вас этим именно объяснять мой редкие письменные ответы, что в ином случае заслуживало бы упрека"¹³⁶.

В примечании я привожу в хронологическом порядке его лекции, как они обозначены в "Указателе лекций" в оригинале¹³⁷.

Число слушателей в начале было очень невелико, и в течение первого семестра спустя некоторое время возросло на лекциях энциклопедии приблизительно до двадцати, а на лекциях истории философии до тридцати. Деятельность, приводящую в движение студентов и захватывающую толпу, основывающую традиции или школу, Гегель едва ли обнаруживал в Гейдельберге; характер его преподавания не

был пригоден для этого, и к тому же оно продолжалось здесь слишком короткое время.

Университет был разделен на пять факультетов, из которых четвертый назывался политико-экономическим. Среди сослуживцев Гегеля выделялись на теологическом факультете имена Дауба и Паулуса, а на юридическом в особенности Тибо и Карла Сал. Захариэ из Лингенталля, автора сорока книг о государств; на медицинском факультете особенно выделялся анатом Тидеман, а на философском – филолог Г. Ф. Крейцер, живший с Пасхи 1804 в Гейдельберге, и бывший причиной самоубийства девицы Каролины фон Гиндероде (26 июля 1806), вследствие своего бесхарактерного поведения в любви к ней¹³⁸. Своим сочинением "Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen" ("Символика и мифология древних народов, в особенности греков") он приобрел в свое время большую известность и вызвал жестокую вражду со стороны Фоса. Когда это событие волновало университет, Гегеля уже не было больше в Гейдельберге.

Паулус и Дауб были антиподами; наоборот, Дауб и Крейцер сошлись и издавали вместе "Studien". Гегель поддерживал дружеские отношения к Даубу и Крейцеру, в особенности к

Крейцеру, с которым у него пунктами соприкосновения были греческая религия и философия, в особенности новоплатоновская философия, именно – Прокла, изданием сочинений которого занимался Крейцер. Наоборот, его пятнадцатилетняя дружба с Паулусом, продолжавшаяся в Иене, Бамберге и Нюрнберге, потерпела ущерб и разрушилась. Новым сослуживцем, который мог еще познакомиться с Гегелем и своею многолетней деятельностью в качестве преподавателя и писателя приобрел высокую славу, был историк Христофор Фридрих Шлоссер, начавший свою академическую деятельность в том самом семестре, когда Гегель заканчивал свою; это было летом 1818. Курс, характерный для точки зрения Шлоссера, был озаглавлен: "Всеобщая история культуры, преимущественно в связи с литературою от эпохи римлян до нового времени"¹³⁹.

III. ЖУРНАЛ HEIDELBERGISCHE JAHRBUECHER

1. СОЧИНЕНИЯ ЯКОБИ

С 1808 года в связи с новобаденским университетом находился критический журнал *Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur*, в котором Гегель сотрудничал, по предложению Крейцера, уже в Нюрнберге и теперь стал редактором нескольких отделов научной литературы (между прочим и богословского). Его первая статья была посвящена философу Якоби, который напечатал 1813 и 1816 первый и третий тома собрания своих сочинений.

Гегель написал две статьи о Якоби: первую в критическом журнале в Иене, который он издавал вместе с Шеллингом (1802), и вторую в гейдельбергском журнале (1816). В первой статье, составлявшей вторую часть довольно большого исследования о вере и знании, Гегель рассматривал и оценивал точки зрения философии Канта, Якоби и Фихте в полном согласии с философией тождества Шеллинга, находя, что эти системы, как всякая рефлексивная

философия, застряли на дуалистическом мирозерцании, разделяющем бесконечное и конечное, Бога и мир. Якоби, говорил Гегель, упрекает Спинозу, в том, что он хочет удалить всякий дуализм, всякую конечность и временной порядок из сущности Бога, как бесконечной субстанции, как будто бы Спиноза мог и должен был избежать этого удаления, тогда как именно оно и составляло тему и цель всего его учения. Этот упрек казался Гегелю таким бессмысленным, что он его представил в смешном виде и сравнил Якоби со старою имперскою городскою стражею, которая, увидев приближающегося врага, закричала ему: "Ради Бога, не стреляйте, иначе может произойти несчастье"¹⁴⁰.

Спустя много лет, когда Гегель писал свою следующую статью в гейдельбергском журнале, его личные и философские отношения к Якоби и Шеллингу уже очень переменились. Между Якоби и Шеллингом, которые состояли членами академии в Мюнхене и не симпатизировали друг другу, возникла смертельная литературная вражда, после того как Якоби написал сочинение "Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (О божественных вещах и их откровении, 1811), а Шеллинг тотчас же ответил на него сочинением

"Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u s. f. des Herrn Friedrich Heinrich Iakobi" (1812)¹⁴¹. Шеллинга и Гегеля разделяли теперь Феноменология и Логика, т. е. философия Гегеля, служившая для Шеллинга непреодолимою преградой и источником недовольства. Между тем Гегель при посредстве Нитгаммера лично познакомился с Якоби и полюбил его. В этой личности он необходимо должен был опять признать также философа и писателя и даже сумел найти существенные пункты соприкосновения между учением Якоби и своим, не упуская из вида различия. Этим духом уважения и любви проникнута его статья в гейдельбергском журнале. Согласие между ними заключается в том, что оба они считают абсолютное духом, свободою, самосознанием, тогда как разногласят они в том, что по Якоби понимание абсолютного состоит в непосредственном знании, т. е. в чувстве и вере, тогда как Гегель развивает характерные и важные черты своей системы с помощью опосредствованного и опосредствующего, т. е. методического знания. "Якоби совершил этот переход от абсолютной субстанции к абсолютному духу в глубине своей души и с непоколебимым чувством уверенности

воскликает: "Бог есть дух; абсолютное есть свободная личность". Непоколебимую прочность этого убеждения, высказываемого Якоби, Гегель признает его важнейшею положительною заслугою, но характерным недостатком его философии он считает то, что это убеждение имеет и допускает у него лишь форму непосредственного сознания и чувства, уверения и предчувствия, веры и интеллектуальной интуиции. "Однако уверения и простые ссылки на эти основы не имеют у него сухого характера вследствие благородства духа, глубины души и многостороннего образования этой почтенной привлекательной индивидуальности"¹⁴².

2. ВИРТЕМБЕРГСКИЕ ЗЕМСКИЕ ЧИНЫ

После герцога Карла виртембергского престол в течение короткого времени последовательно занимали его братья Людвиг-Евгений и Фридрих-Евгений. В лице последнего на трон Виртемберга явилась мемпельгардская линия виннентальского дома, управляющая Виртембергом и до сих пор. Уже 23 декабря 1797 ему наследовал сын его Фридрих, сделавшийся герцогом в то время, когда Гегель писал во Франкфурте известное нам сочинение о необходимости реформ в Виртемберге¹⁴³.

Герцог Фридрих принимал участие во второй коалиционной войне против Франций, но вовремя отделился от союзников, заключил мир и после первого расширения своей территории получил достоинство курфюрста, как и его сосед маркграф Карл-Фридрих в Бадене. Заключив лично с Наполеоном союз в Штутгарте и получив новые области на основании договора о мире в Пресбурге, он сделался королем Виртемберга и начал 1806 год торжественным заявлением об этом возвышении своей личности и страны. Когда звезда Наполеона стала склоняться к закату, король по договору в Фульде (2 ноября

1813) заявил свое отпадение от Наполеона и переход к союзникам.

Руководясь политическим расчетом, несмотря на свой склонный к насилию и деспотический характер, делавший его страшным для окружающих, король Фридрих I виртембергский, первый из немецких союзных правителей, дал конституцию своему нововиртембергскому королевству, которое увеличилось вдвое в сравнении с прежним герцогством. На основании этой конституции король созвал представителей сословий и передал им в торжественном заседании 15 марта 1815 хартию конституции для обсуждения и утверждения, приняв на себя обязательство подчиняться ей. Новое королевство Виртемберг, прочно основанное и укрепленное извне, должно было и изнутри составлять цельное конституционное государство, управляемое одною камерою из пятидесяти самостоятельных голосов и семидесяти трех голосов депутатов, служащих представителями избравшего их населения. Активное избирательное право предоставлялось лицам не моложе двадцатипятилетнего возраста, имеющим двести гульденов ежегодного дохода с недвижимой собственности, а пассивное избирательное право предоставлялось лицам тридцатилетнего

возраста. Депутаты получали участие в законодательстве, утверждении налогов, предложении законов, имели право подавать петиции, жалобы и т. п.

Земские чины отклонили эту конституцию и потребовали восстановления фактически и формально уничтоженного прежнего строя государства и распространения его на новые земли. Таким образом между королем Фридрихом I и земскими чинами возник спор о конституции, продолжавшийся до смерти короля (30 окт. 1816) и закончившийся лишь при его сыне, короле Вильгельме I (1819).

Симпатии страны в общем и целом были на стороне земских членов. Лозунгом было "доброе старое право", как это высказал Людвиг Уланд в своей носящей это заглавие песне, написанной в то время:

Wo je bei altem guten Wein
Der Württemberger zecht,
Da soll der erste Trinkspruch sein:
Das alte gute Recht¹⁴⁴.

Совещания земских чинов во время спора с Фридрихом I были предметом критики Гегеля, составившей третью его статью в гейдельбергском журнале, самую важную по

значению и объему: "Оценка явившихся в печати совещаний земских чинов Виртемберга в 1805 и 1816. Отдел I – XXXIII"¹⁴⁵.

Когда начался спор о конституции, барон фон Вангенгейм, поступивший на службу к королю Фридриху I в 1806 и занимавший одну из высших государственных должностей, написал сочинение: *Die Idee der Staatsverfassung in Anwendung auf Württembergs alte Landesverfassung und der Entwurf zu deren Erneuerung* (Идея конституции в применении к древнему строю Виртемберга и план реформы его, 1815).

Здесь пути Паулуса и Гегеля навсегда разошлись, и прежняя дружба их погибла, не выродившись в такую открытую и злобную вражду, какая возникла уже в Вюрцбурге между Паулусом и Шеллингом и продолжалась до конца. Паулус написал сочинение в защиту виртембергских земских чинов, а Гегель против них; в вопросе о споре из-за конституции они были решительными противниками. Паулус написал "Philosophische Beurtheilung" (Философскую оценку) упомянутого выше сочинения Вангенгейма. Об этом сочинении Гегель писал Нитгаммеру: "Его *Wangenheimium exenteratum* (распотрошение Вангенгейма), *quoad personam* (что касается личности), имеет злостный

вид и, *quoad rem* (что касается самого вопроса), составляет в высшей степени филистерское, соответственное мышлению обыденного человека сочинение" и т. д. "Он – Бог земских чинов"¹⁴⁶. Паулус, действуя не только с помощью печати, но и лично, настолько вмешался в вопрос о конституции своей страны, что король Вильгельм I изгнал его из Виртемберга в то время, когда он в июле 1819 под видом каникулярной поездки, с целью посетить своего больного сына в Штутгарте, прибыл в Людвигсбург, где заседали земские чины и должно было состояться примирение.

Сделанный Гегелем разбор спора о конституции в Виртемберге составляет философское сочинение, проникнутое духом его учения настолько, что из него ясно виден этический характер и философско-исторический образ его мыслей. Это сочинение отличается такую ясностью, связностью и прозрачною легкостью стиля, что мы с изумлением узнаем в этом публицисте автора Феноменологии, Логики и Энциклопедии. Эта тема давно уже была у него на очереди. К тому же для автора Феноменологии, имеющей дело с противоречиями сознания, в этом сочинении открывалась интересная задача изобразить

наличную форму сознания, господствовавшую у его соотечественников, и ярко осветить груды устаревших и скверных несправедливостей, которые считались у них "добрым старым правом". "Мы сделали уже не мало швабских выходов, но такой еще не бывало", – писал он Нитгаммеру, который питал слабую симпатию к взглядам земских чинов.

1. Агрегат стран, называвшийся отныне королевством виртембергским, нуждался в государственном единстве и стремился составлять самостоятельное политическое тело. Составные части его, бывшие, подобно герцогству виртембергскому, ленными владениями империи, навсегда утратили этот характер, после того как священная римская империя германской нации, эта "узаконенная анархия", была сломлена бурями времени и заслуженно нашла себе позорный конец навсегда. Задача и значение королевской конституции состояли в том, чтобы дать новому виртембергскому королевству характер единого суверенного государства. Правитель Виртемберга, поклявшийся в верности прежней конституции, как герцог Виртемберга (1797), должен был, как король Виртемберга, уничтожить ее (1806), так как фактически она уже исчезла.

2. Отношение земских чинов к дарованной или предложенной королем конституции могло выразиться в одной из трех форм: они могли или принять ее, первоначально познакомившись с нею, или принять ее, развив ее далее, или, наконец, отвергнуть ее без рассмотрения, сами составить конституцию и потребовать ее принятия королем. Из этих трех решений земские чины приняли третье, "самое нетактичное, неприличное и непростительное". Так как они отвергнули конституцию, на основании которой они были созваны и съехались, то это собрание не могло даже иметь уверенности в том, существует оно или нет.

3. Земские чины требовали восстановления древней виртембергской конституции с некоторыми изменениями, которые еще нужно было обосновать и установить путем изучения архива страны, как источника положительных прав и привилегий: путем изучения старых заплесневелых бумаг. "Какое гнилое понятие конституции!" – восклицает Гегель. Он сравнивает этих земских чинов с купцом, у которого все имущество было на корабле, корабль потерпел крушение, но купец хочет вести жизнь по-прежнему, как будто бы корабль и сокровища на нем не погибли; желая разъяснить положение

со всех сторон, он сравнивает их также с помещиком, в имении которого благодетельное наводнение покрыло песчаную почву плодородным илом, но помещик не хочет хозяйничать на плодородной почве, а старается вернуть старый песок.

4. Говоря без помощи образов, роль таких разрушительных бурь, такого благодетельного наводнения играли последние двадцать пять страшных лет (1790–1815); они были, конечно, самыми богатыми во всемирной истории и самыми поучительными для нас, так как наш мир и наши представления принадлежат этому веку. Трудно себе представить более страшные жернова для размалывания ложных понятий о праве и предрассудков о государственном строе, чем суд, произведенный над ними последнею четвертью века; однако виртембергские чины вышли из него такими же, какими были прежде¹⁴⁷.

Они хотят оживить мертвое, невозвратно исчезнувшее, они требуют восстановления устаревших средневековых феодальных отношений и очевидно показывают этим, "что не имеют не только понятия, но даже и никакого предчувствия о своих задачах". Соповещения этого собрания депутатов составляют замечательную

противоположность французской революции: здесь земские чины играют роль *ancien régime* (старого режима), а король служит представителем государственного разума и разумного государства. В борьбе разумного государственного права с массою положительных прав и привилегий земские чины оказались защитниками привилегий и частных интересов.

5. Одним из существеннейших и самых своеобразных элементов древней виртембергской конституции была постоянная сословная палата в Штутгарте, которая имела право не только хранить и контролировать кассу податных сборов, но и управлять ею, назначать чиновников и советников, распределять оклады жалования и прибавки к ним, награды и пенсии без всякого контроля, что было причиною разграбления казны частными лицами, внутреннего разложения и нравственного загромождения, и привело к тому, что в течение двадцати шести лет, от 1771–1796, в промежутке между двумя последними земскими собраниями постоянная сословная палата, как это доказано, истратила противозаконно 4238000 гульденов. От права не только утверждать налоги, но и расходовать их недалеко до права вербовать и содержать войска, которым в самом деле обладал город Эмден в восточной Фрисландии.

В старой виртембергской конституции государь и сословная палата противостояли друг другу, как две правительственные силы, как государство и противогосударство; поэтому между ними, как это и было в самом деле, могли возникать споры и затруднения, требовавшие решения со стороны высшей судебной власти. Такою высшею властью были император и империя. Теперь императора и империи больше нет, поэтому и такое дуалистическое государство с таким дуалистическим строем, каков был древний виртембергский и какого требуют опять земские чины в 1815 и 1816, не может более существовать, так как феодалистические основы и условия его навсегда исчезли.

6. Эта связь древнего виртембергского государственного строя со Священной Римской империей очевидна. К королевству Виртемберг были присоединены некоторые маленькие области, вроде графства Лимбург, прежде принадлежавшие непосредственно империи; по новой конституции их представители получили самостоятельные голоса. Однако представитель графства Лимбург заявил, что для его страны Священная Римская империя еще существует, так как высокографский дом не признал отречения римского императора (6 авг. 1806)! Это было

одно из тех пустых обоснований и доказательств, которые Гегель называл "*querelle d'allemand*". Ими кишели совещания виртембергских земских чинов. "Дух формализма и партикуляризма, как известно, всегда составлял отличительную черту и несчастье Германии в истории; этот дух проявился здесь во всей своей силе. Если называть его германизмом, то не может быть ничего более германского, чем образ мыслей старых виртембергских депутатов, включая дворянство. Если же под германизмом понимать нечто разумное и по своему понятию всеобщее, несмотря на все различия в управлении территориями, то трудно найти что-либо менее германское, чем это настроение"¹⁴⁸.

"Из таких рассуждений возникают обычные бесконечные разговоры, потому что такие основания и опровержения их не заключают в себе последней опоры для решения, если нет судьи, который должен дать это решение. В конце концов, вопрос сводится единственно к самой природе вещи, а она в данном случае очень проста. Перемена, подготовлявшаяся веками и довольно поздно осуществившаяся, состоит уже в упомянутом переходе значительных областей Германии из положения вассальных владений империи в положение суверенных стран, т. е.

государств"¹⁴⁹.

7. В числе недостатков, указанных земскими чинами, в особенности из новых виртембергских областей, к числу самых тяжких зол принадлежал произвол писарей; это явление было обусловлено древним виртембергским государственным строем и коренилось в нем. В последней части своей статьи Гегель весьма наглядно обрисовал произвол писарей, как одно из невыносимейших бедствий страны, и в особенности указывал Нитгаммеру на это место своего сочинения¹⁵⁰. Писарями были практики, знакомые с юридическими и финансовыми делами, люди, не получившие образования; ни один из них не принадлежал к классу ученых юристов. В каждом округе был свой городской и окружной писарь, имевшие монополию на составление всех судебных бумаг и отчетов, вроде договоров, брачных контрактов, завещаний, разделов наследства, счетов общин и т. д. Для составления этих бумаг, которое требовало лишь знакомства с традиционной рутинной, всякий окружной и городской писарь имел в своем распоряжении нескольких помощников, которые отправлялись по деревням и селам и обирали население. Здесь открывалось широкое поле для произвола, притеснений и мошенничества. Сборы

с составляемых актов превосходили всякую меру и в некоторых округах превышали в несколько раз, иногда в шесть или семь раз ежегодную подать, причем происходили невероятные мошенничества. Составление отчета, стоившее в новых областях Виртемберга один гульден тридцать крейцеров, оплачивалось в старых областях 50 гульденами. Произвол писарей был одною из причин бедности населения и вызывал нередко в старом Виртемберге переселение за границу, да и вообще старый строй во многих случаях был причиною эмиграции. И такие порядки восхвалялись, как "доброе старое право"¹⁵¹.

8. В конституции, составленной королем по современной схеме, также были правила и определения, с которыми Гегель вовсе не соглашался, как, например, с условиями избирательного права. Возраст и имущество суть свойства, принадлежащие субъекту самому по себе, независимо от его отношения в государстве и к государству, независимо от его значения в расчленении целого и службе ему. Такое значение дается должностью, влиятельным положением в какой-либо корпорации, ловкостью в ремесле, мастерством в какой-либо области, талантом и т. п. У кого есть должность, тот в глазах людей

составляет нечто; если же у человека нет ничего, кроме определенного количества лет и гульденов, то он в глазах мира не составляет ничего и потому не может быть представителем ничего. Гегель порицает атомистическое воззрение на государство, как "французскую абстракцию", которую нужно покинуть. Определения, рассматривающие народ скорее, как кучу индивидуумов, а не как государство, и разделяющие его на два класса вообще по возрасту и имуществу, не могут быть названы государственными постановлениями в собственном смысле. Они не способны освободить государственную деятельность народа от демократической бесформенности и в частности избавить от влияния случайностей избрание депутатов в палату¹⁵².

9. Поэтому Гегель порицал королевскую конституцию за то, что она исключает из числа избираемых в депутаты лиц чиновников, духовенство и т. п., но в то же время допускает к избранию адвокатов, среди которых господствует дух частного права, и нет чувства государственности. Возникновению и упорству вспыхнувшего спора о конституции в значительной степени содействовал этот корыстолюбивый задорный "адвокатский дух",

царящий в собрании виртембергских земских чинов.

Справедливость и разумность исключения королевских чиновников из числа депутатов зависит от условий данного времени, т. е. от исторического состояния народа. Раньше такое исключение было разумным, а теперь нет. "История дает нам знание обстоятельств, при которых то или другое постановление было разумным, и, например, в настоящем случае она приводит к убеждению, что исключение королевских чиновников из числа депутатов, прежде бывшее разумным теперь, при других обстоятельствах более не разумно"¹⁵³.

Чувство государственности требует, чтобы мы подчиняли все частные интересы благу отечества и приносили жертвы для него. Этого испытания не выдержали земские чины Виртемберга. Величайшим мировым событием во время их заседания было возвращение Наполеона с Эльбы во Францию. Всемирная война стояла на пороге и угрожала Германии, а виртембергские земские чины в это время ставили свою готовность к жертвам в зависимость от восстановления старого строя.

Совещания этих земских чинов остались без результата и подтвердили слова главного

старосты Рейнгарда из Обер-Эслингена, сказавшего среди них: "Если дать швабам свободу, то из этого ничего не выходит". К такому же конечному выводу приходит и Гегель в своей статье. "Предмет этого подробного изложения был бы неверно понят, если не обратить внимания на то, что цель его состоит не и чем иным, как в защите понятия земских чинов, связанного с высшими интересами, против несообразной с ним, и тем не менее такой притязательной действительности, которая обнаружила себя обществу в этих совещаниях и отдала себя на суд его. Вслед за этим нужно еще указать на замечательный конечный результат, на судьбу этого собрания, выразившуюся в том, что оно в течение своих продолжительных и дорого обошедшихся заседаний не только не пришло к соглашению с королем, но даже и в своей собственной среде не постановило никакого решения ни об одном из вопросов конституции"¹⁵⁴.

Точка зрения Гегеля, развитая им в статье и высказанная уже в самом начале ее, имеет философско-исторический характер. "Психологическая точка зрения на историю, недавно пользовавшаяся распространением, на первый план выдвигала так называемые тайные

пружины, цели отдельных индивидуумов, анекдоты и субъективные влияния. Однако эта точка зрения потеряла теперь всякий кредит, и история опять стремится изображать природу и ход развития субстанциального целого согласно его достоинству и познавать характеры действующих лиц на основании того, что они делают; теперь распространилось убеждение, что ни самый вопрос, ни характеры в их глубоком значении не возникают и не познаются из случайностей"¹⁵⁵.

Если применить объяснение из психологических причин и мотивов к самому исследованию Гегеля, становится вероятным слух, что министр фон Вангенгейм обратился для этой цели к гейдельбергскому философу и обещал ему место канцлера в тюрингенском университете. Гайм сообщает об этом, замечая: "Я привожу эти сведения, опираясь на устное сообщение одного еще живущего свидетеля, участвовавшего в этом деле!"¹⁵⁶ Такая побочная цель несколько не ослабила бы объективную ценность его статьи; мы не сомневаемся также в том, что Гегель обладал способностью и стремился к сочетанию деятельности преподавателя с какою-либо административной деятельностью; быть может, даже он хотел

вполне посвятить себя административной деятельности. Когда он подавал прошение об отставке баденскому правительству, получив приглашение в Берлин, он почти прямо сказал, что ищет случая, становясь старше, перейти от временной функции преподавания философии в университете к другой деятельности¹⁵⁷.

IV. ФИЛОСОФСКОЕ ВЛИЯНИЕ

1. ИКСКУЛЬ

Приближался второй семестр академической деятельности Гегеля в Гейдельберге, когда весной 1817 к нему явился один эстляндский дворянин и помещик Борис фон Иксуль, участвовавший в войне против Франции в качестве ротмистра императорской русской гвардии, и выразил страстное желание и надежду легко и быстро воспринять у него квинтэссенцию всякого знания. Посетив профессора и увидев в нем лишь простого и скромного человека, он закупил его книги, чтобы с удобством дома прочитать их. Он читал и ничего не понимал.

Он начал ходить на лекции, записывал их, читал свои тетради дома и не понимал собственных записок. Гегель посоветовал ему пройти дополнительный школьный курс и воспользоваться репетициями или беседами по философии у одного молодого человека, слушавшего лекции Гегеля и желавшего сделаться доцентом в Гейдельберге для чтения лекций о философии Гегеля. Более всего повлияли на

Иксуля личные дружеские сношения с ним самого Гегеля, продолжавшиеся в форме переписки и тогда, когда Иксуль уехал далеко, предпринимая большие путешествия по Скандинавии, России и Востоку. Повсюду он возил с собою Логикку Гегеля. В России он познакомился с много путешествовавшим Францем фон Баадером и позже в Берлине содействовал личному знакомству Гегеля с ним.

Гегель правильно предвидел развитие и великое будущее России и дал своему другу и ученику, не знавшему хорошенько, что ему делать с собою, добрый совет искать влиятельного положения в России. "Вы счастливы тем", – писал ему Гегель 28 ноября 1821, – "что имеете отечество, занимающее такое огромное место во всемирной истории, отечество, которому, без сомнения, предстоит еще гораздо более высокое назначение. Другие современные государства как будто бы уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, кульминационный пункт некоторых из них находится уже позади, и форма их приобрела постоянный характер, тогда как Россия, будучи уже, пожалуй, наиболее мощною силою среди остальных государств, заключает в своих недрах неограниченную возможность развития своей интенсивной

природы. Вы, с вашим состоянием, талантами и знанием, имеете личное счастье надеяться в близком будущем, в награду за оказанные уже услуги, на важное положение в этом колоссальном здании"¹⁵⁸.

2. ГИНРИХС

Молодой человек, философские репетиции которого (как сообщает Розенкранц) посещал Икскуль по совету Гегеля, был Г. Ф. В. Гинрихс из Ольденбурга. Он приехал в Гейдельберг для изучения юридических наук, увлекся лекциями и сочинениями Гегеля, сделался его восторженным учеником, единственным в Гейдельберге того времени, и был одним из первых и старейших членов школы, кроме Габлера, который слушал лекции Гегеля уже в Иене. Гинрихс первый из учеников Гегеля тотчас же стал распространять воспринятые учения с академической кафедры и таким образом положил начало школе Гегеля в ряду преподавателей в университетах.

Он сделался приват-доцентом в Гейдельберге в 1819, успешно начал свою преподавательскую деятельность, пользовался сочувственным содействием Дауба, Крейцера и Шлоссера и написал сочинение о "религии в ее внутреннем отношении к философии". Гегель не только помогал ему при этом полезными советами, но и снабдил его сочинение предисловием и таким образом выдвинул его (1822). Благодаря этому Гинрихс получил место экстраординарного

профессора в Бреславле и через два года должность ординарного профессора в университете в Галле, где он и умер после многолетней деятельности (1861), спустя целое поколение после смерти Гегеля.

3. КАРОВЕ

Из гейдельбергских слушателей и последователей Гегеля следует упомянуть Фридриха Вильгельма Карове из Кобленца. Благодаря своему происхождению и жизни в Кобленце, принадлежавшем во время его юности Франции, он получил католическое и французское воспитание, но по духу был германцем. Будучи гейдельбергским студентом, он принимал живое участие в волнениях буршей, усердно слушал лекции Гегеля и впоследствии в 1826–1832 написал ряд сочинений в духе свободомыслия и немецкого направления: *Ueber alleinseligmachende Kirche* (О единоспасающей церкви), *Das Coelibatgesetz des römisch-katholischen Klerus* (Обет безбрачия римско-католического духовенства), *Die letzten Dinge des römischen Katholicismus in Deutschland* (Последнее слово католицизма в Германии); кроме того, он написал сочинение *St.-Simonismus und die neuere französische Philosophie* (Сенсимонизм и новейшая французская философия, 1831) и много статей о литературе, истории, культуре и истории искусства, составивших сборник под заглавием "Neorama"

(1838). В предисловии к первому сочинению он говорит о себе: "Его детство совпало с тем временем, когда тяжкая судьба угнетала его родину и общее бедствие сроднило друг с другом представителей различных вероисповеданий. Просвещение предшествовало этому и развило способность понимать общечеловеческое. Таким образом чувство и потребность действительно всеобщего предшествовали сознанию обособления, производимого религией, к которой он принадлежал по рождению"¹⁵⁹.

4. КУЗЕН

Молодой французский философ Виктор Кузен, ученик и последователь философа шотландской школы Ройе-Коляра (1813), профессор истории философии в "faculté des lettres" и "école normale" в Париже, после двухлетнего чрезвычайно напряженного чтения лекций почувствовал сильное утомление и с целью отдыха предпринял в конце июля 1817 поездку на каникулы в Германию, желая познакомиться с немецкими философами. Он знал немецкую философию, в особенности новейшую, собственно лишь по слухам. Впрочем, он изучал Критику чистого разума в латинском переводе Бориса, с трудом сличая ее с немецким оригиналом, и считал себя настолько усвоившим ее, что легко и искусно говорил о ней на лекциях.

Во Франкфурте-на-Майне он пробыл несколько времени и подружился с графом Рейнгардом, тогдашним французским посланником на сейме, швабом по происхождению, бывшим воспитанником тюбингенской семинарии; при Наполеоне во французской республике он сделал блестящую дипломатическую карьеру и состоял в дружеской

переписке с Гете¹⁶⁰. Кузен познакомился также с врачом Пассаваном, который был известен своим лечением посредством магнетизма, с Фридрихом Шлоссером и с Фридрихом Шлегелем, который тогда служил советником при австрийском посольстве; с последним Кузен много беседовал. Шлегель, прекрасно объяснявшийся на французском языке, убедил его, что неизбежный путь в философии ведет от Канта к Фихте, а потом к Шеллингу, что в современной Германии есть три величайших философа – Якоби, Шеллинг и Франц фон Бадер, и что новейший высший, христианский и церковный эмпиризм должен быть задачей и ближайшею целью философии. Фридрих Шлоссер, о котором говорит Кузен в своем путевом дневнике, был не кто иной, как Фридрих Христофор Шлоссер из Иевера в восточной Фрисландии; при Дальберге он был назначен профессором истории в лицее во Франкфурте (1812), а теперь, во время путешествия Кузена, он получил место профессора истории в Гейдельберге (1817). Он был спутником Кузена по дороге в Гейдельберг и, по-видимому, указал на своего друга Дауба, как на человека, который может его познакомить с немецкою философией и философами. Дауб в свою очередь сказал ему, что в Гейдельберге,

спрашивая о философах, можно говорить лишь о Гегеле. Так как в Гейдельберге Кузен предполагал остаться лишь два часа, то он воспользовался ими для посещения Гегеля и был настолько увлечен его личностью и беседою, несмотря на его плохой французский язык, что пробыл в этом городе не два часа, а два дня и, уезжая, решил, что на обратном пути пробудет дольше в Гейдельберге и вернется на следующий год.

Во время этой первой своей поездки в Германию Кузен посетил в Иене философа Фриза, в Веймаре Гете и в Берлине Шлейермахера, приобретшего известность, как богословский проповедник. Фриз собирался ехать в Эйзенах на роковой вартбургский праздник (18 окт. 1817), богатый последствиями, и много говорил о зарождающихся либеральных идеях. 26 окт. молодой французский философ вернулся в Гейдельберг и оставался здесь до 18 ноября 1817.

Кузен с удовольствием замечал полное согласие в своих политических взглядах с Гегелем. По его словам, в течение его четырнадцатилетних сношений с Гегелем не было ни одного момента, когда бы это согласие нарушилось, и не было второго человека, с которым его политическое единомыслие всегда до такой степени согласовалось бы. И он, и

Гегель высоко ценили французскую революцию и охотно говорили о ее событиях и великих деяниях; как он, так и Гегель держались либерализма и монархизма; "он был голубой", – говорит Кузен, употребляя выражение, которое Наполеон, говорят, применял к себе и своему политическому направлению, имея в виду французские национальные цвета¹⁶¹.

Иное отношение существовало между их взглядами и симпатиями в области религии и философии. Кузен, согласно своему происхождению и воспитанию, стоял на стороне римско-католической церкви, будучи, однако, далек от всякого фанатизма, тогда как Гегель был решительным протестантом и считал протестантизм, часто выражая в меткой форме эту мысль в письмах к Нитгаммеру, не только религией, но и особою высшею "формою просвещения", в особенности народного просвещения. Гегель, с его широким историческим кругозором, умел ценить французскую философию восемнадцатого века во всем ее значении, тогда как Кузен с его шотландским спиритуализмом питал к ней отвращение.

Кузен возгорелся желанием познакомиться с философией Гегеля, о которой Фридрих Шлегель

во Франкфурте мимоходом заметил лишь, что она составляет "тонкое мировоззрение". Кузен считал установленным, что Гегель зависит от Шеллинга в философии природы, и что его взгляды составляют важнейшее явление в этой школе, господствовавшей в Германии того времени, но о Шеллинге и философии природы Кузен, собственно, вовсе не имел обстоятельных, ясных и точных представлений. Последним, только что явившимся произведением Гегеля была Энциклопедия философских наук. Кузен надеялся быстро проникнуть в содержание этой сокровенной книги с помощью Карове, который говорил по-французски и был слушателем и последователем Гегеля. Осенью 1817 года они гуляли вместе в гейдельбергском дворцовом саду и по аллее философов с Энциклопедией в руках, которую Карове старался перевести и истолковать ему. Вечером за чаем они являлись к Гегелю и задавали вопросы своему оракулу, так как Карове, как заметил вскоре Кузен, до существу едва ли лучше понимал Энциклопедию, чем он сам. Прощаясь с Гегелем, Кузен чувствовал себя осажденным вопросами и проблемами, не получившими решения, и постановил приехать опять в следующем году и отправиться в Мюнхен, чтобы познакомиться с жившими там

Якоби и Шеллингом, которые принадлежали к числу указанных ему Шлегелем "трех величайших современных философов".

Бросая взгляд назад на свое первое пребывание в Германии, ночью перед возвращением в свое отечество, 15 ноября в городе Келе, Кузен старался объединить полученные впечатления. Исследования немецкой критики с их спорными и оспариваемыми выводами атаковали его ум в хаотическом беспорядке: согласно этой критике, нет более римских царей, нет также Гомера, а есть лишь гомериды, "Законы" Платона написаны не Платоном, первая книга Моисея (книга Бытия) написана после вавилонского пленения и полна представлениями мидян и персов, евангелия явились лишь в конце второго века, еще немного, и имя Иисуса Христа было признано мифом, как и имя Гомера!¹⁶²

В переписке Гегеля последнее из его гейдельбергских писем (5 авг. 1818) было обращено к Кузену, которому он, перед его поездкою в южную Германию, рекомендовал Штутгарт, Тюбинген (Эшенмайер) и Мюнхен, где он должен был познакомиться с Якоби и Шеллингом, но, по совету Гегеля, говоря с одним, не упоминать о своем знакомстве с другим. Так

как Кузен сохранил приятные воспоминания о Гейдельберге и в письмах называл его своим вторым отечеством, то Гегель выражал надежду увидеть его на обратном пути опять в Гейдельберге, перед переселением в Берлин, предстоявшим ему в следующем месяце¹⁶³.

Между Гегелем и Кузеном установилась дружба и взаимная привязанность, сохранявшаяся до смерти Гегеля и повлекшая для обеих сторон ряд важных событий, о которых мы расскажем в ближайших главах. Чтобы мы ни думали о степени понимания Кузеном философии Гегеля и немецкой философии вообще, все же нельзя не признать, что он сразу почувствовал значение и величие Гегеля, что он живо заинтересовался его философско-историческими идеями и беседами и чрезвычайно содействовал славе имени Гегеля во Франции. Когда Гегель стоял на высоте, Кузен обыкновенно говорил: "Я предсказал его славу и уже после первой своей поездки в Германию заявил, что нашел гениального человека".

5. ДАУБ

Величайшим учеником Гегеля в Гейдельберге был и оставался глубокомысленный Дауб. Он углубился в изучение сочинений Гегеля, когда последний был уже в Берлине; он изучил Логику и тогда впервые понял Феноменологию – этот освященный логическим методом путь человеческого сознания к познанию Бога. Что могло быть полезнее и важнее для изучающих теологию, чем введение в такую науку? В летнем семестре 1821 Дауб читал лекции о феноменологии Гегеля перед многочисленной аудиторией и затем напечатал свое введение в этот курс. Из всех похвал, выслушанных Гегелем, конечно, нет не одной более важной, чем следующие строки пятидесятилетнего Дауба: "Я напряженно изучал вашу Логику, и лишь после этого мне, наконец, вполне уяснилось содержание вашей Феноменологии духа". "Окружающая среда, внешняя жизнь и ее выдающиеся события были для меня уже давно, еще до вашего прибытия сюда, безразличны, однако, лишь благодаря вам, великий, благородный человек! я в последние два года действительно проник в область науки и, надеюсь, если только внутренняя

жизнь моя продолжится еще несколько лет, на деле доказать, что и на юге, как на севере, процветает строгая наука"¹⁶⁴.

Глава десятая

ПРИГЛАШЕНИЕ ГЕГЕЛЯ В БЕРЛИН

I. МИНИСТЕРСТВО АЛЬТЕНШТЕЙНА

1. РЕФОРМЫ ШТЕЙНА

Третьего ноября 1817 Фридрих-Вильгельм III издал указ, по которому из прежнего департамента в министерстве внутренних дел было создано особое министерство духовных дел, народного просвещения и здравия, и во главе его поставлен был государственный министр барон фон Альтенштейн.

Карл Сигизмунд барон фон Штейн цум Альтенштейн из Ансбаха (род. 7 октября 1770) принадлежал к старому франконскому дворянству. Свою карьеру он начал административною деятельностью при Гарденберге, прусском государственном министре, во франконских княжествах Ансбахе и Байрейте, которые в то время были соединены с Пруссией. Затем он был переведен в Берлин в

министерство финансов и принадлежал к числу лиц, которые, после битвы под Иеною, собрались в Кенигсберге, чтобы подготовить и обосновать преобразование и возрождение Пруссии, веря в ее будущее. Во главе этих патриотов и реформаторов стоял барон фон Штейн, который после тильзитского мира был руководителем прусского государства и повел его вперед с помощью новых освободительных законов, пробуждающих и развивающих силы народа, пока Наполеон не заставил короля дать ему отставку (в ноябре 1808).

Когда государство хочет возродиться, оно должно планомерно развивать юношеские силы народа, т. е. воспитывать его, чтобы сделать пригодным для великих государственных целей; оно должно питать и усиливать национальный дух. Теперь для современного государства наступила пора развить общественную систему воспитания и сделаться сообразно своим задачам воспитательным государством, подобно тому как греческое государство, по идеям Платона и Аристотеля, должно было учредить воспитание, служащее государственным целям. Новое направление воспитания, открытое Песталоцци в начале новейшего времени, основанное на интеллектуальной самодеятельности

(наглядности), примененное в элементарной форме к бедному простому народу и испытанное здесь, должно было в расширенной форме в разных степенях получить применение к образованию целого народа, под руководством самого государства. Такова была цель Штейна, с которою вполне соглашался Фихте, изучивший во время своего пребывания в Кенигсберге метод своего друга Песталоцци и вскоре развивший вопрос о национальном воспитании в этом смысле в своих "Речах к германской нации" (1808)¹⁶⁵.

2. СОЧИНЕНИЕ АЛЬТЕНШТЕЙНА. ПЕРВЫЙ ПРУССКИЙ МИНИСТР ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ

Альтенштейн, сторонник философии Фихте, увлеченный этими идеями и согласный с реформами и планами Штейна, написал после тильзитского мира сочинение о реформе воспитания, обсудив его раньше с Гарденбергом, Шеном и Нибуrom (1807). После отставки Штейна он сделался государственным министром и стал заведовать финансами, отыскивая средства уплатить огромный военный долг Пруссии. Не находя средств решить эту задачу финансовым путем, он предложил королю сделать новые территориальные уступки, но тогда Гарденберг, бывший с 1810 прусским государственным канцлером, посоветовал дать отставку Альтенштейну, несмотря на то, что был и оставался его искренним другом и покровителем.

В 1813 Альтенштейн сделался гражданским губернатором Силезии, а двумя годами позже был послан в Париж, чтобы с Вильгельмом фон Гумбольдтом следить за возвращением сокровищ искусства, похищенных во время войны. Его карьера сталкивала его в решительные моменты и

в важных предприятиях с первыми людьми того времени, каковы Штейн, Гарденберг, Шен, Нибуr, В. фон Гумбольдт и др., еще до того, как он сделался министром вероисповеданий 3 ноября 1817. Он был первым и самым славным представителем этого нового министерства, в течение всего своего управления им, продолжавшегося два десятка лет (от 3 ноября 1817 до 28 декабря 1838).

3. УНИВЕРСИТЕТЫ. ОСНОВАНИЕ ИХ И ОПАСНОСТИ

Утешительные, возбуждавшие надежды слова короля, что государству предстоит духовными силами возместить то, что оно потеряло физически, должны были осуществиться при помощи нового общественного воспитания народа, путем основания новых школ и университетов. Когда В. фон Гумбольдт руководил делами народного просвещения в Пруссии (1809), давно уже задуманный план основания университета в Берлине окончательно созрел и был выполнен осенью следующего года. Уже в первом семестре Шлейермахер читал энциклопедию теологических наук, Савиньи римское право, Нибур римскую историю, Ф. А. Вольф о Фукидиде и об Анналах Тацита, Бек энциклопедию и методологию филологических наук, Фихте об изучении философии и о наукословии. Он был первым избран на должность ректора университета¹⁶⁶.

В прусских областях было несколько университетов, подлежавших уничтожению, сделавшихся бесполезными вследствие

недостатка слушателей или своего исключительно провинциального значения, как, напр., в Дуисбурге, Франкфурте-на-Одере, Эрфурте и Витенберге; наоборот, в других местах явилась теперь необходимость основать новые университеты. Университет во Франкфурте-на-Одере был уничтожен и перенесен в Бреславль (1811), где возник таким образом первый прусский университет с двумя теологическими факультетами. Университет в Галле-на-Заале был восстановлен (1813) и соединен с витенбергским (1817). Для министерства Альтенштейна первую творческую задачу, требовавшую устранения многих затруднений, было основание нового университета в рейнских областях в Бонне (1818).

Между тем среди академической молодежи возрос пробужденный войнами за освобождение дух патриотизма и политических реформ под именем германского буршества (Burschenschaft), которое было основано в Иене в июне 1815, быстро распространилось по всем немецким университетам и отныне стало называться "всеобщим германским буршеством" (1818). Своею целью члены его признавали единство и мощь великого германского отечества в противоположность бессильной и раздробленной

Германии, существовавшей пред лицом мира в форме новогерманского союза с его сеймом. Общества гимнастики, составлявшие также важный элемент нового народного воспитания (первое из них было открыто в 1811 Ф. Л. Яном в Hasenhaide в Берлине), также разделяли идеи буршей и содействовали их распространению. На празднике в Вартбурге 18 октября 1817 в речах, прославлявших свободу, восхвалялось немецкое прошлое и будущее и было сожжено несколько возбуждавших ненависть сочинений, между прочим произведения поэта Коцебу, который считался политически и нравственно жалким и вредным писателем. Это общее восторженное возбуждение молодежи не обошлось без фанатических выходок и ненормальностей. Отдельным актом такого фанатизма было умерщвление Коцебу в Мангейме Зандом (23 марта 1819), который был иенским студентом, членом всеобщего германского буршества и общества гимнастики.

Князь Меттерних в Вене, распорядившись германским союзным сеймом, воспользовался этим преступлением, как удобным сигналом для подавления свободы университетов, господствовавшей в преподавании, литературе и университетских обществах: были составлены

карлсбадские постановления, и союзный сейм утвердил их 20 сентября 1820. Общества буршей были запрещены, учреждения для гимнастики закрыты, профессора и студенты были подвергнуты строжайшему надзору, были назначены центральные следственные комиссии, к университетам были приставлены уполномоченные от правительства для надзора и т. д. Одним словом, по выражению Дальмана, университеты "переживали сентябрьские дни". Нибур, называвший сожжение книг в Вартбурге "гримасою", также считал карлсбадские постановления вредною мерою. Однако король Фридрих Вильгельм III, расстроенный уже сочинением Арндта "Geist der Zeit" (Дух времени) до такой степени, что едва не отказался подписать акт открытия боннского университета, обеспокоенный и раздраженный движениями буршей в университетах и в высшей степени возмущенный преступлением Занда, склонился, под влиянием Меттерниха, в пользу реакции и подавления движения. Князь Витгенштейн соглашался с Меттернихом и пользовался сочувствием короля. Выслеживанием и преследованием так называемых демагогов занимался из прусских чиновников особенно К. А. фон Камптц, начальник департамента

полиции в министерстве внутренних дел (1817). Он был также автором одного сочинения, сожженного в Вартбурге.

4. СООТВЕТСТВУЮЩАЯ ЭПОХЕ СИСТЕМА

Таковы были знамения времени, когда Альтенштейн вступил в управление прусским министерством вероисповеданий: за две недели до этого праздник в Вартбурге, спустя после него год учреждение всеобщего германского буршества (18 октября 1818), пятью месяцами позже умерщвление Коцебу. В акте учреждения всеобщего буршества было заявлено, что учащаяся в немецких университетах молодежь хочет составлять единое целое, "основанное на отношении германской молодежи к возникающему единству германского народа". Австрийскому государственному канцлеру, его сторонникам и подобающим помощникам казалось, что германские университеты находятся в состоянии восстания, которое во что бы то ни стало нужно подавить и потушить, хотя бы ценою жизни самих университетов.

Однако не такого мнения держались прусский государственный канцлер и все государственные люди, работавшие над возрождением Пруссии и оказавшие важные услуги государству. Одним из таких людей был Альтенштейн. Он также хотел

серьезного противодействия незрелому поведению учащейся молодежи, ее преждевременному вмешательству в практическую политику, ее страстному преследованию неопределенных целей, однако не путем насилия, а с помощью науки и поучения. Революции, обыкновенно, бывают следствием взрыва насильственно подавленной эволюции. Правильно руководимое развитие может предотвратить переворот и направить революционные стремления к добру. Эту великую услугу государству оказывает наука, путем правильного понимания состояний и развития мира; такую роль в особенности играет философская наука, способная методически осветить и указать ход развития мира, в особенности нравственного и политического.

В 1817 году из философских направлений лишь одна система соответствовала этому требованию: система, в которой учение о духовном развитии мира было обосновано феноменологически и логически и развито энциклопедически. Такова была система Гегеля, начавшая приобретать влияние и распространение путем преподавания. Свидетельством проницательности нового министра служит то, что он в первые же дни

своего управления министерством написал к Гегелю и предложил ему все еще вакантную кафедру Фихте (26 дек. 1817). Гегель согласился на этот призыв, правильно чувствуя, что пришло его время вступить в связь с Берлином и наоборот. Условия были самые благоприятные: жалование равнялось 2.000 талеров, на расходы по переезду было назначено 1.000 талеров, и в самой почтительной форме было обещано всякое желательное содействие в будущем. "Министерство высоко ценит приобретение такого глубокого мыслителя и академического преподавателя, основательно вооруженного научными знаниями и воодушевленного серьезными и правильными стремлениями, и потому оно охотно будет содействовать всему, что необходимо для облегчения Вашего пребывания здесь. В настоящее время оно хочет лишь по возможности скорее видеть осуществление желания многих лиц, уж давно ожидавших замещения кафедры философии"¹⁶⁷.

Взгляды Гегеля на Пруссию с течением времени изменились: это время было наполнено мировыми кризисами. В своей критике государственного строя Германии, написанной до битвы под Иеною, Гегель имел в виду абсолютное военное государство, в котором все управлялось и

повелевалось сверху вниз, как в централизованной французской республике. Такой государственный строй вовсе не соответствовал гегелевской идее государства. "Какая сухая бездушная жизнь разовьется в таком современном государстве, в котором все руководится сверху, как во французской республике, это мы увидим в будущем. Но какая жизнь и сушь царит в другом так же управляемом государстве, в Пруссии, это видно и теперь всякому, кто посетит первую попавшуюся деревню ее, кто обратит внимание на полное отсутствие в ней научного или художественного гения и оценит ее силу, не останавливаясь лишь на эфемерной энергии, которую сумел вдохнуть в нее на время гений одного человека"¹⁶⁸.

Теперь, когда Пруссия после своего поражения возродилась благодаря собственным силам не только как новое военное государство, но и как новое воспитательное государство, Гегель справедливо мог сказать в своей гейдельбергской вступительной речи 28 октября 1816, что началось господство идей, и что в частности именно прусское государство построено на разуме¹⁶⁹.

II. ИОГАННЕС ШУЛЬЦЕ¹⁷⁰

1. ОБРАЗОВАНИЕ И ЮНОШЕСКИЕ ГОДЫ

В том же году, когда был приглашен Гегель, Альтенштейн, с самого начала задавшийся целью увеличить количество сил в своем обширном министерстве, заваленном тяжелыми делами, привлек выдающуюся силу в лице молодого Иоганнеса Шульце, которого он назначил советником по делам высших учебных заведений, сначала гимназий, а потом также университетов, основываясь на настоятельной рекомендации Гарденберга, опиравшейся на личное знакомство (июль 1818).

Иоганнес Шульце из Демица в Мекленбург-Шверине (род. в городке Брюэль 15 января 1786), сын состоятельных родителей, подготовился к изучению филологии в классических школах в Ганау в Гессене и в монастыре Берге в Пруссии. В Галле, где, между прочим, он серьезно увлекался лекциями Шлейермахера, он был восторженным учеником великого филолога Ф. А. Вольфа и членом его семинария, затем он учился в Лейпциге у

Готфрида Германа. Через посредство Франца Пассова, с которым он всегда был и оставался в тесной дружбе, он был приглашен в гимназию в Веймар, для организации высшего класса, посвященного изучению греческого языка, а отсюда после почти четырехлетней деятельности (от сентября 1808 до марта 1812) он переехал в Гессен для преобразования школы в Ганау и управления ею. Весною 1816 он с радостью принял место школьного советника в Кобленце и, оглядываясь назад, мог уже вспоминать чрезвычайно интересное, богатое событиями прошлое, когда тридцати двух лет вступил в новый круг деятельности в Берлине, где он работал более сорока лет (1818 до 1859) на пользу прусских университетов и к собственной славе.

Эпоху падения он пережил и перестрадал в Галле: появление Наполеона, закрытие университета, изгнание студентов, в числе которых находился и он сам. Он переселился в Берлин и приехал туда в тот самый день, когда Наполеон с триумфом вступал во главе своей победоносной армии через бранденбургские ворота, с мрачным видом, в своем сером сюртуке, сопровождаемый пышною свитою маршалов и генералов. На следующий день он видел, как

император раздавал своим солдатам ордена в Lustgarten'e. Затем он вернулся на родину в Демиц, чтобы оказывать помощь нуждающимся во время прохода французских войск; здесь он познакомился с Друэ, почтмейстером из Сан-Менегульда, который был причиною ареста Людовика XVI в Варенне. В Лейпциге, куда он сопровождал графа фон Пюклера, он подружился с Зеймом и поступил в орден масонов, в ложе которых "под тремя пальмами" он читал патриотические речи, сокровенные от французских шпионов.

В Веймаре, вскоре после своего прибытия, он был очевидцем блестящих наполеоновских празднеств, последовавших за конгрессом в Эрфурте, который был созван французским императором в октябре 1808. В свите Наполеона находился Талейран, который не был обязан, да и вовсе не хотел участвовать в большой охоте, устроенной 6 октября, и предпочел остаться в Веймаре и осмотреть библиотеку, которую ему показывал Шульце, хорошо знакомый с французским языком. Из сокровищ библиотеки особенное внимание французского государственного человека привлекли к себе рисунки Луки Кранаха к переводу Библии Лютера и иллюстрации к Гомеру Тишбейна. Вечером

этого дня в партере придворного театра в Веймаре собрались короли и герцоги, в середине которых занимали почетное место два императора. Была поставлена "Смерть Цезаря"; Тальма играл Цезаря. С галереи Шульце смотрел на два грандиозных зрелища: в партере и на сцене. Вечером следующего дня он стоял вблизи от Тальма и мог наблюдать, как он с напряженным интересом и удовольствием следил за игрою П. А. Вольфа, в роли Позы. Какие контрасты: вчера Тальма играл "Смерть Цезаря", сегодня он восхищается изображением шиллеровского Позы!

Отдаваясь патриотической деятельности, Шульце выступал также в роли оратора в масонской ложе Амалии в Веймаре, и замечательнейшим для него событием здесь была его речь к Виланду в апреле 1809, когда Виланд вступил в общество масонов, к которому принадлежали также Карл Август и Гете. В противоположность космополитическому образу мыслей Нестора немецких поэтов, он в своей речи восхвалял и выдвигал на первый план патриотическое настроение и чувство долга. Ему было двадцать три года, а Виланду семьдесят шесть. Страсть к ораторской деятельности, волнующей сердца, была в нем так сильна, что он

выступал на амвоне в роли религиозного проповедника, хотя и не изучал теологии, не подготовлялся к этому соответствующими испытаниями и не был рукоположен. Он произнес ряд проповедей (от ноября 1808 до осени 1810) в городской церкви в Веймаре и в старой дворцовой церкви в Шварцбурге и издал их в двух сборниках (1810 и 1811); из них второй посвящен первому католическому иерарху тогдашней Германии, Карлу фон Дальбергу, примасу рейнского союза. Из учеников и почитателей Шлейермахера Шульце, конечно, был первым, вступившим на амвон Гердера. Когда он праздновал пятидесятилетний юбилей своей службы (4858), в веймарской городской церкви с похвалами и благодарностью вспоминали его проповеди. Его охотно слушали также особы царского происхождения, каковы великая герцогиня Луиза, наследная великая герцогиня Мария Павловна, принцесса Каролина (обучавшаяся у него истории литературы) и княгиня-мать Каролина фон Рудольштадт. Шарлотта фон Шиллер ставила простоту проповеди Гердера выше восторженного пыла речей Шульце, но и она была в высшей степени дружески расположена к нему и имела для этого много оснований, так как он из уважения и

преклонения перед великим поэтом приглашал ее сына Эрнста на свои уроки в гимназии и кроме того бесплатно давал ему частные уроки. Он познакомился также с Юлией фон Ленгефельд и Каролиною фон Вольцоген (тещею и свояченицею Шиллера) и читал последней по ее желанию трагедии Софокла в переводе Штольберга.

В день рождения великой герцогини Луизы, 30 января 1811, в веймарском театре была поставлена в первый раз величественная трагедия Кальдерона "Стойкий принц". Шульце был сильно потрясен этим глубокомысленным религиозным произведением и написал о нем сочинение, которое возникло, правда, по желанию Гете, но вовсе не понравилось ему своим чрезмерным культам Кальдерона. Гораздо более соответствовало желаниям Гете издание произведений Винкельмана, в особенности истории искусства, для которого Шульце соединился с Генрихом Мейером по инициативе последнего. С увлечением выполнял он эту работу и в течение нескольких лет посвящал ей часы досуга¹⁷¹.

Я полагаю, что весной 1811 трагедия Кальдерона была повторена в Веймаре, и что она произвела глубокое сохранившееся навсегда

впечатление на одного молодого человека, находившегося еще в университете: я имею в виду Шопенгауэра, который посещал веймарскую гимназию в 1808 и 1809 и, как ученик высшего отделения, был слушателем не только Пассова, но и Шульце. Из всех его учеников Шопенгауэр был самым замечательным и впоследствии самым знаменитым. Однако, насколько мне известно, Шульце никогда не вспоминал об этом ученике, а Шопенгауэр об этом учителе. Также и то обстоятельство, что учитель Шопенгауэра сделался таким важным учеником Гегеля, как Иоганнес Шульце, без сомнения, было единственным.

Великий герцог Франкфурта Карл фон Дальберг назначил Шульце весной 1817 после почти четырехлетней деятельности в Веймаре высшим школьным советником и директором школы в Ганау с тем, чтобы он преобразовал там "высшую школу" и руководил ею. Ему было поручено привлечь туда новые силы. Одним из первых был приглашен в Ганау Фридрих Рюкерт, приват-доцент филологии в Иене (1811), принявший приглашение 1 декабря 1812. Он близко сошелся с Шульце и часто вел с ним дружеские беседы, однако перед открытием новой гимназии (1 февраля 1813) он внезапно

исчез, не прощавшись, и письменно просил у друга прощения, оправдываясь тяготившею его меланхолией. Время это было богато роковыми и волнующими событиями. В 1812 году совершился поход Наполеона в Россию, пожар Москвы, отступление и гибель великой армии.

16 декабря 1812 в послеобеденное время Шульце стоял в гостинице "Zum Riesen" у окна и смотрел на улицу, покрытую глубоким снегом. "Подъехали сани, и я узнал выходявшего из них Наполеона и поспешил сообщить об этом хозяину гостиницы Эбермайеру. Неуклюже вышел он из комнаты и вскоре вернулся, запыхавшись, с известием, что император желает пообедать у него и находится в комнате первого этажа. Император весело болтал с прислуживавшею ему женою Эбермайера и вечером поспешил из Франкфурта в Майнц, несмотря на ледоход на Рейне". Так описывает Шульце это событие в своих воспоминаниях; он первый узнал Наполеона.

К 1813 году относятся начало возвышения Германии, великая европейская коалиция против Французской империи, разложение рейнского союза, битва народов при Лейпциге, отступление Наполеона во Францию, которое еще приходилось обозначить битвою под Ганау. С

башни своей гимназии Шульце наблюдал эту битву, последнюю, данную Наполеоном на германской почве. Теперь Рюкерт мог дать свободу своему стесненному сердцу и сделал это в "сонетах, покрытых броней", в которых он, ликуя, возвестил освобождение Германии и гибель Наполеона, и между прочим воспел геройскую смерть Теодора Кернера.

Наступило время реставрации, и И. Шульце пережил и перестрадал в Ганау первые шаги гессенской реставрации. В лице возвратившегося курфюрста Вильгельма I он познакомился с типом тех государей, к которым вполне можно было применить изречение, что они ничему не научились и ничего не забыли. Этот вернувшийся курфюрст без курфюршества хотел все восстановить в прежнем виде, даже и косички солдат. Так как Шульце вовсе не был склонен восстанавливать отжившие формы, а скорее всеми силами стремился создать новую духовную жизнь, то все его помыслы устремились на Пруссию, и в особенности новые прусские области на Рейне. В то время здесь делами народного просвещения руководил Иосиф Геррес, основатель и издатель журнала "Rheinische Merkur" в Кобленце, родном городе Герреса. Геррес находился в периоде увлечения

германизмом (как прежде галломанией, а потом ультрамонтанством), и в глазах Шульце, всегда поддававшегося энтузиазму, казался мечущим "громы и молнии" в своем журнале. Он охотно последовал бы предложениям Герреса, однако они не привели ни к каким результатам, так как не нашли поддержки в правительстве. Гораздо влиятельнее были советы Шлейермахера, Вольфа и особенно Зюверна в Берлине, который стоял во главе управления высшими учебными заведениями в министерстве внутренних дел. В апреле 1816 Шульце был назначен провинциальным школьным советником в Кобленце, причем ему было поручено преобразовать гимназии в рейнских областях. Для осуществления этой цели он между прочим сам преподавал древние языки в высшем классе гимназии в Кобленце. Одним из его тогдашних учеников был Иоганнес Мюллер из Кобленца, который, по желанию отца, должен был сделаться ремесленником, а по совету Шульце – ученым; впоследствии он сделался известным физиологом, преобразовавшим свою науку и прославившим берлинский университет. Так как Шульце был также членом консистории, то он выхлопотал себе посвящение в сан пастора, чтобы сделаться церковным проповедником, и, как таковой,

произнес две проповеди: первую на торжестве в память павших в боях, а вторую на празднике реформации 31 октября 1831. С праздником реформации оратор мог соединить и восхваление тогда же установленной Фридрихом Вильгельмом III унии евангелической церкви.

Первым по своему званию, самым замечательным и интересным человеком, которому Шульце должен был представиться тотчас же по своем прибытии в Кобленц, был генерал Нейтгардт граф фон Гнейзенау, о личности которого и впечатлении, производимом им, Шульце писал в самом восторженном тоне своей жене. Разговаривая с переводчиком Арриана, Гнейзенау вскоре завел речь об Александре Великом, а потом о Наполеоне. Великий полководец, много содействовавший победе под Ватерлоо, этому окончательному и губительному поражению Наполеона, закончил свою беседу следующим прекрасным и метким замечанием: "Его победили не наши расчеты, а высокое, оставшееся ему непонятным воодушевление и любовь к отечеству прусского народа"¹⁷².

Здесь Шульце познакомился также с начальником генерального штаба К. фон Клаузевицем, который, благодаря своим

посмертным сочинениям, сделался известным военным писателем и считался самым умным и ученым офицером во всей прусской армии; Гнейзенау назвал его своим ближайшим другом. Не могло существовать большей противоположности, чем между Герресом и Клаузевицем, которому при его привычке к военным порядкам и к конкретному, определенному и точному мышлению и речам, были в высшей степени противны политическая агитация, неопределенные идеи и декламаторская беспорядочность Герреса, тогда как Шульце подчинялся бурной силе его речи и даже подписал составленный Герресом адрес к королю с просьбою о конституции, за что получил официальный выговор, единственный в своей жизни.

Несмотря на страстные вспышки, увлекавшие его то в ту, то в другую сторону, в своей должности он был в высшей степени добросовестным, сведущим и выдающимся человеком дела. Когда прусский государственный канцлер останавливался в 1817 в рейнских областях, он лично познакомился с ним, оценил его служебные заслуги и таланты, и, по его рекомендации, Альтенштейн пригласил его в июле 1818 к себе в Берлин. Школьный советник,

испытанный и приобретший опыт в рейнских областях, мог оказать ему услуги при открытии университета в Бонне.

2. ПОДОЗРЕНИЯ

До каких чудовищных размеров возрастали опасения перед университетами и так называемыми демагогическими происками, а вместе со страхом и подозрительность, об этом Шульце имел случай узнать на самом себе в самом начале своей деятельности, в роли высшего тайного советника в прусском министерстве вероисповеданий в Берлине. Во время одной поездки с целью ревизии осенью 1819 он несколько дней пробыл в Шульцфорте и в воскресенье проехался отсюда в замок Дорнбург, чтобы посетить находившуюся там даму, с которою он был дружен еще в Веймаре. Он не знал, что в то же время там находился великий герцог Карл Август. Последний, услышав о приезде Шульце, пожелал с ним поговорить. Интимная беседа, в присутствии лишь наследной великой герцогини и двух придворных дам, касалась направленных против демагогов преследований, которые причинили уже много хлопот великому герцогу и возбуждали в нем большое неудовольствие. Шульце высказался против них и описывал их, как преувеличенные и по существу неосновательные меры. Эту беседу

подслушали шпионы, сообщили ее в Берлин, и она дошла до короля. Шульце подвергнулся формальному дознанию у Альтенштейна, причем ему легко удалось вполне успокоить министра рассказом об этом происшествии; однако люди, боявшиеся демагогов, между прочим и король, стали смотреть на него с подозрением, и в течение многих лет он чувствовал, что его особа не внушала им доверия. Это было вскоре после смерти Коцебу. Профессор де Ветте в Берлине был лишен места за утешительное письмо к матери Зандта, проповеди Шлейермахера были подвергнуты надзору полицейских агентов, лекции Арндта были запрещены, оба Велькера в Бонне находились в опасности, великий герцог Карл Август саксен-веймарский был в глазах Меттерниха самым ненавистным из всех государей; он называл его "старым буршем", как будто бы это он основал буршество.

III. ГЕГЕЛЬ И ИОГАННЕС ШУЛЬЦЕ

Мы уже знаем о значении, которое имела философия Гегеля в это вдвойне смутное время и справедливо приписывалось ей Альтенштейном. В его глазах она была лучшим, спокойно и глубоко действующим целительным средством против господствовавшего с обеих сторон губительного смятения умов. По собственному побуждению, но конечно также и под влиянием уважения к министру, Шульце почувствовал потребность познакомиться с этим учением и энциклопедически ориентироваться в области науки с помощью философской точки зрения, которой ему не удавалось выработать до сих пор путем собственных занятий. Предоставим слово ему самому. "Я решил", – рассказывает он в своих воспоминаниях, – "прежде всего приступить к широкому изучению философии в ее новейшей системе, тем более, что до того мои знания в этой области ограничивались этикою Спинозы, лекциями Шлейермахера о философской и христианской этике, Критикою чистого разума Канта и немногими умозрительными диалогами Платона. Для этой цели я посещал ежедневно от 1819–1821 две вечерние лекции Гегеля и

прослушал энциклопедию философских наук, логику, психологию, философию права, историю философии, философию природы, философию искусства, философию истории и философию религии; кроме того, чтобы еще лучше усвоить их, я не побоялся труда и сам тщательно записывал содержание всех его лекций. По окончании лекций он, обыкновенно, доставлял мне удовольствие своим посещением или во время общих наших прогулок входил в подробное рассмотрение отдельных предлагаемых мною вопросов о предмете его лекций". "Насколько я обязан его лекциям, сочинениям и дружеским беседам своим научным образованием, последовательностью своей политической точки зрения и в зависимости от нее характером своей общественной деятельности, об этом в частности я мало могу сказать, и скорее чувствую себя вынужденным, из глубокого почтения к моему усопшему другу, открыто признать, что он был всегда моим верным, проницательным, бескорыстным советником в обсуждении вопросов, касающихся высших учебных заведений прусского государства"¹⁷³.

Эти слова написаны спустя целое поколение после событий, передаваемых ими¹⁷⁴.

Глава одиннадцатая

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГЕГЕЛЯ В БЕРЛИНЕ

I. АКАДЕМИЧЕСКАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

1. ПЕРВЫЕ ШАГИ. ЗОЛЬГЕР

С радостным и ясным предчувствием плодотворной деятельности в близком будущем провел Гегель лето 1818, свой четвертый и последний семестр в Гейдельберге; своей жене во время курса лечения ее в Швальбахе он писал письма в довольном тоне, полные радостных надежд на Берлин. Обстоятельства, при которых он переехал в Берлин, были чрезвычайно благоприятны для него. Сестра министра фон Альтенштейн сама позаботилась о найме квартиры для него¹⁷⁵. Его ближайший товарищ по должности и специальности Карл-Вильгельм-Фердинанд Зольгер из Шведта, бывший профессором философии во

Франкфурте-на-Одере (1809–1811), где его хотели избрать городским головою, и после закрытия университета назначенный профессором философии в Берлин, переводчик Софокла, автор "Эрвина" (1815), близкий друг Тика, желал назначения Гегеля в Берлин и предлагал его. Он писал своему другу Тику (26 апреля 1818): "Я интересуюсь узнать, какое влияние будет иметь присутствие Гегеля. Конечно, многие думают, что его назначение мне неприятно, между тем как на самом деле я первый предложил его и вообще могу уверить, что если ожидаю чего от него, так это именно оживления интереса к философии, т. е. добра. Когда я еще преподавал наряду с Фихте, у меня было вдесятеро больше слушателей, чем теперь. Я чрезвычайно уважаю Гегеля, и во многих отношениях наши взгляды поразительно совпадают. В диалектике мы оба независимо друг от друга пошли почти одним и тем же путем, по крайней мере, взялись за дело совершенно с одной и той же и притом новой стороны. Будет ли он также согласен со мною во многих других особенностях моих взглядов, я не знаю. Я бы хотел, чтобы мышление опять совершенно слилось с жизнью" и т. д. В устах Зольгера эти последние слова означают, что диалектика опять

должна принять форму живой художественной беседы, т. е. диалога. В своем Эрвине он попытался дать образец такого философского диалога, излагая основные идеи об истине, добре, красоте и божестве в четырех беседах. Это сочинение не привлекло к себе читателей. Диалог в духе Платона с задержками в развитии темы, обусловленными художественными соображениями, с отступлениями в сторону и возвращениями назад, слишком мало соответствовал потребностям века, не любившего, чтобы его интеллектуальные стремления задерживались запутанными диалогами; в особенности берлинский склад ума, склонный быстро и прямо идти к цели, совершенно отрицательно относился к диалогическим трудностям и окольным путям. Неудача глубоко расстроила этого благородного и привлекательного человека; если бы это от него зависело, он предпочел бы франкфуртский университет берлинскому. Как только Гегель начал свою преподавательскую деятельность в Берлине, Зольгер писал к Тику 22 ноября 1818: "я интересовался тем, какое впечатление произведет здесь добрейший Гегель. Об нем никто не говорит, так как он тихий и прилежный человек. Если бы сюда явился глупейший ханжа, какого

они хотели бы иметь, тогда поднялся бы ужасный шум и студенты были бы направлены на его лекции для блага и спасения их душ"¹⁷⁶. Из этих слов ясно видно, как глубоко был огорчен Зольгер. Гегель так и понял это место в своей критике посмертных сочинений Зольгера (он приводит его, пропуская при своем имени слово "добрейший"). "Без чувства боли нельзя видеть такого выражения крайней степени недовольства и отвращения к духу времени, картину которого Зольгер нарисовал себе на основании своего опыта". "Слишком подчиняясь влиянию этой картины своего опыта, Зольгер должен был упустить из виду глубочайшие потребности, существующие в его, как и во всякое время, и утратить желание направлять свою деятельность и работу лишь в места, достойные ее, и там искать и ожидать влияния ее"¹⁷⁷.

Мы видим отсюда, как Гегель объясняет пессимистическое настроение Зольгера, хотя и не оправдывает его ввиду более глубоких потребностей, существующих в его, как и во всякое время. "Но если где-либо таких потребностей нет и все состояние научных и вообще духовных интересов сплошь приняло плоский характер, а именно такую картину представляет себе Зольгер, там это коренное

оношение должно быть предоставлено своей судьбе, уделу своей суетности"¹⁷⁸. Вера в несокрушимые, часто скрытые, но никогда не истребимые глубокие потребности человечества была для Гегеля противоядием против всякого пессимизма, укоренившимся в его личности и учении. Эти товарищи по специальности работали вместе лишь один год. В течение этих двух семестров Зольгер читал о диалектике, политике, основах философии и эстетике. Он умер 25 октября 1819, всего тридцати девяти лет.

2. ВСТУПИТЕЛЬНАЯ РЕЧЬ

Гегель начал свои лекции 22 октября 1818 вступительной речью к слушателям, в которой он повторил кое-что из того, что говорил двумя годами раньше (28 октября 1816) по подобному же поводу в Гейдельберге: что немецкая национальность имеет призвание хранить и распространять священный пламя философии, что вместе с миром пришло время исполнять эту задачу, что мужественное отношение к истине и вера в способность разума познать ее составляют условия, предполагаемые философией¹⁷⁹.

Теперь Гегель должен был включить еще в сферу философии интересы прусского государства, самый веский элемент возрожденной Германии, могущество государства, которое не только считало важнейшей из своих задач развитие и воспитание всех интеллектуальных сил народа, благоденствие и процветание наук, но и занималось решением этих задач. Теперь в области национального развития и воспитания духа и философия должна была приобрести деятельную роль, занять руководящее положение. Гегель чувствовал себя призванным к этой задаче своею профессорскою деятельностью в центре

этого государства, в недавно основанном университете. Он совершенно иначе, чем Зольгер, представлял себе значение Берлина: вовсе не романтически, а политически. Этою задачею Гегель был увлечен, как миссией. Это и была его миссия. Конечно, для этой роли он должен был иметь философскую систему, которая вела бы к познанию сущности мира и человека путем воспитания, т. е. методического прогресса или развития мышления: такова и была его философия и его метод. Поэтому Гегель резко высказывается против учения об ограниченности человеческого разума и неспособности его познавать сущность вещей, против "этого агностицизма, который поднял голову благодаря критической философии". Он самым резким образом противопоставляет свою философию критической, как будто бы между ними лежала пропасть, и Кант принадлежал давно устаревшему прошлому; он заставляет философию Канта играть роль Пилата, который, в ответ на речь Христа об истине, ставит вопрос: "Что есть истина?" Если отрицать познание истины, то ничего не остается, кроме поверхностного знания и суетных мнений. Он не называет имен, но из его слов ясно видно, что объектом его полемики служит философия Фриза

и мечты его, высказанные в Вартбурге. "После того как немецкая нация вообще спасла свою национальность, основу всякой живой жизни, наступило время, чтобы в государстве, наряду с управлением действительным миром, расцвело также самостоятельное свободное царство мысли". "Все истинное, великое и божественное в жизни обладает таким характером благодаря идее; цель философии – постигнуть идею в ее истинной форме и всеобщности". "Я смею желать и надеяться, что мне удастся приобрести и заслужить ваше доверие на пути, на который мы вступаем. Но прежде всего я желаю лишь, чтобы вы принесли с собою доверие и веру к самим себе. Мужественное отношение к истине, вера в мощь духа есть первое условие философского исследования; человек должен уважать самого себя и считать себя достойным всего самого высокого"¹⁸⁰.

3. ВСТУПЛЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ ПРАВА

В своей вступительной речи, этом устном предисловии к лекциям, в ряду которых на первом плане стояла философия права, Гегель указал в общих чертах, не упоминая, как это и следовало, имен, мнимую ценность некоторых распространенных представлений, губящих и вводящих в заблуждение общественную жизнь; главное основание их он видел в поверхностном знании и суетности мнений. В напечатанном 25 июня 1820 предисловии к философии права, он реализовал и показал не поименованные раньше величины этих мнимых ценностей. "Вождем поверхностности" он называет философа Фриза, возвращаясь к высказанному им восемь лет тому назад суждению во введении к своей логике¹⁸¹. Чтобы дать пример суетных мнений, он приводит из вартбургской речи Фриза несколько всем известных положений:

"В народе, среди которого господствует настоящий дух общности, всякое общественное дело должно получать жизнь снизу, из народа, всякой отдельной задаче народного образования и служения нации должны посвящать себя живые общественные группы,

неразрывно объединенные священной силою дружбы". "Вот", – продолжает Гегель, – "главное содержание поверхностной философии, которая основывает науку не столько на развитии мыслей и понятий, сколько на непосредственном восприятии и угодливом воображении; точно так же богатое расчленение нравственного мира, представляемое государством, архитеконику его разумности, которая порождает силу целого из гармонии его членов путем ясного разделения кругов общественной жизни и их прав, а также путем строго размеренных соотношений каждой колонны, арки и контрфорса, – эту стройную гармонию такая поверхностная философия превращает в размазную серию сердца, дружбы и вдохновения". "Простым домашним средством ставить в зависимость от чувства всю более чем тысячелетнюю работу разума и содействующих ему сил, она исчерпывает весь труд понимания и знания, руководимого разумными понятиями. Мефистофель у Гете – авторитет хороший – говорит об этом почти то же, что высказывал я и раньше: "попробуй только презирать разум и науку, высшие дары человека, и ты отдашься в руки дьяволу и принужден будешь погибнуть"¹⁸².

В действительности, как нравственной, так и

материальной, господствуют законы. Ни одному разумному человеку не придет в голову сомневаться в значении законов природы, оспаривать их и ставить на их место лишь личные мнения и чувства. Такого же признания заслуживает и требует также нравственный мир или государство, как законный, живой, исторический порядок вещей, ведущий свое начало не с сегодняшнего дня или созданный не сегодня утром, а коренящийся в прошедшем и повинующийся законам развития, которые нужно познавать и понимать, чтобы изменять их согласно истинным потребностям настоящего. Государство есть царство свободы, а не произвола. Где царствует законность, там есть разумность, разум, который можно и должно познать. Нет более безумного и ложного предприятия, как желание заменить политическое знание и науку так называемую любовью к народу. "Итак, закон есть шиболет, благодаря которому можно различить ложных братьев и друзей так называемого народа".

Так как только закон имеет в мире стойкое пребывание и действительность, и в то же время есть нечто разумное, разум, который мы можем и должны познать, то поэтому Гегель отождествляет действительность и разум и, выражаясь коротко,

говорит: "Все действительное разумно, и все разумное действительно". Это изречение его наиболее отпугивает всех, сбивает с толку и вызывает множество нападок, несмотря на то, что это положение само собою понятно, если обратить внимание на предшествующие и следующие за ним слова. В философии издавна много говорилось "об истинно действительном", а потому следовало бы знать, что существует и не истинно действительное, ложная действительность, к области которой, напр., относятся зло, глупые мнения, жалкие стремления и т. д.

Бекон назвал истину дочерью времени, а свою собственную философию лучшим продуктом времени. "Как всякий человек есть сын своего времени", — говорит Гегель, — "так и философия есть современная ей эпоха, выраженная в мыслях". Никто не может стать выше своего времени; настоящее есть арена и предмет нашей деятельности; также и к философии приложимы слова: "*hic Rhodus, hic saltus*". Разум, как философия, и разум, как наличная действительность, конечно, не составляют простого равенства, так как наличные состояния духа во многих отношениях подавлены, связаны и несвободны. В своем свободном философском

развитии разум подобен розе, а наличная действительность или настоящее время в своих еще связанных состояниях духа подобна кресту. Поэтому Гегель говорит: "Разум есть роза в кресте настоящего времени". Эту неясную фразу не цитируют, потому что не понимают ее; Гегель указывает в ней на отсутствие тождества между разумом и действительностью, тогда как предыдущее изречение о тождестве между разумом и действительностью очень часто приводят и прокричали о нем, всегда истолковывая его в самом ложном смысле.

Философия имеет призвание познавать данную и современную действительность, а не творить ее. "Задача философии – понимать то, что есть". Она предполагает действительность, и притом в форме вполне развитых созревших состояний духа, перешагнувших уже за кульминационный пункт и склоняющихся к закату. Поэтому он заключает свое предисловие к философии права возвышенным и прекрасным изречением: "Когда какая-либо форма жизни стареет, философия начинает воспроизводить ее седину в серых тонах, и тогда ее уже нельзя помолодить, а можно только познать: сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек".

Так как учение о сущности и значении государства было одною из важнейших и наиболее своевременных задач Гегеля, то это было чрезвычайно кстати, что именно темою первого курса лекций, открытого им изложенною вступительною речью, было "естественное право и государство". В течение своей тринадцатилетней деятельности в Берлине Гегель издал одно только сочинение "Философию права" (1826), о которой можно сказать, что она относится к берлинскому периоду деятельности Гегеля, как Энциклопедия к гейдельбергскому, Логика к нюрнбергскому и Феноменология духа к иенскому¹⁸³.

4. ПОРЯДОК ЛЕКЦИЙ И НОВЫЕ КУРСЫ

Чтобы закруглить и закончить дидактический порядок лекций, Гегелю оставалось еще разработать две темы: философию религии и философию истории. Лекции по философии религии он читал впервые во время летнего семестра 1821 (четыре часа в неделю от 4–5), а по философии всемирной истории впервые в зимнем семестре 1822–1823 (четыре часа в неделю от 4–5).

Я привожу берлинские лекции Гегеля по официальному списку подобно тому, как сделал это раньше с лекциями, читанными Гегелем в Иене и Гейдельберге. Последовательный ряд этих лекций непрерывно тянется на протяжении 26 семестров (от 22 октября 1818 до 11 ноября 1831). Я привожу их по порядку часов, в которые они читались, и отмечаю новые курсы особым шрифтом¹⁸⁴.

II. СИСТЕМА И ШКОЛА

1. РЕПЕТИЦИИ И БЕСЕДЫ. ГЕННИНГ

Зольгер глубоко заблуждался, думая, что академическая деятельность Гегеля и в дальнейшем своем развитии будет проходить так же тихо и бесшумно, незаметно и, не вызывая никаких толков, как в начале, когда о ней никто не говорил.

Диалектика Гегеля была удобным для изучения и обучения методом; она могла и стремилась вызвать подражание и применение; это был плодотворный метод, способный проникнуть в науки, философски преобразовать их, сочетать и энциклопедически систематизировать. Учение Гегеля было проливающим свет созданием науки и знания, находившимся в состоянии развития и роста; оно нуждалось в сотrudниках, побуждало и привлекало к совместной деятельности. Таким образом философ сделался представителем школы, быстро нашедшим более или менее понятливых, более или менее искусных учеников,

пошедших по его следам.

Уже после шести семестров о нем и его лекциях стали говорить; они возбудили столько интереса и стремления к изучению их, что сам Гегель зимою 1821 объявил для обоих своих курсов (философии природы и философии права) репетиции, которые должны были находиться в связи с его лекциями. Такие репетиции были, собственно, задачей учеников, посвятивших себя обучению других. Уже летом 1822 Леопольд фон Геннинг объявил, что он готов устраивать два раза в неделю репетиции и беседы для двух курсов Гегеля, именно, по логике и метафизике, по психологии и антропологии, а в следующем семестре он расширил свою деятельность и объявил, что будет устраивать еженедельно по две репетиции и, кроме того, по одной беседе в связи с каждым из курсов Гегеля (по философии права и философии всемирной истории)¹⁸⁵.

Мало того, что представитель школы читал лекции и в то же время один из его учеников, будучи доцентом, повторял, разъяснял и толковывал эти лекции слушателям в форме объявленных репетиций и бесед: тот же доцент впоследствии не раз делал курсы Гегеля предметом своих лекций; он читал логику и метафизику, а также философию права по

сочинениям Гегеля, следовательно, читал лекции о философии Гегеля (1823–1827). Из этого ясно видно, что учение Гегеля чрезвычайно скоро приобрело в Берлине значение школьной философии и школьной системы. Пример Геннинга вовсе не остался единичным. Из возрастающего числа его учеников, слушателей и читателей являлись все новые молодые силы, чувствовавшие себя призванными распространять и развивать новое учение на глазах учителя и пользовавшиеся поддержкою и содействием его самого.

2. ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР СИСТЕМЫ ГЕГЕЛЯ

После того как Гегель включил в круг своих занятий философию религии и всемирной истории, его сочинения и лекции составили полную и стройную систему, какой не было больше со времени Христиана Вольфа в немецкой и вообще новой философии. Этого пункта развития его учение достигло после девятого семестра, весной 1823 года. Мы говорим теперь о системе Гегеля чисто биографически, не излагая и тем более не обсуждая ее, так как это задача следующей книги. Система Гегеля, по существу, была философско-историческою. Существенную часть философии религии составляла философская история религии, существенною частью эстетики была философская история искусства, и существенною частью истории философии была философская история философии. В позднейшем собрании сочинений лекции по философии всемирной истории, философии религии, эстетике и истории философии (не по числу, но по величине и значению) составляют порядочную группу из девяти томов; по объему они значительно

превосходят все сочинения, напечатанные самим Гегелем, включая и его статьи.

3. МАРГЕЙНЕКЕ, ГАНС, ГЕННИНГ, МИШЛЕ, ГОТО, РЕТШЕР, ВЕРДЕР

Первым и старейшим учеником Гегеля в Берлине, находившимся к нему в таком же отношении, как Карл Дауб в Гейдельберге, был сослуживец его, теолог Филипп Маргейнеке из Гильдесгейма (1780–1846), сначала профессор гомилетической и догматической теологии в Гейдельберге (1805–1810), а затем в берлинском университете, в котором, со времени его открытия, он был профессором и проповедником почти тридцать шесть лет. Под влиянием сочинений и лекций Гегеля Маргейнеке, подобно Даубу, перешел от Шеллинга к учению Гегеля, как это видно из второго издания его "Основ догматики" (1827).

Замечательно, что некоторые юристы из академической молодежи, привлеченные и очарованные философией права Гегеля, прослушали весь цикл его лекций и посвятили себя академической деятельности, которой они, за одним исключением, искали и достигли на философском факультете. Сюда относятся четыре берлинца по происхождению: Эдуард Ганс (1798–1839), получивший право на чтение лекций

на юридическом факультете и сделавшийся профессором римского права, автор истории права наследования на всемирно-исторической основе (на основе всеобщей истории права), соперник и противник Савиньи, которому, как основателю исторической школы права, он хотел противопоставить философскую; Леопольд фон Геннинг, который встречался уже нам, как доцент, руководивший репетициями лекций Гегеля, и занялся главным образом дальнейшим развитием философии права и государства; Карл Людвиг Мишле (1801–1894), старавшийся разработать некоторые отделы этики и изложить историю новейшей философии со времени Канта; в 1892 году он был среди берлинских доцентов Нестором, видевшим на своем веку три поколения, и был чествуем, как таковой; Генрих Густав Гото (1802–1873), который читал лекции по энциклопедии философских наук, истории эстетических систем со времени Вольфа, по этике и т. д. и впоследствии приобрел себе имя сочинениями по истории искусства, именно об истории немецкой и голландской живописи, о школе Губерта ван Эйка и т. д. ¹⁸⁶.

В своих лекциях по истории философии Гегель не только рассеял, но и развил в связи с целым множеством новых идей о значении и вине

Сократа, о сущности и характере философии Платона и Аристотеля и так ясно вывел их из духа века, что задача подробнее развить эти идеи в лекциях и монографиях была очень привлекательна и плодотворна. Так, например, один из его первых учеников, Генрих Теодор Ретшер из Миттенвальда (1803–1871), который, будучи доцентом философии, преподавал одновременно с Гансом, Геннингом, Мишле и Гото и читал лекции по истории древней философии, о Платоне и Аристотеле, написал сочинение "Аристофан и его век" (1827); в нем он развил взгляды Гегеля на Сократа. Ретшер был впоследствии учителем гимназии в Бромберге и закончил свою жизнь в Берлине, как частный ученый. Свою литературно-философскую деятельность он направил преимущественно на драматическое искусство, как на поэтическую форму его, так и на сценическое искусство, и своими сочинениями много способствовал пониманию драматических характеров, научной разработке и подъему сценического искусства и оценке выдающихся артистов, как, напр., своею биографией Зейделя и т. п. Он никогда не сделался бы таким писателем, если бы его талант не был оплодотворен и развит философией Гегеля.

К именам Гото и Ретшера я должен присоединить еще Карла Вердера из Берлина (1806–1893), который происходил еще из непосредственной школы Гегеля, но сделался доцентом философии лишь через несколько лет после смерти учителя (зимою 1834). Это был философ и поэт, хотя и не такой разносторонний деятель, как выше упомянутые. Он читал будившие мысль лекции по логике и написал (1841) несколько фантастическое сочинение о первом отделе ее (качество), но в особенности сильное влияние произвели и продолжали производить его лекции о Гамлете, Макбете и Валленштейне Шиллера.

4. ВАТКЕ, ШТРАУС, БРУНО БАУЕР, И. Э. ЭРДМАНН, РОЗЕНКРАНЦ, ГИНРИХС И ГАБЛЕР

Философия права Гегеля и лекции его по философии искусства и истории философии заключали в себе множество задач, которые требовали специального внимания и обработки; точно такое же влияние имели и его лекции по философии религии, с их идеями о иудейской и христианской религии, о религии Ветхого и Нового Завета. Чтобы установить характер и последовательность во времени библейских религиозных идей, необходимо было историко-критическое исследование священного писания. Эта задача не исключалась, а скорее требовалась философией Гегеля, но она не соответствовала складу ума самого Гегеля и не была выполнена его системой. Что касается критики канона, именно Ветхого Завета, М. Л. Де Ветте из Улла около Веймара (1780–1849) своими исследованиями, служащими введением в Ветхий Завет (1807), и своим историко-критическим введением в Библию Ветхого и Нового Завета (1817) основал эпоху в области ветхозаветной теологии, сохраняющую свое влияние вплоть до

новейших исследований. Он преподавал на теологических факультетах в Иене, Гейдельберге и Берлине со времени открытия здесь университета и лишился места по приказанию короля за письмо к матери Занда, написанное ей в утешение (1819). Он разделял философские взгляды Фриза и Шлейермахера, противников Гегеля. В 1828 году его место занял Генгстенберг со своею "Evangelische Kirchenzeitung". Полную противоположность Генгстенбергу составлял явившийся из школы Гегеля Вильгельм Ватке из Берлина (1805–1882), задавшийся целью продолжать рациональное исследование Библии в историко-критическом духе, обоснованном Де Ветте. Он начал свою теологическую профессорскую деятельность в зимнем семестре в 1830, и в 1835 опубликовал первую и единственную часть своей библейской теологии "Религию Ветхого завета", сочинение, которое можно назвать плодом сочетания историко-критической и философской истории религии. Одновременно явилось другое, родственное по духу, относящееся к области новозаветной теологии сочинение, взволновавшее мир своею темою, выводами и удивительными литературными достоинствами и продолжающее влиять до настоящего дня: мы говорим о "Жизни

Иисуса Христа" Д. Ф. Штрауса из Людвигсбурга (1808–1874), который приехал в Берлин в зимнем семестре 1831, чтобы слушать Гегеля и Шлейермахера, и к величайшему своему огорчению узнал от Шлейермахера о смерти Гегеля.

В 1835 году начинается разделение школы Гегеля на два направления, которые Штраус сравнил с правою и левою парламента. В области теологии Маргейнеке был представителем правой стороны, а Штраус вожаком левой. Три года спустя по смерти своего учителя, школа Гегеля, сосредоточенная в берлинском университете, имела пышный вид. В зимнем семестре 1834 преподавали: Маргейнеке, Бруно Бауер из Эйзенберга (1809–1881), в то время принадлежавший еще к крайней правой, Ватке, Ганс, Геннинг, Мишле, Гото, Вердер, И. Э. Эрдман из Вольмара в Лифляндии (1803–1892), который оставил свою должность проповедника в родном городе и сделался доцентом в Берлине для чтения лекций о философии Гегеля. В 1836 году он был назначен профессором в Галле, где работал почти для двух поколений, будучи самым любимым и, благодаря своему дидактическому искусству, самым выдающимся доцентом, как может

засвидетельствовать автор этого сочинения по собственному опыту.

Все названные лица были непосредственными учениками Гегеля. Из его берлинских учеников Карл Розенкранц из Магдебурга (1805–1879) преподавал с 1833 г. в Кенигсберге, из гейдельбергских учеников Гинрихс преподавал с 1824 в Галле-на-З., из иенских учеников Георг Андреас Габлер из Альторфа (1786–1853) преподавал с 1821 в Байрейте, будучи директором гимназии, написал в 1827 учебник философской пропедевтики, основанный на Феноменологии Гегеля, и весною 1835 сделался преемником Гегеля в Берлине. Он слушал последние лекции Гегеля в Иене в 1805 и 1806.

Нам следует упомянуть еще об одном из берлинских сторонников и друзей Гегеля, который не был, правда, слушателем его и преподавателем его философии, но зато был восторженным почитателем его и верным другом его семьи: это был Фридрих Ферстер из Мюнхенгоссерштедта, в округе Зальфельд (1791–1868), люцовский егерь и друг Кернера, поэт и историк. Как историк, он приобрел известность своими сочинениями и работами о Валленштейне; он издал письма Валленштейна и изложил его процесс с целью доказать его

невиновность в государственной измене. Когда он жил в Праге, занимаясь историческими исследованиями, Гегель послал ему рекомендации, чтобы содействовать его целям¹⁸⁷. (Он был старшим братом Эрнста Ферстера, который хорошо известен, как писатель об искусстве, автор спутника по Италии и нескольких сочинений о Жан Поле, его тесте).

III. ДРУЗЬЯ И ВРАГИ

1. ГЕЙДЕЛЬБЕРГСКИЕ ДРУЗЬЯ

Слухи о быстрых успехах Гегеля скоро распространились и нашли хороший прием у его друзей в Гейдельберге, как видно из письма Крейцера 30 мая 1820: "Да, Ваши лекции произвели влияние необыкновенно быстро, как уверяют нас все молодые люди, приехавшие оттуда к нам. Таково настоящее влияние духа, с неодолимою силою покоряющего всех, кто сам не вполне лишен его. Мы хорошо чувствовали это, Дауб и я; поэтому-то я настойчиво желал удержать Вас здесь. Но Вы не могли чувствовать себя дома на почве, правда, так богато одаренной от природы, но в то же время дающей широкую и мягкую подкладку для многих проявлений филистерства. Поэтому мы принуждены были отпустить Вас, но мы гордимся уже тем, что имели Вас некоторое время у себя; пусть наши пожелания добра всегда невидимо окружают Вас, как духи"¹⁸⁸.

2. АНОНИМНЫЕ ВРАГИ

Так как Гегель завоевал себе высокое положение и приобрел широкое влияние, то, естественно, вскоре у него явились враги и противники, личные и выступившие против его деятельности по существу, анонимные и открытые, завистливо клеветующие и честно вооруженные. Едва была напечатана философия права с ее воинственным предисловием, тотчас же явились анонимные нападения в "Jahrbücher" в Гейдельберге и в "Allgemeine Litteraturzeitung" в Галле. Аноним из Гейдельберга был, как правильно догадывался Гегель, его старый земляк Паулус, его заклятый враг после известных нам виртембергских столкновений¹⁸⁹. Аноним из Галле особенно был обижен выходками Гегеля против Фриза и выставлял их, как личное оскорбление и унижение, вызванное неблагородными мотивами и нанесенное человеку, уже потерявшему право на преподавание философии. Такие анонимные заявления были, конечно, пасквилями, против которых, так как они явились в прусской газете, поддерживаемой правительством, Гегель, как "прусский чиновник", искал защиты и

удовлетворения у министерства. Альтенштейн сделал редакции выговор, но, впрочем, посоветовал Гегелю прибегнуть к суду; однако Гегель не последовал этому совету¹⁹⁰. По поводу своей философии права он писал Даубу: "Своим предисловием и резкими выражениями я, как вы увидите, уколол глаза этой пустой и притязательной секте, как и хотел: она привыкла высказываться безусловно и отчасти была очень изумлена, что с научной стороны ее считают ничтожеством и даже осмеливаются публично говорить против нее" и т. д.¹⁹¹. Принимая во внимание свой способ выражаться, Гегель не должен был удивляться тому, что его противники зашевелились.

3. ПРОТИВНИК-ФИЛОСОФ Э. БЕНЕКЕ

В девятом томе этого сочинения, посвященном Шопенгауэру, я упоминаю о молодом философе, который до крайней степени раздражил автора сочинения "Мир, как воля и представление" своею рецензией и способом приводить цитаты и вызвал резкий отпор: это был Эдуард Бенеке из Берлина (1798–1854), который, спустя несколько времени после Шопенгауэра, также сделался приват-доцентом философского факультета¹⁹².

Оба они читали лекции об основах философии вообще, в прямо противоположных направлениях, и оба вскоре прекратили свои лекции: Шопенгауэр по недостатку желаний и слушателей, а Бенеке потому, что министерство отняло у него право на чтение лекций и притом, как говорят, по желанию и предложению Гегеля. Он очень прилежно читал в течение двух семестров (от осени 1821 до осени 1822): "Об основах философии в связи с изданною им эмпирическою психологией, как основою всякого знания, по логике и метафизике, по философии религии и о душевных болезнях". Объявление о первом его курсе определяло его точку зрения.

Непосредственно из внутреннего опыта познается не только воля, как утверждает Шопенгауэр, но и все наше психическое бытие; поэтому эмпирическая психология есть основа всякого знания; поэтому Кант коренным образом заблуждался, утверждая, что эмпирическая психология не познает сущности души; поэтому философия после Канта пошла лишь окольными путями и запуталась в умозрительных выдумках, в особенности Фихте с его учением о я, Фихте, которого дополнил Шеллинг и к которому возвращает Гегель. Не психологию следует основывать на метафизике, как ошибочно требует Гербарт, а наоборот метафизику на психологии, точно так же, как и философию религии, этику и педагогику. Можно сказать, что этот младший приват-доцент, — он был, почти одним поколением моложе Гегеля, — в известном смысле соединившись с Фризом, Гербартом и Шопенгауэром, выступил против Гегеля, хотя в то же время боролся и со всеми тремя названными философами.

Приват-доцент Бенеке был лишен права на чтение лекций и спустя пять лет опять получил его (1827) от того же самого министерства. Если отнятие права произошло по желанию Гегеля, то и возвращение его в пору расцвета деятельности

Гегеля не могло последовать без его согласия. Какую роль играл Гегель в этих странных событиях, об этом до сих пор на основании документальных данных ничего не известно. Розенкранц ничего не говорит об этом, Гайм также; однако И. Э. Эрдман, верный ученик и почитатель Гегеля, сообщает в своей истории философии, что память о Гегеле запятнана его отношением к Бенеке; он написал эти бросающие тень на Гегеля слова без всякого ближайшего, тем более документального обоснования их; в своем более раннем, подробном сочинении он ничего не говорит об этом¹⁹³. В переписке Гегеля имя Бенеке не встречается. Говорят, что его сочинение "Основы физики нравов" (1822) возбудило подозрение на счет его учения о нравственности, насчет того, не ведет ли оно к эпикуреизму, следовательно, к атеизму и т. д. Чего только не говорили и не подозревали в те времена, когда по Берлину блуждала жаждавшая мести тень Коцебу! Статский советник Шульц, бывший уполномоченным от правительства при университете, из мирного человека превратился в яростного гонителя демагогов; Шмальц, первый назначенный королем ректор берлинского университета, ординарный профессор юридического

факультета, заподозрил даже "союз добродетели" в демагогических тенденциях; сам король приказал запретить лекции о натурфилософии Окена, которые некто доктор Феннер собирался читать для дам (довольно бессмысленное предприятие). По этому поводу Гегель писал летом 1821 Крейцеру: "Несколько недель тому назад один чужой доктор Феннер, простофиля, отвергнутый нашим факультетом, собрался читать лекции для дам о натурфилософии Окена, но король запретил это и приказал министру под страхом его ответственности, чтобы в его университетах не преподавалась эта натурфилософия и всякая подобная философия, ведущая к атеизму". "По этому поводу я сказал нашему уполномоченному от правительства: всякая умозрительная философия о религии может привести к атеизму; все дело в том, кто преподает ее; – своеобразное благочестие нашего времени и злая воля демагогов, у которых, как известно, благочестие процветает больше всего, может позаботиться о таких жоках и вернуть почти забытый лозунг атеизм"¹⁹⁴.

Чтобы понять это странное вызвавшее много толков событие, нужно представить себе описанное время и вспомнить, что по союзным законам всякому приват-доценту давалось

разрешение читать лекции с правом отмены этого разрешения. Правительство, если это казалось ему целесообразным, могло отсрочивать или совсем отнимать это право, и те же союзные законы запрещали всякому немецкому государству принимать такого изгнанного доцента в качестве преподавателя. Академическая карьера такого доцента была уничтожена. Применение таких насильственных мер без достаточных оснований было поэтому в высшей степени неразумным и несправедливым¹⁹⁵.

4. ГЕТЕ И ГЕГЕЛЬ

К числу друзей, с удовольствием узнавших об успешной деятельности Гегеля в Берлине, принадлежал и Гете, с благосклонным отношением которого к Гегелю, не раз обнаруженным во время пребывания Гегеля в Иене, мы уже познакомились. Теперь Гете писал ему в Берлин: "с радостью узнаю я из многих источников, что Ваше старание просвещать молодых людей приносит прекрасные плоды" (7 октября 1820)¹⁹⁶. В натурфилософской части своей Энциклопедии (1817) Гегель заявил о своем согласии с учением Гете о цветах (§§ 317–320) и этим чрезвычайно обрадовал Гете; лекции по энциклопедии принадлежали к числу его первых периодически повторявшихся курсов в Берлине, Л. Геннинг в первый раз в летнем семестре 1823 читал публичную лекцию "Об учении Гете о цветах с точки зрения натурфилософии". В "Vitae curriculum" Шопенгауэра, составленном им для приема в число доцентов в Берлине, Гегель с особенным интересом читал и переписал для себя те места, в которых Шопенгауэр рассказывает, как сам Гете знакомил его со своим учением о цветах¹⁹⁷.

Уже восьмого июля 1817 Гете писал Гегелю в Гейдельберг: "Ваше благосклонное и решительное заявление в пользу древнего, мною лишь вновь изложенного учения о цветах, вызывает мою искреннейшую благодарность, в особенности теперь, когда я желаю вновь публично высказаться об этих вопросах и ищу друзей и сторонников¹⁹⁸.

В единственном дошедшем до нас письме Гегеля к Гете 24 февраля 1821 он хвалит высокое одухотворенное чувство природы, с которым Гете схватил сущность явления в ее простейшей форме, как "первичный феномен", в цветах, облаках, камнях, растениях и костях; он сравнивал понятие первичного феномена у Гете с понятием первоначала, или абсолютного, в своем учении и получил за это выражение живейшей благодарности в ответе Гете. Сущность цвета, этого сочетания света с тьмою (материей), по учению Гете, состоит в помутнении ясного и в просветлении темного. Такое помутнение есть желтый цвет, а прояснение есть голубой цвет. Затем он послал философу изящный желтый стакан с куском черной шелковой материи внутри, которая сквозь желтое представлялась голубою, с собственноручною припискою: "первичный феномен рекомендует себя

абсолютному, ожидая дружеского приема. Веймар, начало лета 1821"¹⁹⁹.

Самое привлекательное и прекрасное из его писем к Гегелю написано в мае 1824; оно служит выражением важного момента в жизни поэта и свидетельством его продолжающейся и всегда обнаруживавшейся симпатии. Письмо заканчивается словами: "пусть все, что я еще способен создать, всегда примыкает к тому, что Вы основали и строите. Сохраняйте свое прекрасное и давнишнее расположение ко мне и будьте уверены, что я всегда радуюсь ему, как одному из прекраснейших цветов все более развивающейся весны моей души"²⁰⁰.

Какое признание! На семьдесят пятом году жизни Гете радуется все развивающейся весне своей души! В 1824 г. под влиянием Эккермана Гете решил облечь в стихотворную форму и обработать вторую часть своего Фауста. Это последнее его сочинение было закончено в год смерти Гегеля²⁰¹.

5. ГЕЙБЕРГ

Так как в деле распространения философии Гегеля за границу выдвинулись вперед Скандинавия и особенно Дания, то здесь следует упомянуть о заслуженном человеке, имевшем широкое влияние в Дании и впервые познакомившем свое отечество с Гегелем и его учением в философском сочинении о нем: мы говорим об И. Л. Гейберге из Копенгагена (1791–1860), который, будучи лектором датского языка и литературы в кильском университете, приехал в Берлин, слушал Гегеля, также посещал его лично в его доме и вскоре после этого прислал ему написанное на датском языке сочинение "О свободе человека, по поводу новейших споров об этом предмете" (20 февраля 1825). Письмо наполнено выражениями личного уважения и преданности; что Гейберг был достаточно знаком с немецкою философией, видно из замечания его о теме сочинения: он называет спор о свободе и необходимости "возрождением третьей антиномии Канта". Для дальнейшего развития учения Гегеля об идеях он собирался написать по-немецки "Основы системы эстетики, как умозрительной науки". В 1829 он сделался

драматургом при театре в Копенгагене и от 1844–1856 был директором королевского театра, между тем как его жена И. Л. Гейберг действовала в нем, как известная артистка²⁰².

IV. ИСПЫТАТЕЛЬНАЯ КОМИССИЯ И ПРЕПОДАВАНИЕ ФИЛОСОФИИ В ГИМНАЗИЯХ

Лекции Гегеля, обыкновенно по десяти часов в неделю, по наукам, которые, как он говорит в одном своем гейдельбергском письме к Нитгаммеру²⁰³, он сам впервые принужден был создать, были такою мощною напряженною работою духа, что рядом с ними нельзя было долго заниматься какою-либо другою служебною деятельностью, поглощающею много времени. Такою деятельностью занимался Гегель в 1820–1822, будучи членом королевской научной испытательной комиссии в провинции Бранденбург. В этой должности он обязан был подвергать испытанию кандидатов на места преподавателей, просматривать присылаемые из гимназии работы абитуриентов и оценку их, сделанную учителями, подвергать испытанию экстернов, желавших поступить в университет, и давать отчет обо всем этом министерству. Быть может, желание в первый раз читать курс философии всемирной истории в зимнем семестре 1822–23 г. было одним из поводов для него выйти из состава испытательной комиссии еще до

начала этого семестра, чтобы беспрепятственно пользоваться своим временем.

Первого ноября 1822 г. министерство потребовало у Гегеля отзыва об успехах репетиций Геннинга, а также пожелало узнать его мнение о целесообразности и устройстве преподавания философии в гимназиях. На этот второй пункт Гегель седьмого февраля 1823 г. ответил, что он решительно не советует допускать экстернов к записи в число студентов и занятиям в университете, а философскую подготовку абитуриентов в гимназиях считает целесообразною, и характер этой подготовки, на основании собственного опыта, представляет следующим образом: материал философского преподавания в гимназии дан изучением классиков и учением христианской религии, форма его, т. е. формальное преподавание философии в гимназиях может состоять (не из истории философии, а) из эмпирической психологии, во-первых, и начальных оснований логики (понятие суждение, умозаключение, виды умозаключений, определение, деление, доказательства), во-вторых, и занимать два часа в неделю в течение одного года. В преподавание логики можно ввести также учение Канта о категориях и указать ученику, что существуют

чистые мысли и система или царство их. Гегель замечает, что, будучи двенадцатилетним учеником в Штутгарте, он усвоил учение Вольфа о ясности и отчетливости понятий, а два года спустя также учение об умозаклучениях; из области метафизики полезно ввести только доказательство бытия Бога из естественной теологии Вольфа.

"Преподавание в гимназии само собою не может обойти связи учения о Боге с мыслью о конечности и случайности земных вещей, с целесообразностью их и т. д.; непредубежденному человеческому уму эта связь всегда будет ясна, что бы ни возражала критическая философия против нее. Так называемые доказательства бытия Бога содержат в себе лишь формальное изложение содержания тех мыслей, которые сами собою входят в гимназическое преподавание. Правда, эти доказательства нуждаются в дальнейшем исправлении с помощью умозрительной философии, чтобы соответствовать тому, что говорит непредубежденный разум"²⁰⁴. На основании этого же соображения Гегель прочитал курс лекций о доказательствах бытия Бога летом 1829.

Глава двенадцатая

КАНИКУЛЯРНЫЕ ПОЕЗДКИ ГЕГЕЛЯ В БРЮССЕЛЬ, ВЕНУ И ПАРИЖ

І. ПРОГУЛКИ В РЮГЕН И ДРЕЗДЕН

После учебных занятий с наступлением летних каникул Гегель чувствовал потребность в отдыхе и старался освежиться посредством благотельно влиявших на него маленьких и больших поездок; для последних министерство народного просвещения охотно и щедро давало ему средства. Первые поездки он совершил в Рюген (1819) и Дрезден (1820), где ему так понравилось, что он строил планы съездов в Дрездене с гейдельбергскими друзьями и писал об этом Крейцеру²⁰⁵. В 1822, 1824 и 1827 он совершил три большие поездки в Нидерланды, Австрию и Францию и посетил Брюссель, Вену и Париж.

II. ПОЕЗДКА В НИДЕРЛАНДЫ

1. Г. ВАН ГЕРТ

В Нидерландах жил один из его первых и самых благодарных учеников, слушавший его в начале его деятельности в Иене, Петр Гавриил ван Герт, католического вероисповедания (1782–1852). Привлеченный в Иену страстным желанием изучить философию, он слушал сперва, так как не понимал по-немецки, философские лекции Ульриха по-латыни, но не удовлетворенный ими перешел к Гегелю, который обратил на него внимание, ввел его в свое учение не только своими лекциями, но и частными беседами и приобрел в нем навсегда одного из самых ревностных, верных и благодарных учеников. При Людовике Наполеоне он поступил на государственную службу в Голландии (1809) и получил место в министерстве вероисповеданий, где должен был содействовать организации народного просвещения. Вскоре после этого Голландия сделалась французским департаментом, и он был послан, в интересах своей службы, в Париж, где познакомился с Гизо,

Вильменом и Кузенном. После падения Наполеона и основания единого нидерландского государства под управлением оранского дома ван Герт, для содействия оранской политике и ее целям, стремился сблизить протестантские и католические элементы Нидерландов путем народного образования. С этой целью в Брюсселе была основана философская коллегия, в которой должны были обучаться общим наукам, языкам, истории и литературе будущие священники до поступления их в епископские семинарии. Несмотря на все уступки, оппозиционная церковно-католическая партия не терпела такого учреждения, устроенного в духе терпимости, и не переставала нападать на него, пока оно не потеряло характера государственного учебного заведения и в конце концов не было совсем закрыто.

При короле Вильгельме II ван Герт вышел в отставку и умер семидесяти лет; незадолго до своей смерти он еще открыл курс лекций о Гегеле и его учении²⁰⁶.

Едва до него дошли неопределенные запоздалые слухи о том, что Гегель попал в печальное экономическое положение (вследствие битвы под Иеною) и сделался журналистом и помощником директора в Бамберге, он тотчас же

отправил к нему письмо на немецком языке, полное ошибок, но и выражений нежной любви и глубокой благодарности к уважаемому учителю, и вызвался выхлопотать ему кафедру философии в Голландии с жалованием в шесть тысяч гульденов и рекомендовать издание его сочинений дающей хорошее вознаграждение конторе промышленности и искусств, основанной Брокгаузом в Амстердаме.

Письмо четвертого августа 1809 начиналось уверением, что он полон священнейших чувств уважения и дружбы, и что все касающееся Гегеля более интересует его, чем весь мир. С большим интересом осведомляется он, не явилась ли вторая часть "божественной феноменологии" и натурфилософии? Когда Гегель ответил на это трогательное письмо 15 октября 1810, он был уже более двух лет директором гимназии в Нюрнберге, и положение его сделалось гораздо более утешительным, чем представлял себе амстердамский друг. Однако он склонен был последовать приглашению в Голландию при условиях, описанных ван Гертом. Письменные сношения между ними продолжались. Нидерландский друг поразил немецкого философа роскошным экземпляром сочинений Якова Беме (собственно, первого немецкого

философа), а Гегель послал ван Герту из Нюрнберга свою Логикку и из Гейдельберга свою Энциклопедию²⁰⁷.

2. ПОЕЗДКА В БРЮССЕЛЬ И ВОЗВРАЩЕНИЕ

Целью нидерландской поездки Гегеля (от 15 сентября до 19 октября 1822)²⁰⁸ был Брюссель, где в то время жил ван Герт, у которого Гегель прожил несколько дней. Ван Герт сопровождал его на поле битвы под Ватерлоо и был свидетелем глубокого волнения, с которым Гегель смотрел на поросший лесом холм, откуда Наполеон, "царь битв", увидел свою гибель и при наступлении прусского армейского корпуса под начальством Бюлова воскликнул: "Франция погибла!"

В жизни такого человека, как Гегель, не все равно, какого рода Одиссею он переживает, какие он встречает города, людей и нравы. С живым интересом следим мы за его письмами к жене во время поездки. Если бы это зависело от него, он охотнее вовсе не отправился бы в путь, а остался бы дома и отдал бы свое свободное время семье и занятиям. Но он уже получил от министерства деньги на поездку для здоровья и отдыха и должен был отправиться в путешествие, как бы волею-неволею. Из Магдебурга он едва не вернулся в Берлин. Вместе с богатым наплывом сильных впечатлений охота к путешествию у него

возросла и настроение духа улучшилось, хотя заботы о своих, стремление иметь известия о них и тоска по родине с расстоянием увеличивались, и он постоянно готов был вернуться назад.

Первым замечательным событием было посещение изгнанного жившего под прусским арестом в Магдебурге Л. Н. М. Карно, бывшего члена комитета общественного спасения, военного министра при директории и консульстве, получившего титул графа и пэра Франции во время стодневного царствования Наполеона, деда Сади-Карно, который был четвертым президентом третьей французской республики и убит итальянским анархистом. Внимание, оказанное знаменитому Карно посещением Гегеля, видимо обрадовало Карно. Начало и конец этой поездки Гегеля в Нидерланды ознаменованы двумя великими воспоминаниями из эпохи революции и империи: Карно и Ватерлоо.

Из Берлина в Брюссель Гегель ехал через Магдебург, Брауншвейг, Геттинген, Кассель, Гиссен, Кобленц, Бонн, Кельн, Ахен и Люттих, а назад через Гент, Антверпен (до этого города его сопровождал ван Герт), Бреда, Дортрехт, Роттердам, Дельфт, Гаагу (Шевенинген), Амстердам, Утрехт, Девентер, Оснабрюк, Бремен

и Гамбург. Гегеля интересовали главным образом великие образцы искусства: известные церкви, напестольные образа и собрания картин, соборы в Кельне и Антверпене, собрания картин Вальрафа в Кельне, Беттендорфа в Ахене, Рубенса и ван Дейка в Антверпене, Рембрандта в Амстердаме. "В Кельне я тотчас же", – пишет он, – "пошел в собор; в нем живо рисуется перед глазами совершенно другое состояние, другой человеческий мир, иная во всех отношениях эпоха. Это не какая-либо полезность, наслаждение, удовольствие или удовлетворенная потребность; здесь свободно бродишь среди высоких зал, существующих для себя; им как бы все равно, пользуются ли ими люди для каких-либо целей; пустому театру, пустой церкви чего-то недостает, но здесь как бы дремучий лес, одушевленный, художественный, существующий для себя самого; ползают ли в нем люди или нет, ему все равно, он существует сам по себе, он создан сам для себя, и всякий, кто в нем ходит и молится, теряется перед ним вместе с причетником; все, что происходит в нем, исчезает перед ним". Так же и о соборах в Генте и Антверпене он говорит: "как свободно и легко блуждаешь в них". "Нужно видеть соборы в Генте и Антверпене, если хочешь познакомиться с

возвышенными католическими церквами – громадными, обширными, готическими, величественными"²⁰⁹.

В Голландии ему удобно и уютно; здесь у него настроение совсем иное, чем во время его странствований по Альпам в Швейцарии. "Голландия превосходная страна для прогулок пешком; здесь природа и искусство вполне согласуются друг с другом; здесь едешь все среди ландшафтов Поттерса и Берггемса; всякий город имеет чистенький, привлекательный вид, изрезан каналами и полон аллей; ни одного развалившегося дома, ни одной дырявой крыши, нет прогнивших ворот и разбитых окон"²¹⁰. Он так охвачен впечатлениями современности, что ни слова не говорит о прошедшем: будучи в Дельфте он не вспоминает о великом представителе оранского дома, убитом здесь, в Бреда он не думает о Декарте и принце Морице Нассауском, в Амстердаме он посещает обе синагоги и не вспоминает при этом о судьбе Спинозы.

В этих путевых письмах замечательны и характерны также маленькие жанровые сценки. Здесь есть черточки чисто в духе Гегеля. На пути из Кельна в Ахен среди его спутников был "адвокат из Кельна, который всегда носит при

себе Фауста Гете, как свою библию, и при этом наивно влюблен в самого себя". В Ахене ему показали стул, который в течение нескольких столетий служил тронem для трупа Карла Великого, а потом, как уверял причетник, на нем было короновано тридцать два императора. "Я сидел на этом стуле, как на всяком другом, и все удовольствие состояло в том, чтобы посидеть на нем"²¹¹.

Гегель вернулся в Берлин полный приятных впечатлений от своей нидерландской поездки. Недавно пережитое стояло перед ним так живо, что, выйдя к студенту, который пришел записаться на зимние лекции, он занял его живыми и разнообразными описаниями Голландии. Этот студент был Гото, сделавшийся одним из замечательнейших учеников его и приобретший себе имя в истории философии Гегеля и в литературе по истории искусства²¹².

III. ПОЕЗДКА В ВЕНУ

1. ПРЕБЫВАНИЕ В ВЕНЕ. ИТАЛЬЯНСКАЯ ОПЕРА

Следующую каникулярную поездку Гегель предпринял в противоположном направлении, на восток, в Вену; он потратил на нее несколько недель осенью 1824 года. Из всех его поездок, эта была самая увлекательная, не омраченная ничем. Первою и последнею станцией был Дрезден (7 сентября и 11 октября), кроме того он останавливался в Теплице и Праге. Здесь он познакомился с одним из ближайших родственников своей жены Галлером фон Галлерштейном, который командовал полком Кучера в Праге и принял своего знаменитого племянника из Берлина с родственною сердечностью; в письмах Гегеля он всегда фигурирует, как "der Herr Onkel".

В Вене нашему философу все казалось интересным и привлекательным. Старый тесный город, большие широкие предместья, бастионы и гласис, ближайшие села и деревни, широкие прекрасные разнообразные окрестности,

народные сады и народный театр, превосходные собрания произведений искусства (Бельведер, Лихтенштейн, Эстергази), замечательные собрания рисунков от руки и гравюр, принадлежащие эрцгерцогу Карлу, и т. п. Но в особенное восхищение его привела итальянская опера, так, что он не мог найти слов для выражения ее красоты. Певцы, как Рубини, Доницетти, Лаблаш, певицы, как Фодор и Дарданелли; Севильский цирюльник Россини (Фигаро), Отелло и т. п. "Два тенора, Рубини и Доницетти, какие голоса, какая манера, привлекательность, легкость, сила, звучность; надобно слышать это. Их дуэт производит сильнейшее впечатление. Бас Лаблаш не играл главной роли, но и здесь, как удивлялся я его прекрасному мощному и в то же время привлекательному голосу! Да, эти мужские голоса стоит послушать; какая звучность, ясность, сила, полная свобода и т. п.". "Пока у меня есть деньги на итальянскую оперу и поездку назад, я остаюсь в Вене". "В сравнении с металлическою ясностью этих, в особенности мужских голосов, звук голоса берлинских певцов, исключая Мильдер, как всегда, заключает в себе что то нечистое, грубое, хриплое или слабое, – как пиво в сравнении с прозрачным золотистым, огненным вином, –

огненным вином, говорю я, – никакой вялости в пении, это не пересказ заученного урока, в этом пении участвует вся личность артиста; в особенности певцы и госпожа Фодор сами изобретают колоратуры; это художники, композиторы в такой же мере, как и творец оперы". "Сегодня я читал в венском театральном листке, что самые опытные лица согласны в том, что на их памяти в течение пятидесяти лет не было такой итальянской труппы в Вене и, конечно, не будет в продолжение следующих пятидесяти лет". – "Завтра, – что ты скажешь на это? идет Фигаро Моцарта с Лаблашем, Фодор и Доницетти!" – "Теперь я вполне понимаю, почему музыка Россини не пользуется уважением в Германии, особенно в Берлине – у него все построено не для музыки, как таковой, а для пения; музыка, имеющая значение сама по себе, хороша и на скрипке и на рояле, но музыка Россини имеет смысл лишь в пении"²¹³. "Севильский Цирюльник Россини! во второй раз; я уже настолько испортил свой вкус, что Фигаро Россини доставляет мне бесконечно больше удовольствия, чем "Свадьба Фигаро" Моцарта; да и певцы играли и пели с бесконечно большею любовью; это так неодолимо прекрасно, что не хочется уезжать из Вены". "У итальянцев

обыкновенные звуки, в силу естественных свойств голоса, с первого же мгновения пламенны и прекрасны; первый звук – уже свобода и страсть, первый тон вырывается из свободной груди и души". "Божественное вдохновение изливается сразу мелодическим потоком, доставляет блаженство, проникает и переворачивает всю душу!". "Музыка Россини есть музыка для сердца"²¹⁴.

2. ВОЗВРАЩЕНИЕ ДОМОЙ. ДРЕЗДЕН

Пребывание Гегеля в Вене было таким приятным, полным удовольствий, что он ни разу не испытал тоски по родине. Когда он, возвращаясь домой, приехал 10 октября вечером в Дрезден, он тотчас же пошел к Тику и встретил у него своего ученика Гинрихса, который заехал в Дрезден на пути из Бреславаля в Галле. Среди присутствующих был также Фридрих фон Шлегель, но Гегель узнал, что это был он, лишь после его ухода²¹⁵.

На следующий день (11 октября 1824), уезжая из Дрездена, он неожиданно встретил здесь Виктора Кузена, совершавшего свою третью поездку в Германию. По желанию жены маршала Ланна герцогини Монтебелло, он сопровождал сюда ее сына и самым неожиданным образом против своей воли попал из Дрездена в Берлин.

IV. ОТНОШЕНИЯ ГЕГЕЛЯ К КУЗЕНУ И ПОЕЗДКА В ПАРИЖ

1. ПРЕБЫВАНИЕ КУЗЕНА В БЕРЛИНЕ

Мы слышали в последний раз о Кузене, когда он, возвращаясь со своей второй поездки в Германию (1818), должен был заехать в Гейдельберг, где Гегель надеялся встретиться с ним опять еще до своего переселения в Берлин²¹⁶. Вернувшись в Париж, Кузен вызвал своими лекциями в Сорбонне такое внимание и интерес, что правительство отсрочило открытие нового курса и запретило его приказом в "Moniteur" (29 ноября 1820). Это был один из симптомов политики реставрации при Людовике XVIII. Кузен был в области философии подозрительною особою, как ученик и сторонник Ройе Колляра, и сделался также политически подозрительным вследствие своей близкой дружбы с графом Санта Роза, пьемонтским революционером и беглецом, с которым он жил в тиши Отеля некоторое время. Для Кузена началась эпоха восьмилетнего удаления от общественной деятельности и досуга, которым он

прекрасно воспользовался, занявшись своим дальнейшим образованием и написав ряд философских сочинений. К середине этой эпохи относится его третья поездка в Германию в 1824.

Здесь, как мы уже знаем, гонение на демагогов было в полном разгаре. По требованию прусской полиции Кузен был арестован в Дрездене и отправлен в Берлин в тюрьму.

Гегель существенно содействовал освобождению его своим письмом к министру внутренних дел фон Шукману. В этом письме он рассказывал о своем продолжительном знакомстве с Кузеном, о его научном значении и работах, засвидетельствовал безупречность его характера, упомянул о том, что еще недавно встретился с ним в Дрездене и возобновил свою дружбу, и высказал предположение, что его арест вызван каким-либо заблуждением; он просил позволения видеть арестованного друга и говорить с ним²¹⁷.

Выпущенный на свободу Кузен, находясь все же под полицейским надзором, оставался более шести месяцев в Берлине (от конца октября 1824 до начала мая 1825), постоянно поддерживая дружеские сношения с Гегелем и усердно стараясь изучить и усвоить его систему. С этою целью Ганс, Мишле и Гото читали ему на французском

языке лекции по философии права, логике, философии религии и эстетике Гегеля. Он старался также достать тщательно составленные записки по лекциям Гегеля, чтобы перевести их; особенно он хотел получить в свое пользование на некоторое время записки, составленные Гото по истории философии и по философии истории; позже уже из Парижа он несколько раз настойчиво просил Гегеля помочь ему в этом²¹⁸. Плодами его многолетнего досуга были отчасти собственные философские исследования, напечатанные под заглавием "Fragments philosophiques", отчасти издания сочинений Декарта, Прокла, по находящимся в Париже рукописям и Платона в сделанном им французском переводе. Четвертую часть своего издания Прокла (комментарии Прокла к Пармениду) он посвятил Гегелю и Шеллингу, как своим друзьям и вожакам современной философии ("amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus" 1821). Третий том его перевода Платона, содержащий в себе Протагора и Горгия, посвящен Гегелю в знак дружбы и благодарности за освобождение от прусского ареста. Гегель с благодарностью принял этот знак уважения и шутя заметил, что платоновский Горгий навсегда останется местом за семью печатями для

прусской полиции, несмотря на ее всеведение²¹⁹.

Крейцер имел основания быть недовольным Кузеном, который предлагал ему незначительную сумму денег за уступку собрания материалов для издания сочинений Прокла и затем в предисловии к своему изданию заявил, что он и Гегель напрасно уговаривали Крейцера издать Прокла. "Профессор Кузен", – писал Крейцер Гегелю 30 мая 1820, – "поступил нехорошо в отношении ко мне. Тут не поможет никакая лесть. Вы ведь знаете, он сам говорил, что не знает греческого языка. И вот он уговаривал меня уступить ему мое собрание материалов для издания Прокла и предлагал мне 500 гульденов – без труда; а я должен был отыскать ему немецкого издателя для печатания Прокла. Я решил, что отсутствие ответа есть также ответ, и начал печатать объявление. Вдруг являются его латинские переводы отрывков из Прокла, главным образом находящихся у Фабриция; им он предпосылает в виде предисловия что-то такое из Тидеманна и Теннеманна и при этом уверяет публику, что мое издание Прокла никогда не появится на свет. Однако я в ответ на это должен сказать публике, что мое издание в действительности печатается, и что господин Кузен говорит о том, чего он не

может знать, и о чем никто не спрашивает его"²²⁰.

Это письмо заслуживает внимания при оценке Кузена. Его честолюбие было больше его учености и философского дарования. Он надеялся путем спиритуалистического эклектизма занять трон современной философии; его походы, как он называл свои полемические сочинения, были направлены против Локка, Кондильяка, Гельвеция, Вольтера, Кабаниса и т. п. Для него было очень важно заявлять, что Шеллинг и Гегель два величайшие философа современной идеалистически мыслящей Германии, что они не единомышленники, но в некоторых главных пунктах согласны друг с другом, и что эти оба вожака немецкой философии его добрые друзья. Он считал себя близким к цели, когда 30 октября 1829 писал Шеллингу: "Благодаря моей настойчивости, рвению и расчетливой предусмотрительности вкус к философии во Франции развивается. Я нахожусь в Париже, не в Германии, а Париж ведь это Лондон, Эдинбург, Бельгия, Италия"²²¹.

Ганс, который был знаком с Кузеном не только в Берлине, но и встречался с ним в Париже и имел случай наблюдать его в разные времена и на различных ступенях его жизненного

пути, не хвалит его характера²²². После смерти Гегеля он был заодно с Шеллингом, и в новом издании своих "Отрывков" (1833) поместил предисловие Шеллинга, унижавшее умершего философа и отрицавшее его значение²²³. Вполне заслуженно осмелял Кузена Гейне в приложении к своему сочинению "О Германии" (1835). "Господин Кузен, заподозренный в демагогии, действительно провел некоторое время в немецкой тюрьме, подобно Лафайету и Ричарду Левенгерцу. Но в том, что господин Кузен изучил там, в часы досуга, Критику чистого разума, можно сомневаться на трех основаниях. Во-первых, эта книга написана по-немецки. Во-вторых, нужно понимать по-немецки, чтобы читать эту книгу. И в-третьих, господин Кузен вовсе не понимает по-немецки"²²⁴. Незадолго до того Гинрихс поместил (август 1834) в *Berliner Jahrbücher* критику на Кузена с целью доказать, что он не понял немецкой философии.

2. ПОЕЗДКА ГЕГЕЛЯ В ПАРИЖ

Мы возвращаемся к тому времени, когда после пребывания Кузена в Берлине его дружеские отношения к Гегелю и берлинским гегельянкам достигли полного расцвета. Перед летними каникулами 1827 Гегелю пришла в голову мысль побывать в Париже, и он сообщил ее в письме к Кузену, как воздушный замок. Так как Кузен энергично и усердно подхватил эту идею и отдавал в полное распоряжение философа себя, свое время и жилище, то воздушный замок принял осязательные формы и привел к поездке, продолжавшейся восемь недель (от 19 августа до 17 октября 1827)²²⁵.

Гегель ехал через Кобленц, Трир, Люксембург, Мец, Верден, по долине Марны и по Шампани. Он видел мельницу в Вальми и вспоминал о 20 сентября 1792, об одном из событий, чрезвычайно интересовавших его в юности²²⁶.

В Париже он жил в меблированных комнатах недалеко от сада Люксембург, ежедневно виделся с Кузену и в его обществе посетил все места, где разыгрались замечательнейшие события французской революции, а также окрестности

Парижа, Версаль и Монморанси с его воспоминаниями о Руссо. В самом Париже его особенно интересовали картинная галерея в Лувре и театр; он видел знаменитую Марс и, благодаря ее замечательной игре в Тартюфе Мольера, впервые понял, почему эта пьеса имеет характер комедии. На одной английской сцене он видел Гамлета в исполнении Кембля и сравнивал немецкое драматическое искусство с английским не в пользу последнего. По приглашению Абея Ремюза, Гегель присутствовал на одном из заседаний "Академии надписей", а также на заседании Академии наук; при этом ему удалось видеть многих ученых и известных людей и беседовать с ними.

Несмотря на богатство новых впечатлений, о которых он писал и рассказывал, его жена справедливо заметила к своему удивлению, что в письмах из Парижа он проявлял менее живости, веселости и общительности, чем три года тому назад в письмах из Вены. Он объяснил это тем, что чувствовал себе плохо в Париже вследствие расстройства желудка, заставившего его провести несколько дней в постели и вызванного, по его мнению, водою Сены; кроме того, он объяснял это тем, что огромный город, колоссальные расстояния, вереница новых сильных

впечатлений привели его в состояние тягостного ошеломления, от которого он стремился освободиться. В Вене основное его настроение было веселое, а в Париже подавленное.

3. ВОЗВРАЩЕНИЕ ДОМОЙ

Возвращаясь домой, Гегель ехал в сопровождении Кузена через Пикардию в Брюссель, где он еще раз увиделся со своим другом ван Гертом, отсюда через Левен, Люттих и Ахен, где еще раз имел удовольствие сидеть на императорском стуле, и через Кельн, докуда сопровождал его Кузен. Несколько лет спустя Кузен рассказывал, что Гегель, увидев торговцев, которые продавали перед порталом собора освященные медали и образа, с неудовольствием воскликнул: "Вот ваша католическая религия с ее скандалами! Неужели я умру, не увидев падения всего того?" Кузен сделал из этого вывод, что Гегель продолжал коснеть в предрассудках философии XVIII века, тогда как Шеллинг в последние годы своей жизни дошел до новых возвышенных философских взглядов²²⁷.

V. ПОСЛЕДНЕЕ ПРЕБЫВАНИЕ В ВЕЙМАРЕ

Последнею станцией на пути домой был Веймар, куда Гегель прибыл вечером 16 октября. Он тотчас отправился к Гете, который принял его в кругу своих самым гостеприимным и сердечным образом. У него были Ример и Цельтер. Дом был иллюминирован. К Гете прибыл Великий герцог, провел у него несколько часов и разговаривал с Гегелем о Париже. "Гете присутствовал при этом, и я постепенно заметил, что он стал глуховат, и в случае приостановки разговора следует не занимать его новыми беседами, а ожидать, когда ему придет что-либо в голову; в общем не было никаких стеснений, я просидел часа два на софе, точно прикованный". На другой день он отправился в коляске Гете с Цельтером в Бельведер, чтобы полюбоваться на новый прекрасный парк, куда его пригласил Великий герцог. "Затем прогулка по старым знакомым, двадцать пять лет тому назад исхоженным дорожкам прекрасного парка, приветствие берегам маленького Ильма и его тихим волнам, слышавшим не одну бессмертную песнь. В два часа обед у Гете, который был

почтен великолепным аппетитом". "Я должен был много рассказывать Гете о политических и литературных взглядах во Франции, он очень интересовался всем; он вполне силен, здоров, в общем старик, вернее вечно молодой человек, стал несколько тише; это такой почтенный, добрый, постоянно дружески расположенный человек, что в нем забываешь гения с неисчерпаемою энергией таланта. Мы встретились с ним, как старые друзья, не с целью наблюдения, каков он теперь, а сердечно, не ради славы или чести то или другое увидеть или услышать от него. Сын говорил мне за столом, как обрадовался Гете, что я обещаю заехать к нему на обратном пути из Парижа; вообще он подробно говорил мне о своих отношениях и чувствах к отцу. Можно считать счастливым Гете в его старости, зная о такой любви и попечении о нем, и уважать и любить за это сына". – Гегель сидел между Гете и Ульрикою фон Погвич, остальное общество за столом состояло из Цельтера, врача Фогеля, Эккермана, сына Гете Августа и двух внуков Вальтера и Вольфганга. Гегель оставался в Веймаре от 16 до 19 октября, чтобы поехать в Берлин вместе с

Цельтером²²⁸.

Он видел в последний раз Веймар, Карла Августа и Гете: это был еще старый Веймар, полвека тому назад называвшийся молодым. Восемь месяцев спустя великий герцог Карл Август умер (14 июня 1828 в Градице около Торгау). Гегель достиг в это время высшей ступени своего влияния и славы, основание которой он положил в Иене двадцать лет тому назад.

Глава тринадцатая

РАСЦВЕТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ГЕГЕЛЯ

I. ПОСЛЕДНИЕ ПЯТЬ ЛЕТ

1. ПРАЗДНОВАНИЕ ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Деятельность Гегеля в Берлине с каждым годом приобретала все большее влияние и вызвала столько благодарности и признательности, что его последователи и друзья пожелали выразить свое почтение публично и торжественно отпраздновали день рождения Гегеля 27 августа 1826. Гегелю в это время исполнилось 56 лет; незадолго до этого он закончил 16 семестр своей академической деятельности в Берлине. В этих числах не было никакого повода к празднику, они не имели никакого периодического значения, но чувства уважения и благодарности также не подчиняются правилам. Для устройства праздника составился комитет, в который вошло почти двадцать человек: Ферстер, как распорядитель, Ганс, Гото,

капитан фон Гильзен, усердный слушатель Гегеля, пейзажист Резель, Цельтер, директор академии пения, и т. д. Центральным моментом праздника был обед, состоявшийся вечером в ресторане *Unter den Linden*. Среди лиц, поздравлявших Гегеля утром, был министр юстиции Камптц, вызывавший страх и ненависть гонитель демагогов. Во время обеда явилась депутация студентов, поднесшая юбиляру бокал и несколько стихотворений. Среди почетных гостей был профессор Вихман, которому был заказан бюст Гегеля, стоящий теперь в актовом зале университета. Праздник затянулся за полночь, так что с ним можно было связать день рождения Гете. На другой день рано утром получено было еще поэтическое приветствие Генриха Штиглица. Так как жена Гегеля с сыновьями была в это время у родственников в Нюрнберге, то Гегель описал ей этот праздник с большим удовольствием. "Ты не можешь себе представить, какие сердечные, глубоко прочувствованные выражения доверия, любви и уважения получил я от милых друзей, пожилых и молодых; этот день вознаграждает меня за многие труды"²²⁹.

2. ЖУРНАЛ НАУЧНОЙ КРИТИКИ

Мы знаем, как усердно старался всегда Гегель основать критический литературный журнал, который бы служил целям серьезной философии и науки. В самом начале своей академической деятельности он издавал уже в Иене вместе с Шеллингом "*Kritische Journal der Philosophie*", первые выпуски которого явились в 1802 и 1803, но более не продолжались. Газета, которую он редактировал в Бамберге, не имела ничего общего с его планом. В Нюрнберге он выработал план критического журнала, который следовало основать в Мюнхене, поставив его в связь с недавно основанною там академией наук, как духовною силою, имеющею официальное значение. Когда Гегель прибыл в Гейдельберг, там был основан правительством и пользовался его поддержкою журнал, организованный и руководимый университетом. Теперь в Берлине, как главном городе Пруссии, как месте пребывания прусской академии наук и главного университета всей страны, Гегель задумал основать критический литературный журнал, который по образцу и по аналогии "*Journal des Savants*" должен был иметь официальный

характер, выходить от имени министерства народного просвещения, быть уполномоченным от государства, зависеть от высшего учебного учреждения и находиться под руководством коллегии ученых и избранных лиц. Такой журнал должен был оценивать и распространять выдающиеся научные сочинения всемирной литературы; он должен был составлять прямую противоположность обыкновенным рецензиям, которые существуют для того, чтобы посредством могли поддерживать или унижать друг друга, и совершенно справедливо могут быть названы "навозом, до бесконечности повышающим плодovitость этих посредственностей". Германии недостает "импонирующего, научного и литературного центра", руководства, нормирующего общественное суждение относительно ценности научных сочинений: "отсюда эта погоня за необыкновенным, превращающаяся в отрицательное отношение ко всему дельному, заслуженному, признанному; отсюда на каждом шагу поддельная оригинальность, как заметил уже Вольтер, сказавший о Германии, что это "un pays fertile en mauvais originaux". Самым действительным средством против этих зол было бы учреждение, оценивающее научные

произведения и вооруженное государственным авторитетом. "Эта потребность в авторитете, на котором можно было бы успокоиться, или даже из которого можно было бы исходить, есть важнейшее условие, вводящее критически-литературную деятельность в общество, благоприятствующее ей и затем дающее ей самой влиятельное положение". Этот план основания в Берлине литературного журнала Гегель предложил прусскому министерству народного просвещения, которое, однако, не взялось за выполнение его²³⁰.

Благодаря сочетанию благоприятных обстоятельств, в котором, однако, ни Пруссия, ни Гегель не играли никакой роли, журнал, которого желал Гегель, все-таки явился на свет. Спустя несколько времени после пребывания Кузена в Берлине, Ганс в сопровождении своего друга Гото предпринял, во время летних каникул 1825, свою первую поездку в Париж и оставался там до конца года. Хорошо зная французский язык, он быстро и с удовольствием вошел в парижскую жизнь. Однажды вечером в салоне художника Жерара он познакомился с крупным немецким предпринимателем и известным издателем Иоганном Фридрихом фон Котта.

Последний, встретившись с ним еще раз, в беседе высказал в приятной форме свое желание устроить какое-либо литературное предприятие. Ганс с радостью взялся за эту мысль, и для более подробной разработки ее они тотчас же условились устроить собрание, которое должно было состояться в доме Котта в Штутгарте, во время обратной поездки обоих берлинских философов. На этом собрании Ганс изложил издателю-меценату план литературно-научного журнала, который, по его мнению, следовало основать в Берлине, опираясь на новый университет и его выдающиеся духовные силы. Котта тотчас признал важность этой мысли и согласился на это предприятие после того, как были устранены некоторые высказанные им сомнения относительно его непруссского происхождения, а также множества дельных сотрудников, которых надобно было привлечь. "Здесь", – сообщает Ганс, – "я впервые встретился с удивительным явлением. Я поставил издателю Котта определенные требования относительно гонорара различным ученым, но он не согласился с ними совершенно в ином смысле, чем это бывает обыкновенно: он хотел установить более высокий гонорар". "Мне кажется", – сказал Котта, – "я первый ввел более высокое вознаграждение

ученым, и в общем никогда не имел случая раскаиваться в этом. Литература может только возвышаться, если ее действительно уважают, и восприимчивость публики находится в прямом соответствии с поприщем, открываемым для ученых"²³¹. Приведенные слова характеризуют этого человека, издателя произведений Гете и Шиллера.

Вернувшись в Берлин, Ганс приятно поразил своего учителя и друга Гегеля готовым планом критического литературного журнала, который взялся издавать Котта. Сперва он обсудил этот вопрос с Гегелем и Варнгагеном фон Энзе, который принял его с энтузиазмом, и когда Гегель сделал подготовительные шаги для этого, в его квартире 23 июля 1826 было основано "Общество научной критики", делившееся на три секции: философскую, естественно-научную и историко-филологическую. Секретарем первой секции был избран Ганс, второй – Шульц фон Шульценштейн, а третьей – Генрих Лео. Журнал должен был называться *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* и выходить еженедельно с 1827 года.

Между Гегелем и Шлейермахером существовал личный и философский антагонизм, с годами не ослабевавший, а скорее

обострившийся с обеих сторон вследствие бесполезной полемики. В своем предисловии к философии религии Гинрихса Гегель содействовал этому обострению злыми, несправедливыми и совершенно излишними замечаниями. Он говорил, что если бы религия основывалась лишь на чувстве, которое, как таковое, может быть лишь чувством зависимости, "то собака была бы лучшим христианином, так как она наиболее способна к этому чувству и живет преимущественно им. Также и чувство искупления знакомо собаке, когда ее голод утоляется костью"²³².

Шлейермахер сумел помешать принятию Гегеля в прусскую академию наук, что нанесло значительный ущерб положению и деятельности Гегеля в Берлине и лично причинило ему чувствительное и несправедливое оскорбление. Когда в заседании описанного нами общества возник неизбежный вопрос, нужно ли желать и искать участия Шлейермахера в журнале, Гегель пришел в чрезвычайно раздраженное состояние и объявил, что это приглашение равносильно его изгнанию из общества. Это было бурное заседание, единственное такого рода. Приглашение не состоялось, хотя, вероятно, Шлейермахер отклонил бы его, но отсутствие

столь выдающейся личности привело к тому печальному результату, что журнал оказался исключительно гегелевским, и противники называли его "газетой Гегеля"²³³.

Раньше, чем журнал вступил в жизнь первого января 1827, нужно было еще закончить некоторые деловые переговоры с Котта и устранить с пути одно неожиданное затруднение. Для этой цели Ганс и Гото поехали сперва в Нюрнберг, чтобы узнать от нюрнбергского поверенного Котта, где находился в то время последний, затем они отправились в Штутгарт, где происходили совещания с Котта, и наконец, по желанию Котта, в Мюнхен, так как речь шла о том, не следует ли осуществить в новом журнале сотрудничество известных ученых двух столиц, прусской и баварской. Когда вопрос решен был отрицательно, дело пошло вперед без всяких препятствий²³⁴.

Так как управление делами было для Ганса слишком обременительно и отнимало чересчур много времени, то должность главного секретаря перешла к Геннингу. После смерти И. Ф. Котта (1832), журнал издавался Дункером и Гумбло в Берлине и прекратил свое существование после почти двадцатилетней деятельности (1846), когда школа младогегельянцев оттеснила его на задний

план своим журналом "Hallische Jahrbücher"
(январь 1838 до 1 июня 1841).

3. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГЕГЕЛЯ В ЖУРНАЛЕ. ГАМАН

Вторая и последняя статья Гегеля в гейдельбергском журнале была посвящена Ф. Г. Якоби; темой третьей его статьи в новом журнале, который часто называли берлинским, хотя он не был озаглавлен так и учредители его не желали этого, служит учение И. Г. Гамана, собрание сочинений которого явилось в 1821–1825 в издании Рота (восьмого последнего тома еще не было). В характеристике Якоби Гегель особенно осветил пункт согласия его со своим учением²³⁵. Точно то же сделал он теперь и в отношении к Гаману; при этом он сумел в своем изображении этого замечательного человека воспользоваться рассказанною им самим историей его молодости (1730–1758), его своеобразными дружескими отношениями, своеобразною набожною, сочинениями и манерою писать²³⁶.

Гегель удачно отметил основной пункт согласия и различил между ним и Гаманом и, можно сказать, резко выдвинул его перед глазами читателя. Этот пункт заключается в учении о единстве противоположностей (coincidentia

oppositorum) в сущности Бога, мира и человека, а также в характере изложения этого учения, провозглашенного Джордано Бруно в его сочинении *De Uno* (о Едином). Высказанное Гаманом понимание этого принципа Гегель сравнивает со сжатым кулаком, а свое – с открытой рукой, пользуясь уподоблением, употребленным Гаманом. Быть может, нигде в другом месте Гегель не высказал своего учения в такой краткой, образной и удачной форме, как в этой статье о Гамане. "Мы видим, что идея совпадения противоположностей, которая составляет содержание философии и уже подвергалась нашему обсуждению в отношении к теологии Гамана и характеру его и была выражена им путем сравнения с языком, прочно установлена для Гамана; но при этом он лишь "сжал кулак", а дальнейшую задачу, единственно ценную в науке, "раскрыть этот кулак", предоставил читателю. Со своей стороны Гаман не дал себе труда, заданного себе, если можно так выразиться, конечно в высшем смысле, самим Богом, развернуть сжатое зерно истины, составляемое им, в действительную систему природы, в систему государства, права и нравственности, в систему всемирной истории, превратить этот кулак в открытую руку с

распростертыми пальцами, чтобы захватить и привлечь к себе дух человека, который также не есть лишь необработанный интеллект, неразвитая, сконцентрированная в самой себе сущность, не есть лишь ощущение и практическая деятельность, а составляет развернутую систему интеллектуальной организации, формальным завершением которой служит мышление"²³⁷.

Согласие с учением Бруно о единстве противоположностей, которое равносильно учению о единстве сущности всех вещей или мировом единстве (монизм), шло у Гамана рука об руку с его христианским и лютеранским основным убеждением в истинности учения о троичности божества и об оправдании одною лишь верою. Эти два основные свои убеждения он высказал в противоположность "Иерусалиму" Мендельсона в значительнейшем из своих сочинений "*Golgatha und Scheblimini*". Среди прекрасных душ, вроде госпожи фон Клеттенберг во Франкфурте-на-М., а также и среди тех, которые отличались набожностью в духе церкви и католицизма, вроде княгини Голицыной в Мюнстере, не знавшей библии и катехизиса, он слыл "северным магом". К просвещению века, именно берлинскому, настроенному в духе деизма или атеизма, он чувствовал решительное

отвращение и насмешливо называл Фридриха II "Salomon du Nord". С содержанием основных убеждений Гамана в монизме, троичности и *sola fides* (оправдании одной лишь верою) Гегель был согласен, но выражение этих учений у Гамана, бессвязность и несистематичность его идей, намеренная темнота его речи, искусственная загадочность его выражений отталкивали Гегеля и были противны ему. Прямо в противоположность Гаману Гегель считал систематически и методически доказанными в своем учении основные религиозные истины христианства. Руководящий мотив его первой статьи в журнале научной критики состоял именно в том, чтобы выяснить это согласие и эту противоположность между ним и Гаманом.

4. АФОРИЗМЫ ГЕШЕЛЯ

Поэтому Гегель обрадовался и был очень благодарен, когда именно в это время пользовавшееся уважением лицо выступило с сочинением, в котором был признан и восхвалялся этот характер его учения. Сочинение было озаглавлено так: *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zur christlichen Glaubenserkenntniss. Ein Beitrag zum Verständniss der Philosophie unserer Zeit. Von Carl Friedrich G ... I* (Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к познанию христианской веры. Исследование для понимания философии нашего времени)²³⁸. Автором сочинения был Карл Фридрих Гешель, член суда в Наумбурге (1818–1834), впоследствии президент консистории в Магдебурге (1845–1848); он умер в 1861, восьмидесяти лет. Гешель много занимался философией Гегеля и уже пятью годами раньше (1824) в своем сочинении *Ueber Goethes Faust und dessen Fortsetzung* (о Фаусте Гете и продолжении его) сделал первую попытку применить философию Гегеля для объяснения этого произведения, догматически, т. е. не исследуя истории

возникновения произведения Гете.

В своих "Афоризмах" Гешель различал три точки зрения: 1. веру и незнание, 2. абсолютное знание в противоречии с верою, 3. веру и знание, знание о вере, абсолютное знание, согласное с полнотою веры. На первой точке зрения стоит Якоби и "прекрасные души" из круга Якоби и Гамана; их вера есть состояние, а не предмет, они обладают полнотою веры, но не светом ее. На второй точке зрения абсолютное знание не освещает веру, а поглощает ее, как знание Бога, которое есть не бытие в Боге, а само бытие Бога; поэтому со стороны человеческого сознания абсолютное знание или знание о Боге оказывается самообожествлением; упрек в этом справедливо делают пантеизму и несправедливо философии Гегеля. На третьей точке зрения вера есть и состояние, и предмет, и полнота, и свет; здесь господствует знание веры, и слова апостола Павла становятся истиною: "Я знаю, в кого я верю". Чрезвычайно важно, чтобы сердце было убеждено, а оно убеждено, когда знает, в кого верит. В вере мы чувствуем себя зависимыми от Бога; зависеть от Бога это значит быть свободным, зависимость от Бога есть свобода в Боге. Вера есть возрождение, без которого никому не открывается царство истины. Вера

ведет через истину к свободе: если вы верите, то вы познаете истину и истина делает вас свободными. Также и в философии без самоотрицания, т. е. без возрождения и веры, царство истины не может открыться, и изливание божественного духа не дойдет до понимающего разума. Также и в философии есть свое сошествие святого духа, наступление которого автор "Афоризмов" с радостью усматривает в философии Гегеля. Поэтому-то Гегель радостно приветствовал "Афоризмы", как "зарю мира" между верою и знанием, как хорошее свидетельство, выданное христианством философии. "Опасность показаться человеком, пристрастно относящимся к своим интересам, не могла удержать референта от выражений радости по поводу содержания этой книги и содействия истине, оказываемого ею, а также от благодарного пожатия руки незнакомому лично автору специально за отношение его к работам рецензента по умозрительной философии"²³⁹.

5. ПОДОЗРЕНИЯ И ПРЕСЛЕДОВАНИЯ. "СВОЛОЧЬ"

Уже на обратном пути из Парижа Гегель шутя писал из Эльберфельда (12 окт. 1327) своей жене, что он рассматривал прекрасные здания университета в Люттихе, а также в Левене и Генте и высматривал там себе спокойное местечко на случай, если попы в Берлине сделают ему окончательно отвратительным Купферграбен. "Курия в Риме была бы во всяком случае более почтенным противником, чем жалкие выходки жалких берлинских попов". Перед королем были выражены подозрения относительно христианского характера его учения; католические церковные учреждения жаловались министру на некоторые выражения о католической мессе, будто бы встречавшиеся в его лекциях²⁴⁰.

Доносчиком и обвинителем был капеллан церкви св. Ядвиги в Берлине, записавшийся на лекции Гегеля и постоянно являвшийся среди его слушателей с целью шпионства, пока одно замечание Гегеля с кафедры не вызвало сцены, навсегда изгнавшей его. Гегель в своем оправдательном письме, которое он, при

дружеском участии начальства, довел до министра, решительно и удачно защитился против этих обвинений. "Должность профессора, в особенности философии, была бы самою жалкою, если бы обращать внимание на все глупости и злобные выдумки, распространяемые о лекциях профессора, как это достаточно известно по опыту и мне, и другим. Так, многие из поставленных мне в вину выражений я бы мог легко отклонить, признав их за недоразумения, однако я считаю своим долгом быть более точным и объяснить часть их, как неточности и недоразумения слабого ума, часть их даже, как ложь, и часть их, как не только ложные выводы из ложных посылок, но и злые клеветы. Слушатели католики, неприятно пораженные некоторыми выражениями, сделали бы лучше, если бы не посещали в евангелическом университете философские лекции профессора, который хвалится тем, что он крещен и воспитан, как лютеранин, и всегда остается и останется таковым" (Берлин 3 апреля, 1826)²⁴¹.

Одновременно с "Афоризмами" Гешеля явилось анонимное сочинение, которое в противоположность первому обвиняло философию Гегеля в самообожествлении и приписывало ему учение об абсолютном знании в

духе пантеизма. Оно было озаглавлено так: *Ueber die hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und modernen Pantheismus* (Об учении Гегеля или абсолютном знании и современном пантеизме)²⁴². Анонимный автор этого туманного, злобного и невежественного сочинения принадлежал, конечно, к католическому лагерю. Он упрекал философа одновременно в самообожествлении и в самоуничижении. Он говорил, что сделанное Гегелем изображение порчи церкви унижает небо, а кто унижает небо, тот унижает самого себя. Мысль Гегеля, высказанную в его философии права, что способность человека уродовать и умерщвлять самого себя есть одно из преимуществ его перед животными, автор рассматривает, как теорию самоизуродования и самоумерщвления, несогласимую с христианством и не соответствующую естественному праву христианского государства. Автор этого анонимного сочинения не способен правильно понимать чужую мысль и брать ее такую, как она есть; эту неспособность Гегель рассматривает, как слабость рассудка; еще хуже то, что сюда присоединяется искажение рассудка ипохондрическими аффектами злобы и злословия, в силу которых данные положения не

только неправильно понимаются им, но и искажаются и подделываются с целью клеветы. Все, что заключает в себе какую-либо мысль среди груды декламаций и умилительных фраз, заимствовано из философии, оклеветанной им. Он относится к Гегелю, как дерзкий паразит; он паразитирует и в то же время бранится согласно ксении: "Еще никому не случилось видеть паразита, благодарного своему хозяину".

"Это сочинение", – говорит Гегель в заключение своей критики, – "выдавалось некоторыми за значительное произведение. Референту не особенно было интересно описывать его свойства; если бы можно было *parva componere magnis*, он утешился бы судьбою великого короля, который указал своему спутнику на толпу полуварваров (а они хуже настоящих варваров), говоря: "вот, с какою сволочью принужден я бороться"²⁴³.

6. "ПАРШИВАЯ ПОЛЕМИКА"

В своих последних двух письмах к Гегелю 9 мая и 17 августа 1827 Гете с живым интересом говорил о молодом человеке, которому он хотел создать положение в Берлине с помощью влияния Гегеля. В первом письме он просил участия Гегеля, а во втором благодарил его за исполнение просьбы²⁴⁴.

Молодой человек был Карл-Эрнст Шубарт, написавший двухтомное сочинение "Zur Beurtheilung Goethes mit Beziehung auf Litteratur und Kunst" (К оценке Гете в связи с литературою и искусством), также сочинение о "Гомере и его веке", и издавший в 1830 "Лекции о Фаусте Гете", которых ничтожество, туманность и философскую несостоятельность по достоинству оценил Фишер. По его словам, Шубарт кое-что слышал об идее теодицеи и играет теперь этою философскою мыслью, как обезьяны в кухне ведъм стеклянным шаром²⁴⁵.

Этот паразит Гете имел дерзость и глупость в союзе со своим другом Карганико в Берлине публично выступить против Гегеля и отблагодарить его за услугу сочинением, написанным во враждебном тоне: Ueber

Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzteren (О философии вообще и энциклопедии философских наук в частности. К оценке последней)²⁴⁶. Так как философия Гегеля была "самым интересным современным проявлением духа", то Шубарт избрал ее своею мишенью, и ввиду этой ее "современности" надеялся своею полемикою приобрести себе хотя бы мимолетную славу. Для того, чтобы очернить философское сочинение, лучшим средством служит заподозрить его в политической неблагонамеренности или же упрекнуть его в том, что оно отвергает веру в бессмертие души. Этот последний упрек был направлен Шубартом против философии Гегеля: в ней, — говорил он, — нет учения о смерти и бессмертии; в психологическом отделе энциклопедии, где идет речь о возрастах, должно было бы находиться учение о смерти, но он напрасно искал его там. Гегель поясняет абсурдность этого возражения, говоря, что он упустил из виду поговорить о "возрасте смерти". Повинуясь своей жалкой склонности к плохим шуткам, Шубарт задает вопрос: не верит ли Гегель в то, что он не вкусит смерти и живым будет взят на небо или, как вечный жид, будет

блуждать по земле? Сказанным вполне определяется характер и тенденция полемики Шубарта. "Полемика, складывающаяся из злобных инсинуаций и безвкусных выходок, имеющих притязание на остроумие, слишком жалка, так что, пожалуй, было бы чересчур много даже назвать ее паршивою. От нее нельзя не отвернуться с отвращением, предоставив ей спокойно пребывать далее в самообольщении и наслаждении самовосхваляемою "надлежащею глубиною и основательностью"²⁴⁷.

7. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

Как ни жалка и грязна эта полемика и как ни забыты оба имени, соединившиеся для этой жалкой стряпни, тем не менее мы должны заметить, что важный, впоследствии вызвавший много толков вопрос об отношении философии Гегеля к учению о бессмертии здесь впервые появился в литературе и не был по существу рассмотрен Гегелем. Почти одновременно в Нюрнберге появилось анонимное сочинение по вопросу о бессмертии: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), в котором личное, или индивидуальное, бессмертие души отвергалось и осмеивалось со страстностью и ненавистью с точки зрения пантеистического мирозерцания. Текст этого сочинения состоит большею частью из стихов, кратких старинных вольных стихов (*Knittelversen*) и "сатирически-теологических дистихов". Стихи очень плохи, в особенности дистихи относятся к числу самых неудачных, когда-либо появившихся на немецком языке; стихов обоего рода, если бы они и были более удачны, написано слишком много, даже если и не принимать в расчет позднейших произведений. Интересная сторона этого сочинения заключается

в его тенденции и личности автора. Не только вера в личное бессмертие, основанное на вере в воскресение плоти, но и связанная с нею христианская религия и теология, ортодоксальная, рационалистическая и мистическая, а также относящаяся сюда умозрительная философия и философская догматика принадлежат, по мнению автора, к области обмана и лжи и, согласно его намерению, должны подвергнуться насмешке и уничтожению.

Автором сочинения был Людвиг Андреас Фейербах из Ландсгута (1804–1872), четвертый из пяти сыновей известного криминалиста Ансельма фон Фейербаха. Он окончил гимназию в Ансбахе и сперва занялся изучением теологии в Гейдельберге. Здесь он учился один год, серьезно увлекаясь Даубом и испытывая отвращение к Паулусу, а потом отправился в Берлин слушать Гегеля и оставался в Берлине два года (от Пасхи 1824 до Пасхи 1826); в это время он прослушал все лекции Гегеля, все отделы его системы за исключением эстетики. Он чувствовал себя проникнутым истинностью философии Гегеля, и не будучи в состоянии примирить ее с теологией, написал в марте 1825 своему отцу: "я не могу более заниматься теологией" (что произвело на отца неприятное впечатление). Вернувшись на

родину, Фейербах вступил в число приват-доцентов философии, написав в духе Гегеля диссертацию "De ratione una, universali, infinita" (о едином всеобщем, бесконечном разуме), которую он послал своему учителю в Берлин из Ансбаха с подробным письмом, чрезвычайно важным для знания и оценки Фейербаха (22 ноября 1828). Мы говорим здесь о Фейербахе по поводу этого письма, обнаруживающего чрезвычайное почтение и благодарность к Гегелю и потому характеризующего это время, когда деятельность Гегеля в Берлине достигла своего кульминационного пункта. Весь Фейербах с его нетерпеливою стремительною манерою и страстным потоком идей стоит перед нашими глазами; только его стиль вовсе не имеет того взрывчатого характера, который сделал его впоследствии таким убедительным и для многих "захватывающим" писателем. В письме к Гегелю предложения очень длинные, запутанны и многоэтажны; за периодом в тридцать одну строку непосредственно следует другой в двадцать девять строк. Если бы Фейербах писал для большой публики такими периодами, как в этом письме, то он вовсе не достиг бы успеха, справедливо выпавшего на его долю.

Сжатое содержание его письма таково: "В течение двух лет он был непосредственным учеником Гегеля и пользовался его поучительным и воспитывающим преподаванием. Оно породило или пробудило в нем идеи, которые творчески продолжают действовать в нем, и он надеется, что и его диссертация, несмотря на все ее недостатки, все же заключает в себе следы того рода философии, которую можно было бы назвать осуществлением и обнаружением в мире идеи, воплощением чистого логоса. Такого рода философия бродит в недрах его духа. В философии, обозначаемой именем Гегеля, речь идет об интересах человечества, а не школы; дух этой новейшей философии стремится прорвать границы школы и стать всеобщим, всемирно-историческим, откровенным мирозерцанием; этот дух заключает в себе зерно нового мирового периода, теперь надобно основать царство идеи, царство мысли, созерцающей себя во всяком бытии и сознающей себя самое, уничтожить всякий дуализм и "низвергнуть с трона то мирозерцание, которое со времени христианской эры главным образом управляло миром"; нужно сделать это для того, "чтобы идея действительно существовала и господствовала, чтобы свет светил во всем и через

все, и чтоб старое царство Ормузда и Аримана, дуализм вообще, было побеждено. "Наступит и должно, наконец, наступить это единое господство разума". Поэтому теперь задача заключается не в развитии понятий в форме их всеобщности, в их всеобщей чистоте и замкнутом в себе бытии, а в том, чтобы действительно уничтожить, до основания разрушить прежние всемирно-исторические точки зрения на время и смерть, земной и потусторонний мир, я, индивидуум, личность, Бога и т. п., в которых заключается основание прежней истории, а также источник системы христианских, как ортодоксальных, так и рационалистических представлений" и т. д. "Разум в христианстве вовсе еще не искуплен. Поэтому-то смерть, хотя она есть чисто естественный акт, все еще бессмысленно считается необходимейшим поденщиком в винограднике Господа, преемником и спутником Христа, впервые вполне заканчивающим дело искупления"²⁴⁸.

Это письмо Фейербаха заключает уже в себе указания на будущие его проблемы и темы. Он выполнил свою программу. Чтобы обосновать истинный взгляд на смерть и разрушить ложные представления о земном и загробном мире, свойственные христианской религии и теологии,

он пишет упомянутую диссертацию "Мысли о смерти и бессмертии" (1830). Чтобы осветить противоположность между философией и христианской религией и уничтожить кажущуюся или поддельную видимость согласия между ними, он пишет в *Hallische Jahrbücher* статью *Ueber Philosophie und Christenthum* (О философии и христианстве, 1839). Чтобы разоблачить и низвести с трона христианского Бога, который, по его мнению, есть не что иное, как бессознательно обоготворенная сущность человека, чтобы решительно покончить с христиански-дуалистическим воззрением на мир и Бога, он пишет свое главное сочинение *Das Wesen des Christenthums* (О сущности христианства), явившееся через десять лет после смерти Гегеля (1841). Быть может, слова, которыми Фейербах в одном ненапечатанном предисловии хотел обозначить свою философскую точку зрения, бросая взгляд назад на всю свою литературную деятельность, были самым подходящим определением: он назвал ее "антропологическим пантеизмом". Было бы очень интересно знать, что сказал Гегель на изложенное выше письмо, в котором ученик, выражая свое почтение и восторг, со скромною миною объявляет ему революцию. Так как нет ни следа

ответа, то с уверенностью можно предположить, что Гегель не ответил на это письмо и причислил его к тем юношеским мечтаниям, которые в то время во множестве посвящались ему.

II. КОНЕЦ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ЖИЗНИ

1. ДОЛЖНОСТЬ РЕКТОРА

Гегель был избран ректором университета на 1829–30 учебный год. Состоя в этой должности, он прочитал две публичные речи на латинском языке: первую он произнес согласно обычаю при вступлении в должность 18 октября 1829, а вторую по поручению академического сената 25 июня 1830, в день трехсотлетнего юбилея аугсбургского исповедания.

В своей речи при вступлении в должность он, после традиционных риторических формальностей и любезностей, рекомендовал студентам правильное пользование академической свободой и предостерегал их от злоупотреблений ею, из которых возникает распущенность; правильное пользование ею состоит в свободе учиться и усваивать ценные блага, которые университет доставляет своими факультетскими науками, учреждениями и лекциями²⁴⁹.

Темой юбилейной речи была христианская свобода, как сущность протестантизма; ее вновь

завоевал Лютер и сделал "великою хартией евангелической церкви", разрушив в сношениях между Богом и человеком преграду, эту "schisma religionis", пропасть между духовенством и светскими людьми, вырытую римскою церковью; он разрушил основы иерархии, о сопротивление которой разбивались все прежние реформаторские попытки. Протестантизм обосновывает и объясняет всеобщую принадлежность к духовенству всех верующих христиан, так как всякий человек, чтобы придти к Богу, должен пожертвовать собою самим и своим себялюбивым сердцем: в этом именно и состоит истинное жертвоприношение духовенства. Подобно тому, как брак и семья, работа и собственность, верность убеждениям и долгу содействуют принесению в жертву себялюбия, точно так же они содействуют и святости жизни, между тем как обет безбрачия и слепого повиновения и отречение от собственности заслуживают порицания, как всякое ханжество²⁵⁰.

Третьего августа 1830, в день рождения короля, Гегель, как ректор университета, должен был заняться торжественною раздачею премий и объявлением тем на премии в актовом зале. Философский факультет задал на премию

исследование *De diis tatalibus* (о божествах рока); на эту тему было представлено пять работ, из которых одна удостоилась премии. Гегель объявил решение факультета и распечатал пакет с именем автора, произнося обычную формулу: *Aperio schedulam, invenitur nomen Carolus Ferdinandus Gutzkow Berolinensis* (открываю письмо, нахожу имя Карл Фердинанд Гуцков из Берлина)²⁵¹.

2. ИЮЛЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

В то время, когда происходил этот акт, берлинские газеты были полны сообщениями о потрясавших мир событиях, происходивших в конце июля в Париже. Эти дни были названы "Великою неделею". В августе 1829 король Карл X распустил министерство Мартиньяка и сделал первым министром своего друга, князя Полиньяка, находившегося в тесном союзе с иезуитами. 26 июля появились в *Moniteur* королевские указы, которыми свобода прессы была на время отменена и введена новая система выборов. Эти указы вызвали протест журналов и писателей, во главе которых стоял Тьер. Вслед за этим в уличных стычках королевские войска были побеждены, король и его дом были лишены трона и изгнаны, конституция была преобразована согласно принципу суверенитета народа, и корона была предложена герцогу Людовику Филиппу Орлеанскому, сыну Филиппа *Egalité* (8 августа). Он принял ее и вступил на французский трон, как "король французов", будучи первым и единственным представителем династии орлеанского дома.

Наступило царство либеральной буржуазии.

Виктор Кузен сделался статским советником и членом совета министерства народного просвещения; занимая эту должность, он еще раз побывал в Берлине в мае 1831 с целью познакомиться с постановкою преподавания в Пруссии. В следующем году он сделался пэром Франции и в 1840, в течение нескольких месяцев, был министром народного просвещения в то время, как первым министром был Тьер.

Июльская революция и европейские волнения, победоносная бельгийская революция, несчастное польское восстание, а также всевозможные волнения в Германии, последовавшие за событиями в Париже, вовсе не соответствовали идеям и ожиданиям Гегеля. Он был уверен в том, что эра революции и государственных переворотов закончилась падением Наполеона, что наступила пора разумного исследования и прогресса, как он возвестил это в своих вступительных речах в Гейдельберге и Берлине: эра спокойного, сознательного и обдуманного развития, признанная и в его системе заключительным актом мудрости, эволюция справедливости в мире, составляющая и по Канту задачу будущего. Однако оказалось, что 1815 год был заключением не века, а только первого акта революции, пятнадцатилетняя реставрация была

лишь антрактом. Взрывы революции вспыхивали вновь на мировой сцене и открывали неожиданные и неприятные картины будущего как философу Гегелю, так и историку Нибуру. Даже английской конституции угрожали революционные опасности, вследствие поставленной на очередь реформы парламента.

3. АНГЛИЙСКИЙ БИЛЬ О РЕФОРМЕ

Во время академической деятельности Гегеля, соответствующей жизни целого поколения (1801–1831), три главные темы были предметом его политических размышлений и сочинений: устройство немецкого государства, спор о виртембергской конституции и английский билль о реформе. Первое из этих сочинений относится к началу его деятельности в Иене, второе к началу деятельности в Гейдельберге, а третье было написано в конце его деятельности в Берлине. Он напечатал только два последних сочинения: первое в *Heidelbergische Jahrbücher*, а последнее, бывшее также его последним сочинением вообще, в прусской правительственной газете. Между этими двумя замечательными и интересными публицистическими произведениями Гегеля протекли три пятилетия реставрации и июльские дни 1830. Переменами в современном положении вещей объясняются и перемены во взглядах и настроении философа. В своей критике совещаний виртембергских чинов он защищает новое право против старого, рациональное против исторического, государственное единство и представительство его на французский образец

против древневиртембергского строя и права; наоборот, в своей оценке английского билля он стоит на стороне старого права против нового, на стороне исторического элемента против рационального, на стороне старой английской конституции и ее правовых отношений, главным образом составляющих агрегат положительных определений, возникших из частного права, против современной количественной избирательной системы по французскому образцу, основанной на цензе и числе. Гегель борется с этими "французскими абстракциями" и их следствиями, опасными для сохранения и существования британского государства. В основе он стоит на стороне высоких тори и симпатизирует Веллингтону и Роберту Пилю против реформаторов парламента Грея и Джона Росселя.

Положительные правовые отношения привели к тому, что ничтожные местечки и города с очень малым количеством жителей обладали избирательным правом, тогда как большие торговые города с сотнями тысяч жителей, вроде Бирмингема и Манчестера, не имели его. Билль о реформе имел целью устранить это зло; в следующем году (1832) он сделался законом, и благодаря ему число английских избирателей

удвоилось. Впоследствии борьбу за реформы продолжали сперва Дизраэли, а затем Гладстон, и в течение полустолетия уже удвоившееся число английских избирателей более чем удесятилось.

Тем не менее в 1831 году вопрос о реформе находился еще в положении настолько сомнительном, что лишь благодаря большинству одного голоса билль достигнул второго чтения. Это неопределенное и сомнительное положение билля вызвало рассуждения Гегеля в прусской газете.

Как ни иррациональны были современные формы английского избирательного права, тем не менее результаты их были превосходны, и по свидетельству таких людей, как Веллингтон и Роберт Пиль, устройство палаты общин не могло быть лучшим и более полезным для блага Англии, чем в их время. Веллингтон предостерегал против меркантильного духа, который достигнет преобладания в парламенте вследствие билля, если он получит силу закона. Именно маленькие гнилые местечки (*rotten boroughs*) с их продажными или зависящими от нескольких лиц и семейств избирательными голосами открывают доступ в парламент выдающимся государственным людям и сведущим представителям высших финансовых

интересов. Гегель охотно ссылается на речи герцога Веллингтона, "который, правда, не обладает влиянием оратора, потому что не способен к легкой, часами приковывающей внимание хвастливой болтливости, благодаря которой многие члены парламента приобрели славу красноречивых ораторов, между тем как его речи, несмотря на отрывистость фраз, в которой его упрекают, богаты содержанием и точками зрения, проникающими в сущность вопроса". С 1688 года (года революции, низвергнувшей с трона католическую династию Стюартов) до сих пор, благодаря союзу богатства, талантов и разнообразных знаний, представляющему высшие интересы государства, дела страны велись, по словам Веллингтона, самым лучшим и славным путем.

Исходя из оснований, разобранных в статье с большим знанием дела, Гегель сомневается в том, что избирательная реформа принесет практическую пользу в отношении некоторых действительных зол, напр., взимания десятины, прав помещиков, права охоты и т. п. В особенности же он опасается, что влияние реальных интересов будет ослаблено выдвигающимся на первый план влиянием так называемых принципов; он опасается, что

"hommes à principes" станут выше цениться, чем "hommes d'état", и абстрактное мышление приобретет больше влияния, чем следует. "Противоположность между hommes d'état и hommes à principes, резко выступившая во Франции в самом начале революции и еще не обнаруживавшаяся в Англии, может явиться на сцену вследствие открытия широкого пути в парламент. Новый класс может легко приобрести влияние, так как принципы, как таковые, просты, а потому они легко схватываются даже невежественными людьми и при некоторой подвижности таланта (так как они ввиду их всеобщности имеют претензию охватывать все), а также при некоторой энергии характера и честолюбия служат удобным средством для всеразрушающего красноречия и ослепляют разум такой же неопытной толпы; наоборот, знание, опыт и деловая рутинa государственных людей усваиваются не так легко, между тем как они одинаково необходимы для применения в действительной жизни разумных принципов". Борьба между положительными интересами и требованиями реальной свободы будет особенно опасна потому, что монархическая власть в Англии слишком слаба, чтобы выступить в роли посредницы. "Другою силою может быть народ, и

оппозиция, построенная на основах, до сих пор чуждых парламенту, почувствовав неравенство своих сил в сравнении с противоположною парламентскою партией, может попытаться искать силы в народе, и тогда вместо реформы произойдет революция"²⁵².

Этим пророчеством заканчивает Гегель свое последнее произведение, напечатанное целиком только в собрании его сочинений.

4. ЭПИДЕМИЯ ХОЛЕРЫ. ПИСЬМО К Г. БЕРУ. ПИСЬМО К ГАНСУ

Наступило мрачное время, когда летом 1831 азиатская холера впервые перешагнула границы Германии и стала производить опустошения в Берлине. Между тем как болезнь свирепствовала, Гегель счастливо довел до конца летний семестр и вскоре переехал к своим на дачу, в саду Грунова в Крейцберге, куда вовремя укрыл свою семью от заразы. Здесь, в кругу семьи, он спокойно и удобно провел летние каникулы.

В конце августа у его друга Генриха Бера (брата композитора Д. Мейербера и драматического поэта Михаила Бера) умер маленький ребенок-сын. Гегель послал ему со своей дачи письмо с выражением глубокого утешающего участия (1 сентября 1831). Его утешения были в высшей степени просты, естественны и в то же время редки. Он утешал горюющего отца не вечностью небесной жизни, а непрочностью земной жизни. Если мы теряем какое-либо ценное благо, то потеря приносит нам горе, однако в том, что мы обладали благом, пережили его, заключается неразрушимое и

утешительное приобретение. Неужели мы бы предпочли скорее вовсе не иметь такого блага, чтобы не терять и не лишаться его? "Я бы предложил Вам тот вопрос, который поставил моей жене при подобной, но еще более ранней потере тогда единственного нашего ребенка: что она предпочла бы, счастье иметь такого ребенка и, имев его в лучшую пору жизни, потом потерять его, или же вовсе не быть причастным этому счастью? Ваше сердце отдаст предпочтение первому случаю, который подобен Вашему"²⁵³.

С приближением поздней осени и нового семестра эпидемия стала ослабевать, и, по-видимому, исчезать. Гегель и его семья вернулись в свою квартиру на Купферграбене. Гегель объявил на зимний семестр два курса: философию права (которую он также читал в первом семестре) от 12–1 и историю философии от 5–6. По поводу объявлений о читаемых курсах в здании университета произошел по вине Ганса чрезвычайно неприятный для Гегеля случай. Ганс объявил, что будет читать курс истории общего права и историю учреждений римского права. Могло казаться, что между первым его курсом и курсом философии права Гегеля существует конкуренция. Между прочим у них об этом была

речь. В своем объявлении Ганс упомянул об этой конкуренции и настойчиво рекомендовал студентам посещение лекций Гегеля. Рекомендация не заключала в себе ничего дурного, она не имела также притязательного характера, но была в высшей степени бестактна и обнаруживала отчасти то неумение держать себя, тот недостаток в *verecundia*, который, по словам Шопенгауэра, составляет основную черту еврейского характера. Ганс был всегда благодарным и почтительным учеником Гегеля, он был одним из его любимцев и его товарищем, будучи на двадцать восемь лет моложе Гегеля. Он сам послал Гегелю свое объявление. В ответ на это Гегель отправил ему письмо, состоявшее всего из одного предложения, в котором, однако, Гегель хотел сказать все, так что не щадил слов, и потому оно, несмотря на свое единство, вышло довольно длинным. Вот это письмо: "В ответ на эксцентричное, как я готов выразиться, средство, пришедшее Вам в голову, дорогой профессор, сделать объявление, в котором Вы говорите студентам о конкуренции, подвергавшейся нашему обсуждению, и позволяете себе рекомендовать им посещение моих лекций, я мог считать своим долгом сделать со своей стороны также публичное объявление с целью

предотвратить возможное среди моих товарищей и студентов предположение, выставляющее меня в глупом свете, будто бы я согласен с Вашим объявлением, будто бы такое Ваше объявление и рекомендация моих лекций вызваны мною самим, как Вы почти даете мне понять в своем заявлении, не употребляя, однако, моих выражений; надежда, что, по крайней мере, люди, знающие меня, не припишут мне такого поступка, и опасение дать Вам повод к новым неловкостям и промахам заставляют меня выразить Вам свой взгляд на Ваше объявление этими строками, а не объявлением. Преданный Вам Гегель". Письмо было помечено так: "Берлин, 12 ноября 1831". Без сомнения, это последние строки, написанные Гегелем.²⁵⁴

5. СМЕРТЬ И ПОГРЕБЕНИЕ

Чувствуя себя вполне хорошо, Гегель начал свои лекции в четверг 10 ноября и продолжал их на следующий день; он говорил с необыкновенною силою, с необыкновенным огнем, увлекая жадно следивших за его речью слушателей. "Сегодня я особенно легко чувствую себя", – сказал он своей жене, вернувшись домой.

В воскресенье, 13 числа, перед обедом он внезапно заболел, почувствовав сильные боли в желудке, за которыми последовала рвота. Приглашенные к обеду гости не были приняты. После бессонной и мучительной ночи в понедельник утром, он, казалось, чувствовал себя лучше, однако упадок сил был так велик, что он не мог подняться. Он лежал, как в дремоте. В три часа у него начались судороги в груди, члены начали коченеть, и в 5 1/4 он умер, не вкусив страданий смерти и не борючись с нею. Последние минуты жизни были для него так же легки, как последние слова на кафедре. Его семья стояла на коленях у постели; при его смерти присутствовал единственный друг, позванный его женою, Иоганнес Шульце. Врачи, призванные тотчас же и сначала вовсе не беспокоившиеся,

определили его болезнь, как "холеру в ее интенсивнейшей форме". В тот же самый день за 115 лет до Гегеля (14 ноября 1716) умер Лейбниц в Ганновере.

Торжественное погребение состоялось 16 ноября в три часа пополудни. Маргейнеке, как ректор, произнес речь в актовом зале университета, а у могилы говорили Ферстер, как друг, и Маргейнеке, как проповедник. Могила, по желанию Гегеля, находится рядом с могилою Фихте поблизости от Зольгера²⁵⁵.

В обеих речах выразились вполне понятные чувства горя, любви и преклонения, сильно повышенные впечатлением внезапной потери. Личность покойного была изображена в них с одушевлением, в чрезвычайных выражениях. Маргейнеке сравнивал с самим воплотившимся логосом усопшего мыслителя, все учение которого было направлено на развитие и познание логоса. В другом месте своей речи он показывает черты характера Гегеля в естественном и привлекательном свете. "Мы не можем дать смерти прав над ним; смерть отняла от нас лишь то, что не составляло его самого. Он сам – это его дух, как он проглядывает сквозь всю его сущность, привлекательную, дружелюбную, доброжелательную, как он обнаруживался в его

благородном высоком направлении, как он высказывался в чистоте и привлекательности, в спокойном величии и детской простоте всего его характера, с которым легко примирялся даже всякий предубежденный человек, узнавши его поближе; – его дух, как он живет и вечно будет жить в его сочинениях, в его многочисленных почитателях и учениках"²⁵⁶. Говорят, будто Ферстер не только сравнил, но даже прямо назвал его Святым Духом. Эту клевету распространил, по своему обыкновению, Вольфганг Менцель, и опровергнул Д. Ф. Штраус, присутствовавший на погребении²⁵⁷.

Ораторы справедливо указывали с торжеством на сохраняющую свое влияние силу гения и произведений Гегеля, на бессмертие его имени. Они справедливо считали себя и всех присутствующих счастливыми и утешали тем, что они имели в своей среде этого человека, испытали на себе его влияние и пользовались им. Истинно гегелевские утешения!

Мы, живущие в конце 19 века, спустя три поколения после Гегеля, можем прибавить то, чего ораторы не сказали и не могли сказать, но что известно потомкам: что Гегель умер не только мирно, но и вовремя (εὐκαιρῶς), в полном цвете лет, сил и славы; он вполне осуществил

выпавшую на него историческую задачу, как писатель и преподаватель философии в своих произведениях и лекциях. Когда он умер, в нем не было ничего пережившего себя.

Глава четырнадцатая

СОЧИНЕНИЯ ГЕГЕЛЯ И СОБРАНИЕ ИХ

I. СОЧИНЕНИЯ, ИЗДАННЫЕ САМИМ ГЕГЕЛЕМ

1. ИЕНА

Так как в биографии Гегеля мы уже подробно говорили о возникновении его сочинений, то мы должны здесь лишь в удобной для обзора и хронологической форме перечислить известные нам литературные факты. Все его сочинения относятся к годам его преподавательской деятельности в Иене, Нюрнберге, Гейдельберге и Берлине (1801–1831).

1. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts* (Различие между системами философии Фихте и Шеллинга, в связи с

обзором Рейнгольда состояния философии в начале 19 века), первый выпуск. Иена в академическом книгоиздательстве у Зейдлера 1801. Предисловие помечено так: "Иена, в июле 1801".

2. *Dissertatio philosophica de Orbitis planetarum* (философская диссертация Об орбитах планет). Иена 1801. Гегель получил право на чтение лекций 27 августа 1801.

3. *Kritisches Journal der Philosophie* (Критический Журнал Философии), издававшийся Шеллингом и Гегелем в Тюбингене в книгоиздательстве Котта в 1802–1803. Два томика журнала, каждый из трех номеров (последний помечен 1803 годом), заключают в себе восемь критических статей; они не подписаны, авторами их были издатели или выдавали себя за таковых. Из этих статей следующие шесть включены в собрание сочинений Гегеля; я называю их по порядку, в каком они находятся в журнале:

1. *Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. I. St. 1* (Введение. О сущности философской критики вообще

и ее отношении к современному состоянию философии в особенности).

2. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krugs. I. St. 1 (Как относится обыкновенный человеческий рассудок к философии, – изображено на примере сочинений господина Круга).

3. Verhältniss des Skepticismus. zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleich des neuesten mit dem alten. I. St. 2 (Отношение скептицизма к философии, изображение различных модификаций его и сравнение новейшего скептицизма с древним).

4. Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. I. St. 3 (Об отношении философии природы к философии вообще).

5. Glauben und Wissen. Die Reflexionsphilosophie der subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. II. St. 1 (Вера и знание. Рефлексивная философия субъективности в ее совершенной форме, как философия Канта, Якоби и Фихте).

6. Ueber die wissenschaftlichen

Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften. II. St. 2 и 3 (О способах научной разработки естественного права, о месте его в практической философии и об отношении его к наукам о положительном праве)²⁵⁸.

Что касается четвертой из этих статей, Шеллинг, спрошенный лейпцигским философом Х. Г. Вейсе, кто ее автор, письменно ответил, что она принадлежит ему, между тем как, по словам Мишле, он из уст самого Гегеля слышал, что статья написана им. Итак, в данном случае вопрос об авторе этой статьи оказывается спорным и потому сомнительным. Статья эта помещена в произведениях обоих философов. И. Э. Эрдманн и Гайм, на различных основаниях, высказываются в пользу авторства Шеллинга²⁵⁹. Судя по слогу и способу изложения, нужно согласиться с ними; впрочем, вопрос этот сам по себе не имеет важного значения,

4. Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft. (Феноменология духа. Система науки). Первая часть. Гамбург и Вюрцбург, у Гебгардта, 1807²⁶⁰. Спустя двадцать четыре года

понадобилось второе издание этого сочинения. Подготовлением его Гегель был занят незадолго до своей смерти.

2. НЮРНБЕРГ

Wissenschaft der Logik (Наука логики). Первая часть: объективная логика. Первый отдел: учение о бытии. Второй отдел: учение о сущности. Нюрнберг 1812. Вторая часть: субъективная логика или учение о понятии. Нюрнберг 1816. Предисловие к первой части было помечено следующим образом: "Нюрнберг 22 марта 1812", предисловие ко второй части: "Нюрнберг, 21 июля 1816"²⁶¹.

Гегель был занят новым изданием этого второго своего главного сочинения, когда смерть прервала его работу. Предисловие к новому изданию первой книги логики было, без сомнения, последнею его статьей; на нем поставлена дата: "Берлин 7 ноября 1831". Оно было написано за неделю до смерти.

3. ГЕЙДЕЛЬБЕРГ

1. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Энциклопедия философских наук в сжатом очерке). Для руководства к лекциям²⁶².

Это сочинение пережило четыре издания. Предисловие Гегеля к первому изданию помечено: "Гейдельберг в мае 1817", ко второму (десятью годами позже): "Берлин 25 мая 1817", к третьему: "Берлин 19 сентября 1830". Четвертое издание без перемен сделано Розенкранцем и снабжено предисловием; оно помечено так: "Кенигсберг 29 октября 1844".

2. Ueber Fr. Jacobis Werke, dritter Band (О третьем томе произведений Якоби, изданном в Лейпциге у Флейшера мл. в 1816). В Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur 1817²⁶³.

3. Отрывки явившихся в печати совещаний собрания виртембергских чинов в 1815 и 1816. I – XXXIII отд. В Heidelbergische Jahrbücher 1817²⁶⁴.

4. БЕРЛИН

1. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Основные черты философии права или естественного права и государственной науки в сжатом очерке). Берлин 1821. Предисловие помечено: "Берлин, 28 июня 1820"²⁶⁵.

2. Восемь статей в Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik за 1827–1831:

1. Рецензия на сочинение В. Гумбольдта "Об эпизоде из Магабгараты, известном под именем Бгавад-Гита". Берлин 1826. Jahrb. für wiss Kritik 1827.

2. О "Посмертных сочинениях и переписке Зольгера" в изд. Людвиг Тика и Фридриха фон Раумера. Там же, 1828.

3. О "Сочинениях Гамана, в изд. Рота, в семи частях (Берлин у Реймера 1821–1825)". Там же, 1828.

4. О сочинении Карла Фридриха Г. "Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к христианскому знанию о вере". Там же, 1829.

5. Рецензия на сочинение: "Об учении Гегеля или абсолютном знании и

современном пантеизме". Там же, 1829.

6. Рецензия на сочинение: "О философии вообще и энциклопедии философских наук Гегеля в частности". Там же, 1829²⁶⁶.

7. О сочинении доктора А. Л. И. Олерта: "Идеал-реализм". Там же, 1831.

8. Рецензия на сочинение: "Об основах, расчленении и порядке эпох всемирной истории. Три лекции, читанные И. Герресом в Мюнхене, в университете Людовика Максимилиана". Там же, 1831.

3. Ueber die englische Reformbill (Об английском билле о реформе). В *Allgemeine preussische Staatszeitung* 1831. Ввиду некоторых цензурных затруднений в этой газете появилась только первая часть статьи, которая целиком напечатана впервые в XVII томе собрания сочинений.

II. ИЗДАНИЕ СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

1. ЗАДАЧА

Вскоре после смерти Гегеля его берлинские друзья и ученики соединились с целью издать полное собрание сочинений своего учителя, в котором они хотели поместить уже напечатанные отдельные произведения и статьи, напечатать посмертные произведения его и расположить целое таким образом, чтобы был принят в расчет как хронологический, так и систематический порядок. В четырех напечатанных главных произведениях, Феноменологии духа, Логике, Энциклопедия и Философии права исторический порядок был также систематическим. Посмертные произведения состояли из записанных лекций; часть их принадлежала самому Гегелю, а часть состояла из избранных, наиболее пригодных для издания записок слушателей. Хронологический порядок этих рукописных лекций был таков: История философии, Эстетика, Философия религии и Философия истории. По Гегелю, первую часть системы науки составляет феноменология духа,

вторую логику и метафизика, а третью философия природы и философия духа; последняя в свою очередь делится на три части, или ступени: как наука о субъективном духе, она есть антропология и психология, как наука об объективном духе, она есть философия права и государства и философия всемирной истории, как наука об абсолютном духе, она состоит из эстетики или философии искусства, философии религии и истории философии. Философию природы и антропологию (психологию) Гегель изложил только в Энциклопедии.

Собрание сочинений Гегеля должно было сообразоваться с этим порядком их.

2. ИЗДАТЕЛИ И ИЗДАНИЕ

Для осуществления этого издания соединилось семь ученых, все друзья и ученики Гегеля и, за исключением первого и последнего, также его товарищи: Иоганнес Шульце, Филипп Маргейнеке, Эдуард Ганс, Леопольд фон Геннинг, Генрих Густав Гото, Карл Людвиг Мишле и Фридрих Ферстер, все знакомые нам имена. Общее заглавие издания было такое: "Произведения Георга Вильгельма Фридриха Гегеля; полное собрание, изданное друзьями его: (следует перечисление семи имен в приведенном выше порядке)". Эпиграфом к каждому заглавному листу служат удачно избранные слова Софокла: *Τᾶληθες ἀεὶ πλείστον ἰσχυεὶ λόγου* (истина сильнее всего покоряет разум)²⁶⁷. Это собрание было напечатано книгоиздательством Дункера и Гумбло в Берлине.

Издатели распределили между собою работу таким образом, что Шульце издал Феноменологию, Маргейнеке лекции по философии религии, а также сочинение о доказательствах бытия Бога, Ганс философию права и лекции по философии истории, Геннинг Логику, Гото лекции по эстетике, Мишле

философские статьи и лекции по истории философии, Геннинг, Мишле и Людвиг Боуманн Энциклопедию, Ферстер и Боуманн статьи по различным вопросам, и Карл Розенкранц философскую пропедевтику (из эпохи нюрнбергской деятельности Гегеля). Собрание состоит из восемнадцати томов и было издано в течение восьми лет (1832–1840). Но так как три части тома, содержащего в себе лекции по эстетике, а также две части философии религии могли быть и называться томами, то по величине собрание равняется двадцати томам, к которым были еще присоединены в качестве "дополнительного тома" в двух частях (XIX 1 и 2) переписка Гегеля и биография его, составленная Розенкранцем, а также документы.

В последнем году указанного периода времени (1840) явились вторым изданием философия права, лекции по философии истории, по философия религии и по истории философии. Второе издание лекций по философии истории было сделано историком Карлом Гегелем.

Из этих двадцати томов девять, а если прибавить сюда философскую пропедевтику, то десять состоят из лекций, так что половина всего собрания составила из посмертных сочинений.

Порядок томов таков: т. I. Философские

статьи, т. II. Феноменология духа, тт. III – V. Наука логики, т. VI и VII 1 и 2. Энциклопедия, с дополнениями из лекций и тетрадей, т. VIII. Философия права, т. IX. Лекции по философии истории, т. X. в трех частях Лекции по эстетике, тт. XI и XII. Лекции по истории религии, тт. XIII – XV. Лекции по истории философии, тт. XVI – XVII. Различные сочинения, т. XVIII. Философская пропедевтика.

Нельзя одобрить того, что сочинение Гегеля на право чтения лекций *De orbitis planetarum* помещено в XVI томе, а не в первом томе на первом или втором месте. Почему в первом собрании сочинений Гегеля первое его сочинение отделено от первого тома четырнадцатью томами? На том же основании следует упрекнуть издателей в том, что из статей, помещенных в "Критическом журнале философии" и приписываемых Гегелю, три последние помещены в первом томе, а три первые в шестнадцатом. Также правильнее было бы если бы Энциклопедия в том виде, как она вышла в третьем издании в последний раз из рук Гегеля, составила шестой том собрания, без дополнений второстепенного характера.

III. ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ИЗДАНИЯ ЛЕКЦИЙ

1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Лекции по философии истории Гегель впервые начал читать в Берлине и притом в промежутке между 1822–1831, каждые два года зимою, следовательно, всего он читал их пять раз. Первый раз он потратил три четверти времени на введение и Китай, а в последний раз (в 1830) он принялся за формальную разработку введения и написал три четверти его (73 страницы из 98); эта часть, как турс, созданный самим Гегелем без изменений включена в издание.

Редактор первого издания (Ганс) воспользовался, как источником второй степени, записками И. Шульце, Гото, Вердера, Геймана, Карла Гегеля и капитана Грисгейма, внимательного и прилежного слушателя, который тщательно составил полезные для издания записки, часто упоминаемые издателями среди вспомогательных источников. Ганс главным образом руководился лекциями последнего семестра (1830–1831).

Так как в первые года был более развит

философский характер лекций, а в последние, наоборот, исторический характер или повествовательное изложение, то после смерти Ганса (1839) редактор второго издания Карл Гегель, тесно примыкая к собственноручным запискам своего отца, попытался дать обе формы изложения и в особенности восстановить в первоначальной силе и свежести некоторые выражения, относящиеся к первому периоду, что было одобрено И. Шульце, Геннингом и Гото, которые играли роль как бы эфоров при обработке второго издания.

На лекции по философии истории Гегель употреблял такое же число часов в неделю, как и на лекции по эстетике. Эти курсы в устном изложении были одинаково велики, но если их сравнивать в напечатанном виде, то лекции по эстетике оказываются в три раза превосходящими по объему лекции по философии истории: последние (т. IX) изложены на 547 страницах, а первые (т. X. в трех частях) на 1593. Отсюда ясно, что развитие мысли в лекциях по философии истории было более медленное, количество деталей и подразделений менее значительное и повторений было гораздо больше, чем в лекциях по эстетике.

2. ЭСТЕТИКА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

Следует тотчас же заметить, что из всех лекций Гегеля эстетика издана лучше всего. Согласно своему художественному складу мышления и духа, сочетающему в себе дух Гегеля и Зольгера-Тика, Гого относился к своей задаче, как реставратор, точно воспроизводящий старую картину, совершенно погруженный в свою работу, полный стремления не обнаружить при восстановлении себя самого, не сделать своих дополнений и изменений. В собственноручных записях Гегеля он видел эскиз, сделанный рукой самого мастера, а в записках слушателей лишь подражания учеников, в которых черты и пульс жизни исчезли, которые относятся к картине действительных лекций, как маска мертвеца к портрету.

По эстетике Гегель также читал пять раз: первый раз в Гейдельберге летом 1818, следующие разы в Берлине летом 1820, 1823, 1826 и последний раз зимою 1828/9. Самый ранний рукописный набросок, относящийся к 1818, без сомнения, составленный уже в Нюрнберге, расположенный по параграфам и

предназначенный для диктования, как это видно между прочим из объявления об этом курсе в обзоре лекций в гейдельбергском университете²⁶⁸, устарел в глазах Гегеля, когда он вновь обработал эстетику в Берлине для своих лекций летом 1820 и составил записки, остававшиеся постоянною основой для всех последних лекций и послужившие главным источником для издания. Введение обработано и со стороны стиля, остальное состоит главным образом из лаконических важнейших слов, коротких не связанных друг с другом предложений, к которым из году в год беспорядочно присоединялись примечания на полях со значками, указывавшими то вверх, то вниз; то направо, то налево и служившими препятствием для быстрого ориентирования, необходимого для преподавателя на кафедре. Существенные изменения, относящиеся к годам 1823, 1826, 1828–29, помещены на отдельных добавочных листках. В 1823–1827 деятельность Гегеля достигла своего кульминационного пункта; это была также самая содержательная эпоха и в отношении дальнейшей разработки его лекций. Ценность и значение предметов его труда повышается в его духе каждый раз, когда он вновь продумывает и обрабатывает их. В

особенности это можно сказать об эстетике.

Вспомогательными источниками для издания и здесь служат записки учеников: курс 1823 года был записан самим Гото, для курса 1826 года он пользовался тетрадями Грисгейма, референдаря Вольфа и поэта Штиглица, а для курса 1828/29 тетрадями Бруно Бауера, профессора Дройзена и лиценциата Ватке.

Общество издателей обещало передать в лекциях слова и выражения так, как они наиболее соответствуют духу покойного мыслителя. Лекции Гегеля должны были превратиться не просто в напечатанные книги, а в книги, которые говорят и притом так говорят, как сам Гегель, который иначе говорил, чем писал; цель этого издания состояла в том, чтобы прежние его слушатели вновь могли узнать своего учителя, а новые читатели могли бы не только читать его, но и слышать. Маргейнеке и Мишле в предисловиях к своим изданиям ссылаются на свое обещание, чтобы оправдать приемы, употребленные ими при издании. Гото неуклонно имел в виду эту задачу реставрации и удачейшим образом решил ее. Он заботился не о том, чтобы путем исправления стиля в рукописях Гегеля и записках учеников придать его эстетике книжный характер, вследствие чего возникла бы

лишь мертвая книга, также не о том, чтобы путем поправок в расчленении сочинения, примерах, переходах и т. п. исправить некоторые внутренние погрешности (как некоторые хотели), вследствие чего возникла бы не лучшая книга, а мертвая и в то же время ложная книга: изменения, где они оказались необходимыми, должны были приспособиться и подойти к смыслу и духу лекций Гегеля, чтобы книга жила и говорила подобно оригиналу, лишь освободившись от случайностей, связанных с устным изложением. Для этой цели нужно было в некоторых местах удобнее и яснее расположить материал. "Кто и в этом видит ошибку", — говорит издатель, — "в ответ тому я могу сослаться на тринадцатилетнее близкое знакомство с философией Гегеля, на продолжительные дружеские отношения с ее творцом и на несколько не ослабевшее еще воспоминание об оттенках его изложения". "Мое внимание главным образом было направлено на то, чтобы, составляя с трудом из столь разнообразного материала текст, насколько этого требовал такой редакционный труд и допускало счастье, вновь вложить в него душу и внутреннюю жизненность, сквозившую во всем, что Гегель говорил и писал". "Кто с любовью и

пониманием следил в продолжении значительного времени за своеобразным характером лекций Гегеля, тот признает главным достоинством их, кроме мощи и полноты мысли, невидимо просвечивающую во всем теплоту, а также постоянное присутствие творчества, благодаря которому возникали тончайшие различия, многосторонние сочетания мыслей, грандиознейшие воззрения, богатейшие подробности и широкие точки зрения, как бы в акте самособеседования духа, углубившегося в себя и в свою истинную сущность, и воплощались в простая слова, при своей обыкновенности всегда все же новые, при своей неожиданности всегда в то же время заслуживающие внимания и исстари существующие. Но всего удивительнее были те потрясающе зажигательные вспышки гения, в которых обыкновенно неожиданно сконцентрировалась сама сущность природы Гегеля и с неописуемой силою выражались самые глубокие и лучшие стороны его духа, пробуждая богатые созерцания и ясные мысли в тех, кто вполне был способен понимать его. Но внешняя сторона его речи не представляла препятствий лишь для тех, кто, благодаря продолжительному слушанию, уже настолько привык к ней, что скорее был бы смущен легкостью, гладкостью и

изяществом фразы"²⁶⁹.

3. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Уже спустя полгода после смерти Гегеля Маргейнеке подписал предисловие к своему изданию лекций по философии религии: "Берлин шестого мая 1833". В течение года были напечатаны оба тома этого издания (XI и XII); они явились первыми из всего собрания сочинений. Точно так же в течение года были напечатаны и оба тома "второго исправленного издания" (1840).

Гегель начал свои лекции по философии религии впервые в Берлине и читал их четыре раза в течение десятилетия от 1821–1831, в летнем семестре 1821, 1824, 1827 и 1831. Собственноручные записки Гегеля относятся к 1821 году. Капитан Грисгейм переписал составленные им записки (1824) и подарил их Гегелю, который, дополнив их, пользовался ими на кафедре (1827). Таким же образом поступил швейцарец Мейер, записками которого Гегель также пользовался на кафедре (1831), дополнив их. К последнему семестру относятся записки Карла Гегеля.

Первое издание лекций по философии религии основывалось главным образом на курсе

Гегеля, читанном в последнем семестре (1831), а второе издание было улучшено и дополнено благодаря тому, что издатель воспользовался первым курсом Гегеля, собственноручными записками Гегеля и тетрадями Геннинга (1821), Мишле и Ферстера (1824), Дройзена (1827), Гейера, Рейхенова и Рутенберга (1831). Так как Маргейнеке вместе с тем занимался изданием сочинений Дауба, то при редактировании этого второго издания XI и XII тома сочинений Гегеля ему оказал существенную помощь лицензиат Бруно Бауер, в то время приват-доцент в Бонне. Маргейнеке хвалит его "проницательность и ученость, его умозрительный талант и тонкий такт". Два года спустя явилась его "Критика синоптиков" с целью пойти еще дальше революции, которую вызвал в области библейской теологии Штраус своею "Жизнью Иисуса Христа", и доказать, что изображение жизни Иисуса Христа в Евангелии есть не миф, а фикция, сознательная ложь и обман.

4. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Ни одного курса Гегель не читал чаще, чем историю философии. По этому предмету он читал лекции в Иене, Гейдельберге и Берлине: в Иене один раз (1805/1806), в Гейдельберге два раза (1816/17 и 1817/18) и в Берлине шесть раз (1819, 1820/21, 1823/24, 1825/26, 1827/28, 1829/30), следовательно, всего девять раз. Этот курс он начал читать и в десятый раз, и прочитал из него две лекции (10 и 11 ноября от 5–6), когда смерть положила его деятельности внезапный конец. Этот курс он читал пять часов в неделю в зимнем семестре и только раз в летнем семестре 1819.

Главным источником для издания лекций по истории философии в XIII – XV томе сочинений служили собственноручные записки Гегеля, составленные в Иене 1805, и написанный в Гейдельберге краткий очерк истории философии, а также относящиеся к обоим рукописям дополнения, примечания на полях, отдельные листки и т. п. Сюда присоединяются еще, как вспомогательные источники, записки Мишле (1823/24), Грисгейма (1825/26) и Кампе (1829/30). Замечательно, что разработка феноменологии духа и иенские записки по

истории философии выполнены Гегелем одновременно; обе работы относятся к 1805 и 1806. Здесь развиты основы всей системы.

Хотя Гегель читал по истории философии пять часов в неделю, однако тема его курса, ввиду его способа понимания и разработки ее, требовала гораздо больше времени, чем академический семестр; первая половина семестра уже бывала закончена раньше, чем он успевал прочитать об Аристотеле, и семестр приближался к концу, когда нужно было перейти к новейшим явлениям в философии, к Якоби, Канту, Фихте, Шеллингу и т. п. Исторические вопросы были распределены до такой степени неравномерно, что, судя по объему напечатанных лекций, лишь одиннадцатая часть всего курса была посвящена истории новой философии²⁷⁰. Этот недостаток лекций Гегеля побудил издателя читать лекции по истории философии со времени Канта, а также написать книгу по этому предмету.

В материале к своему изданию лекций Гегеля Мишле различает три элемента: 1. "тщательно обдуманые периоды", т. е. отделы истории, философии, разработанные вполне также и со стороны стиля; сюда относятся некоторые части введения; 2. устные импровизации с кафедры;

3. записки, заключающие в себе лишь наброски, требовавшие устного развития. При выполнении обещания, данного издателями обществу, Мишле в особенности обратил внимание на второй элемент или, как он курьезно выражается, на "первый из двух последних", что читатель легко может заметить²⁷¹.

Предисловие к первому изданию помечено 28 апреля 1833, а ко второму 8 сентября 1840 (все три тома явились в 1840, 1842 и 1844). Что касается этого второго издания, я не понимаю хорошенько, что имел в виду издатель, говоря: "я сплошь переработал источники, которыми пользовался для первого издания" (?) "При этом я полнее, чем в первом издании, провел слияние фразы (sic)" и т. д.²⁷².

VI. ГЕГЕЛЬ НА КАФЕДРЕ

1. ВНЕШНИЙ ВИД ГЕГЕЛЯ

Гегель являлся на кафедру, вооруженный всеми своими вспомогательными средствами, своими большими тетрадями, которые были испещрены дополнениями, примечаниями на полях и т. п. Подобно тому, как из изданий его лекций самое лучшее принадлежит Гото, который напечатал его лекции по эстетике, точно так же и наиболее живое описание его личности и манеры преподавания сделано Гото и помещено в конце его "Vorstudien für Leben und Kunst". В мирозерцании Гегеля он нашел то, чего всегда искал, подчиняясь внутреннему чувству: примирение жизни и искусства, действительности и поэзии. "Еще в начале моей студенческой жизни", – так описывает Гото первое впечатление, произведенное Гегелем на него, – "однажды утром я в первый раз робко, но в то же время доверчиво вошел в комнату Гегеля, чтобы представиться ему. Он сидел перед широким письменным столом и в эту минуту рылся в беспорядочно валявшихся друг на друге,

разбросанных книгах и бумагах. Рано состарившаяся фигура его была сгорблена, однако сохраняла первоначальную стойкость и силу; удобный серо-желтый халат небрежно спадал с его плеч до земли по его худощавому телу; в нем не было никаких внешних следов ни импонирующего величия, ни притягательного добродушия; первую чертою, обращавшею на себя внимание по всем приемам его, была старинная буржуазная почтенная прямота. Я никогда не забуду первого впечатления, произведенного на меня его лицом. Все черты его, точно угасшие, имели вялый и поблекший вид; в них не видно было никакой разрушительной страсти, но зато отражалась вся прошлая молчаливая работа мышления, продолжавшаяся денно и ночью. Муки сомнения, брожение неукротимых бурь мысли, казалось, не бичевали и не выталкивали из колеи этот сорокалетний труд мышления, искания и открытий; только неустанное настойчивое стремление все богаче и полнее, все строже и неотразимее раскрыть зерно давно счастливо найденной истины избороздило лоб, щеки и рот". "Какой достойный вид имела вся голова, как благородно был сложен нос, высокий, хотя и несколько покатый лоб, спокойный подбородок.

Благородство верности и глубокой правомерности как в большом, так и в малом, а также ясного сознания, что лучшие силы потрачены лишь на искание удовлетворения в истине, были своеобразно и отчетливо выражены во всех его чертах"²⁷³.

2. ГЕГЕЛЬ НА КАФЕДРЕ

"Когда, спустя несколько дней, я вновь увидел его на кафедре, я не мог сначала разобраться ни в ходе его мыслей, ни во внешней стороне его лекции. Вяло и угрюмо сидел он с опущенной головой, сосредоточившись в себе, перелистывал свои большие тетради и, продолжая говорить, все время рылся в записках, смотря в них то вверх, то вниз, то вперед, то назад. Постоянное покашливание нарушало течение речи, всякая фраза являлась отдельно, высказывалась с напряжением, отрывочно и беспорядочно. Всякое слово, всякий слог появлялся как бы против воли и, произнесенный глухим голосом на швабском диалекте, получал удивительно серьезный отпечаток, как будто бы каждое слово было самым важным. Тем не менее вся эта картина вызывала такое глубокое уважение, такое сознание достоинства, и до такой степени привлекала наивностью всепобеждающей серьезности, что я, несмотря на все неудобства, чувствовал себя неотразимо прикованным, хотя довольно мало мог понять из сказанного. Однако как только я, благодаря усердию и настойчивости, в короткое время привык к этой

внешней стороне лекций Гегеля, внутренние преимущества их стали все яснее обнаруживаться для меня и слились с описанными недостатками в единое целое, носившее в самом себе масштаб своего совершенства". "Ему предстояла задача извлечь самые серьезные мысли из глубочайшей основы вещей, и хотя эти мысли были продуманы и разработаны им много лет тому назад и много раз, тем не менее для того, чтобы жизненно воздействовать, они всегда должны были вновь рождаться в нем в живой современности. Нельзя себе представить более наглядного пластического выражения этих затруднений и тяжкого труда, чем в форме его лекций. Как древние пророки, чем настойчивее они боролись с языком, тем выразительнее высказывали то, что боролось в них самих, отчасти побеждая, отчасти побежденные, точно так же боролся и побеждал и он с неуклюжею серьезностью. Весь углубившись лишь в свою мысль, он, казалось, развивал ее для слушателей только из нее самой, ради нее самой, как бы не из своего духа, и тем не менее она возникала из него одного, и почти отеческая забота о ясности смягчала упорную серьезность, которая могла бы отпугивать от восприятия таких трудных мыслей. В самом начале он уже запинаясь, потом опять повторял фразу,

останавливался, говорил и думал; казалось, ему никогда не удастся найти подходящего слова, но вот вдруг он с уверенностью произносил его; оно оказывалось простым и тем не менее было неподражаемо подходящим, неупотребительным и в то же время единственно правильным. Всегда казалось, что самое важное должно быть высказано еще впоследствии, и тем не менее оно уже незаметно и в совершенно полной форме бывало высказано. Наконец, ясное значение мысли бывало схвачено, и являлась надежда на желанное движение вперед. Напрасно. Мысль вместо того, чтобы двигаться вперед, вращалась на одном и том же месте, выражаясь все в сходных словах. Однако, если утомленное внимание рассеивалось и слушатель, спустя несколько минут, испуганный внезапно возвращался к лекции, он находил в наказание себе, что утратил связь мыслей. Медленно и обдуманно подвигаясь вперед сквозь мнимо незначительные посредствующие звенья, Гегель ограничивал до односторонности какую-либо полную мысль, различал в ней несколько сторон и приходил к противоречиям, победоносное разрешение которых должно было мощно воссоединить наименее согласимое". "Этот мощный дух витал и действовал с

величественным самоуверенным спокойствием и удобством в глубинах вопросов, по-видимому, неразрешимых. В эти минуты голос его повышался, взор сверкал над аудиторией и светился в разгоравшемся пламени убеждения, захватывая глубочайшие тайники души, и никогда в таких случаях он не испытывал недостатка в выражениях". "Только в области самых простых вопросов он бывал неуклюж и утомителен. При этом он вертелся и ежился, на всех чертах его лица было написано недовольство, с которым он занимался такими вещами". "Наоборот, он с одинаковым мастерством вращался как среди самых отвлеченных абстракций, так и среди самой широкой полноты явлений. В недостижимой до сих пор степени он способен был становиться на всякую, хотя бы и самую индивидуальную точку зрения, и изобразить весь ее горизонт". "Таким образом ему превосходно удавалось изображать эпохи, народы, события, индивидуальные характеры; его глубоко проникающий взор открывал ему везде сущность вещи, и энергия его первоначальной способности созерцания даже и в старости не утратила своей юношеской свежести и силы".

Книга вторая

УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ

Глава первая

ЗАДАЧИ И ИСХОДНЫЕ ПУНКТЫ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ. ИДЕЯ РАЗВИТИЯ МИРА

I. МОНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ТОЖЕСТВА

Принцип, обозначаемый в конце нашего века словом монизм, в начале этого века, когда Гегель принимался за свою философскую деятельность, назывался принципом тождества. И тем и другим словом обозначается учение о единстве мира, т. е. учение, стремящееся вывести и объяснить вселенную из одного принципа. Основную темой этого учения, как монизма, так и философии тождества, служит идея развития мира или эволюции всех мировых явлений, в особенности всех явлений жизни, причем слово эволюция

понимается так, что оно включает в себя понятие рождения (эпигенезиса).

1. АНГЛИЙСКИЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ. ДАРВИНИЗМ

Во второй половине нашего века эволюционизм был разработан английскими естествоиспытателями и мыслителями: в области геологии это сделал Чарльз Ляйель (1797–1875) своими принципами геологии (1830–1833) и своими исследованиями о возрасте человечества (1874), в области биологии Чарльз Дарвин из Шрусбери (1809–1882) и Томас Гексли (1825), последний своими работами по сравнительной анатомии и исследованиями о происхождении человека и возникновении жизни; наконец, в философии эту задачу выполнил Герберт Спенсер своею системою синтетической философии, изложению которой он посвятил ряд сочинений (1860–1880).

Дарвин был настоящим вожаком современного эволюционизма, получившего от него свое направление, форму и имя. Он приобрел такое влияние своими создавшими эпоху в науке, в высшей степени поучительными и проливающими свет сочинениями о происхождении видов путем естественного подбора (1859), о происхождении человека путем

естественного и полового подбора (1871) и о выражении аффектов у человека и животных (1872).

2. НЕМЕЦКИЙ ДАРВИНИЗМ

Эволюционизм и дарвинизм считаются в настоящее время тождественными. В деле дальнейшей разработки эволюционизма немецкие естествоиспытатели последовали примеру англичан, но не как школьники, а как самостоятельные деятели и вожаки; Карл Гегенбаур из Вюрцбурга (1826) своими исследованиями и учебниками по сравнительной анатомии и анатомии человека (1864–1898), в области зоологии и биологии Эрнст Геккель из Потсдама (1834) своею "Общею морфологией организмов" (1866) и своими лекциями о "естественной истории творения" (1868); в этих лекциях он задается целью доказать единство генеалогии позвоночных животных (монофилетический характер ее) и происхождение человека от животных; спустя несколько лет, когда он опубликовал свои исследования на эту тему и результаты их, Дарвин вполне признал их и подтвердил.

3. ФИЛОСОФИЯ ЗООЛОГИИ И ФИЛОСОФСКАЯ ЗООЛОГИЯ

Само учение об эволюции должно было эволюционировать: его основные идеи вовсе не возникли сразу в уме Дарвина. Современным исследованиям английских и немецких ученых предшествовали работы французских естествоиспытателей по зоологии и сравнительной анатомии. Этьен Жоффруа Сент-Илер (1772–1844) находил в строении и развитии животных организмов единство основного плана (*l'unité de composition organique*) и считал роды и виды модификациями его; наоборот, Кювье (1769–1832) утверждал и отстаивал постоянство типов или видов. Спор этих академиков был так интересен и горяч, что даже газеты принимали в нем участие, и Гете, вполне стоявший на стороне Сент-Илера, забыл из-за него происходившую в то время июльскую революцию или, вернее, пренебрежительно отнесся к ней. Уж за полстолетия до Дарвина Жан Ламарк (1744–1829) пытался объяснить происхождение видов не творением их, а происхождением друг от друга и изменчивостью их (1809). Оба французских исследователя знали,

что основная идея, лежавшая в основе их взглядов и руководившая ими, была философского характера и происхождения. Кювье назвал свое сочинение философией зоологии (*philosophie zoologique*), а Ламарк свое сочинение философскою зоологией (*zoologie philosophique*).

4. ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ДО КАНТА. ЛЕЙБНИЦ

В новой философии до Канта тремя великими метафизиками были Декарт, Спиноза и Лейбниц. Их основные идеи служат выражением трех основных истин, очевидных для каждого зрелого и непредубежденного ума на основании данного состояния мира: 1. в природе вещей господствует везде противоположность, делящая их на два класса: бессознательные и сознательные существа или тела и духи, 2. в природе вещей господствует сплошная связь, соединяющая все вещи друг с другом, 3. в природе господствуют и противоположность, и связь, так как мировой порядок образует последовательный ряд ступеней, восходящий и непрерывно развивающийся от низших форм до высших, от тел до духов.

Первая основная истина есть мировой дуализм, вторая – мировая связь или мировое единство, третья – мировая эволюция. Ни один философ не осветил мировой дуализм так ясно и основательно, как Декарт; то же самое сделал Спиноза в отношении мировой связи, мирового

единства, господства причинности, и Лейбниц в отношении мировой эволюции, которую он называл также мировой гармонией, понимая эволюцию так, что из нее исключается понятие возникновения, рождения или эпигенезиса. Учение об эволюции, изложенное Лейбницем в его монадологии, имеет решительно антидуалистический и антимонистический характер²⁷⁴.

5. УЧЕНИЕ КАНТА ОБ ЭВОЛЮЦИИ

Философия Канта вся проникнута идеей развития мира не только в ее докритическом периоде, но и в самой Критике чистого разума, а также в последующих, зависящих от нее сочинениях, если оценивать их не согласно букве, а согласно смыслу и духу целого. За столетие до Дарвина, Кант высказал важную мысль, что мы имеем описание природы, но еще не историю природы; задача "истинной философии состоит в том, чтобы проследить различия и сложность всякой вещи сквозь все эпохи ее существования". Он сам разработал общую естественную историю неба, и первый был способен понять и решить эту проблему. Он требовал истории земли и ее органических образований и не допускал иного порядка животных, как генеалогического; соответственно этому он пытался дать естественную историю человеческих рас и в своей критике разума задался целью исследовать и изобразить возникновение и развитие, постепенный ход и степень высоты наших представление и знаний. Он познавал необходимые законы не только механического, органического и интеллектуального, но и

социального, политического, нравственного и религиозного развития мира, разума и человечества, и в такой мере обосновал и подготовил исследование эстетической эволюции, что Шиллер в своих письмах об эстетическом воспитании человека подхватил эту тему и сделал ее задачей своего века. Короче говоря, Кант осветил и выдвинул на первый план идею развития мира на основании своих принципов, так что это развитие мира может быть понято не иначе, как явление вещи в себе, т. е. воли или свободы. Мысль, что всемирная история есть прогресс в сознании свободы, провозглашенная Гегелем, получила начало уже в учении Канта.

В изложении и оценке философии Канта я обстоятельно рассмотрел все эти вопросы и до сих пор не встречал заслуживающего внимания возражения против своих взглядов или сомнения в них, а потому я здесь ограничиваюсь ссылкой на них²⁷⁵.

В социальном развитии человечества Кант признал "антагонизм интересов", т. е. борьбу за существование, одним из самых существенных двигающих вперед факторов; без него не мог бы произойти естественный подбор, обуславливающий, по Дарвину, совершенствование и возвышение форм

животной жизни. Так как в Германии эпоха нового и лучшего, чем прежде, знакомства с немецким философом Кантом наступила вскоре после ознакомления с английским естествоиспытателем Дарвином и его учением о происхождении видов, то отсюда начались толки о "кантовском дарвинизме", – выражение, заключающее в себе курьезное ботеров прНтеров.

6. УЧЕНИЕ ФИХТЕ ОБ ЭВОЛЮЦИИ

Как возникает наш общий всем нам чувственный мир? Как возможны опыт, естествознание и сама природа? Эти вопросы с точки зрения критической или трансцендентальной философии совершенно равноценны. Без сомнения, из условий, делающих возможными общий нам чувственный мир и даже создающих его, самое важное условие, заключающее в себе все остальные, есть наше общее, от всех индивидуальных особенностей независимое и потому чистое сознание, я или трансцендентальное единство самосознания с его необходимыми формами или актами, которые суть не что иное, как чистые понятия рассудка (категории), согласно учению Канта, глубокомысленно обоснованному и развитому в его "трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка". Я есть принцип всего знания, поэтому учение о я и его необходимых актах есть основа всей теории знания, а упомянутая дедукция в философии Канта есть источник, из которого возникла и должна была возникнуть философия Фихте. Учение о я и методическое разъяснение его необходимых актов, из которых

первоначальный акт есть воля, эта основная тема Фихте, есть учение о развитии духа, лежащем в основе развития всего мира. "Мне помогает дух, я сразу нахожу решение и пишу успокоившись: вначале был акт". Это восклицание Фауста Гете может считаться первичным изречением, открывающим и освещающим сущность современной немецкой философии²⁷⁶.

Первичные акты или действия я суть первичные или основные положения Наукословия (теории знания): самополагание, саморазличение и соединение противоположного. Все, что есть, есть и происходит в я и через него. Саморазличение я есть его противоположение, следовательно, полагание не-я. Но в своем соединении эти противоположности необходимо относятся друг к другу так, что увеличение одной стороны в одинаковой степени влечет за собою уменьшение другой и наоборот. Все, что может увеличиваться и уменьшаться, делимо. Поэтому, учит Фихте: "я противопоставляет в я делимому я делимое не-я". Делимость есть способность количества. Но здесь делимость не может быть принята в смысле экстенсивной делимости, как если бы речь шла о частях или кусках я; она возможна в данном случае лишь в смысле интенсивной величины. Я и не-я суть части, т. е.

(не куски, а) ступени я. Делимость в отношении я обозначает существование ступеней: потенцирование и депотенцирование.

Итак, делимое я и не-я суть части или члены, т. е. ступени или потенции одного и того же ряда, в основе которого лежит общий базис или корень, и так как я включает в себе все (я = все), то этот ряд равен вселенной или развитию мира. Очевидно, из наукословия идея развития мира вытекает самым простым и ясным образом, можно сказать, кратчайшим путем. Шеллинг осветил этот путь и назвал его "выходом в свободное, открытое поприще объективной науки"²⁷⁷.

7. УЧЕНИЕ ШЕЛЛИНГА ОБ ЭВОЛЮЦИИ

Ступени развития мира суть не-я и я, или природа и дух. В историю эволюции духа входит и царство его предварительных ступеней: это царство есть природа; в историю развития сознания входит и царство бессознательного, из которого возникает сознательное: это царство есть природа; отсюда тот выход в открытое созерцание и познание мира, который сделан Шеллингом в сочинении "Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797). Подобно ему, Гердер назвал свое сочинение по философии истории "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784–1791).

Зачатки философии природы (1797–1799) заключались уже в Наукословии, подобно тому как не-я находится в области я. Также и "System des transscendentalen Idealismus" (1800), одно из самых разработанных и в литературном отношении лучших произведений Шеллинга, еще не отделилось по существу от учения Фихте. Однако в этих сочинениях заключается уже зародыш отделения и разрыва, так как ступени развития мира (делимое я и делимое не-я) Шеллинг уже считает потенциями, членами

одного ряда, в основе которого, как общий базис, лежит одна и та же первичная сущность: единый корень и сущность всех вещей, которая составляет и природу, и дух, но в то же время не может быть и называться ни только природою, ни только духом, а потому не может быть приравниваема к я философии Фихте в его самополагании, саморазличении и т. п. Здесь заключался мотив, разделивший учение этих философов. Чтобы выразить единство и везде одинаковую природу своего нового принципа, Шеллинг назвал его тожеством, абсолютным тожеством, или просто абсолютным. О системе философии, основанной на этом принципе, он говорит: "Это моя система", и озаглавил оставшееся неоконченным единственное изложение ее следующим образом: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Изложение моей системы философии, 1801). Это время он назвал своей эпохой: "В 1801 году, когда я узрел свет". Подобным же образом выразился Декарт о том времени, когда в уединенной зимней квартире в Нейбурге, на Дунае, ему пришла в голову мысль "cogito sum": "Десятого ноября 1619, когда меня осенил свет удивительного открытия".

II. СИСТЕМА АБСОЛЮТНОГО ТОЖЕСТВА

1. ВЫХОД

Спустя много лет, когда Шеллинг в Мюнхене вновь занял кафедру (1827), он сказал об этом начале своей деятельности: "Когда я почти тридцать лет тому назад впервые принял участие в философской деятельности, тогда в этой области господствовала система философии, мощная в самой себе, внутренне в высшей степени жизненная, но далекая от всякой действительности. Кто бы мог поверить в то время, что никому неизвестный учитель, по годам еще юноша, овладеет такою мощною системою философии, несмотря на свою пустую абстрактность все-таки тесно примыкавшею ко многим излюбленным тенденциям? Однако это случилось, и он никогда не забудет благодарности и радостной признательности, высказанной ему в то время лучшими представителями умственной жизни народа, хотя в наше время немногие уже знают, от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию, так как в то время

надобно было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще объективной науки и завоевать свободу и жизненность мышления"²⁷⁸.

2. СТУПЕНИ РАЗВИТИЯ МИРА

Развитие есть дифференцирование: поэтому первичную сущность или первоначальный принцип, лежащий в основе всего развития мира и потому сам не входящий в дифференцирование, Шеллинг называет "полною индифференцией субъективного и объективного". То, что существует или является в действительности, есть тожество субъективного и объективного, но уже дифференцированное, т. е. имеющее степени; это – потенция тожества, так что мир или бесконечный ряд единичных вещей подразделяется на два ряда: реальный и идеальный. Реальный ряд характеризуется перевесом объективного фактора, а идеальный перевесом субъективного; реальный ряд состоит из бессознательных продуктов природы, а идеальный из сознательных продуктов интеллигенции или духа. Говоря словами Спинозы и Шеллинга, реальный ряд (природа) сравним с "ordo rerum" (с порядком вещей), идеальный ряд (дух) сравним с "ordo idearum" (с порядком идей), а вселенная в ее явлении есть тожество того и другого ("ordo rerum idem est ac ordo idearum", порядок вещей таков же, как

порядок идей).

Соответственно этому система абсолютного тождества, которую Шеллинг назвал своею системою философии, делится на две главные части, именно на изображение реального и идеального ряда: первая часть есть философия природы, а вторая – трансцендентальная философия ("система трансцендентального идеализма"). Тема философии природы сводится к вопросу: "как приводит природа к разуму?" Тема трансцендентальной философии заключается в вопросе: "как приводит разум к природе?" "Эта система философии показывает, каким образом природа в восходящем ряду своих потенций производит в человеческом организме разум, и каким образом дух в восходящем ряду своих ступеней в человеческом гении и с помощью его создает природу, как произведение искусства"²⁷⁹.

3. ШЕЛЛИНГ И СПИНОЗА

Однако в учении Шеллинга эти два ряда (природа и дух) вовсе не параллельны, или не координированы друг другу, как в учении Спинозы. Сравнение с учением Спинозы не только неудачно, но и ложно и вредит пониманию философии тождества. Координация духа и природы в философии Спинозы обуславливается и требуется картезианским дуализмом мышления и протяжения, который господствует еще в учении Спинозы, но побежден в учении Лейбница с помощью понятия монады и с тех пор не может иметь иного значения, как регрессивного. Шеллинг, охотно склонявшийся к тому, чтобы его называли Спинозой своего века, содействовал этому ложному сравнению; точно так же выражался о нем и Гегель в то время, о котором мы говорим²⁸⁰.

Различие можно пояснить указанием на то, что в системе тождества эти два ряда сами относятся друг к другу, как потенции: от реального ряда совершается переход к идеальному. Вселенная составляет ряд ступеней, восходящий от минимума субъективности (максимума объективности), как низшей ступени,

до максимума субъективности (минимума объективности), как высшей ступени, от наиболее бессознательной материи до истины и красоты, светящихся в самом ясном сознании. Таким образом в освещении философии тождества эволюция мира оказывается прогрессирующим возрастанием субъективности.

В одновременно написанной статье *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie* (Об истинном понятии философии природы, 1801) Шеллинг говорит вполне в духе своей философии тождества: "Нет двух различных миров; есть лишь один и тот же мир, в котором заключается все, также и то, что в обыкновенном сознании противопоставляется, как природа и дух". "Это мирозерцание я считаю единственно истинным; им навсегда уничтожается всякий дуализм, и все признается абсолютно единым"²⁸¹.

Хорошо сказано: всякий дуализм, следовательно, и дуализм мышления и протяжения, существующий еще в учении Спинозы и влияющий на всю его систему. Философия Шеллинга есть учение об эволюции. тогда как философия Спинозы не имела и не могла иметь такого характера.

4. НОВЫЕ ЗАДАЧИ

В этом учении об эволюции, как его обосновал и систематизировал Шеллинг в 1801, содержатся два положения, влияющие на характер всей системы и заключающие в себе нерешенные и неразвитые вопросы и задачи. Мы говорим о принципе Шеллинга и о его учении о прогрессе.

1. Шеллинг назвал принцип абсолютным тождеством (субъект-объект) или полную индифференцией субъективного и объективного, также разумом или абсолютным самопознанием, в котором заключаются все виды бытия, как вечные идеи. Однако недостаточно понять принцип и объяснить его словами, требующими в свою очередь пояснения; кроме этого все заключающиеся в нем определения должны быть развиты и выражены в систематическом порядке. В краткой форме вопрос таков: что такое тождество или разум, обнаруживающийся во всех явлениях? Полный ответ на этот вопрос входит в философию тождества, как основное ее учение или метафизика. Такой метафизики нет в системе Шеллинга в той ее форме, в какой он высказал ее в 1801 году и никогда не отвергал.

2. Разум или абсолютное самопознание является в мире, как процесс, как постепенный переход познания от низшей ступени глубочайшей бессознательности (материи) до высшей ступени сознания, где тожество является в ясной форме, как истина и красота. Идеи в абсолютном суть то же, что потенции в природе. Это прогрессивное возрастание субъективности, благодаря которому субъективность после каждой объективации возвышается на новую ступень или потенцию в своей деятельности, Шеллинг назвал "методом потенций или потенцирования". Этот метод он всегда считал своим изобретением, никогда не отказывался от него, но и никогда логически не изложил его и не преподавал²⁸².

3. К этим двум задачам нужно присоединить еще третью. Шеллинг сравнивал развитие мира с живым произведением искусства, и не только сравнивал, а и рассматривал его, как таковое, как живое произведение искусства, завершающееся и обнаруживающее свою сущность в эстетическом произведении искусства, созидаемом гением человека. Поэтому философское познание мира он считал познанием художественного произведения, состоящим не в описании, каким бы точным оно ни было, а существующим в конгениальном гениальному творению рассудке,

который подражает художественному произведению или воспроизводит его. Конгениальность есть также гениальность, подражание есть также творение, воспроизведение или реконструкция есть также конструкция. Создания природы, как и творения гения, суть воплощенные идеи, которые не познаются, как таковые, если их только созерцают в форме тел, а также не познаны, если их только мыслят, как идеи; они познаются лишь тогда, когда обе эти формы познания соединяются в интеллектуальной интуиции (интуитивном рассудке), которая, по мнению Канта, не входит в число способностей человеческого разума, тогда как Шеллинг видит в ней специальный познавательный орган философии и требует признания этой мысли. Такою интуицией пользовался Гете в своем созерцании природы. "Я радуюсь тому, что могу видеть свои идеи", – говорил он в одной из своих первых незабвенных бесед с Шиллером (1794), излагая ему свое учение о метаморфозе растений и рисуя на бумаге первичный тип растения, между тем как Шиллер вполне в духе Канта ответил ему: "Это не явление, а идея".

Сравнивая философию Шеллинга, как это часто делают, с философией Платона, нужно

главным образом ссылаться на эти два пункта: на его учение об идеях, как вечных видах бытия, и на его учение о мире, как живом произведении искусства.

5. ПУТЬ К ИСТИНЕ

Однако между обыкновенным сознанием и гениальной способностью, служащей познавательным органом в философии, существует пропасть, которую не может заполнить и сравнить ни одно учение. Если философия должна и хочет быть познанием истины, то она должна быть также путем к истине; она должна указать такой путь, который постепенно возводит от обыденного мирозерцания до самых вершин абсолютного духа, обнаруживающегося и господствующего во вселенной. К тому же, чтобы найти этот путь, нужна не гениальность или привилегированная способность, а, как это следует из сущности философии, лишь искренняя любовь к истине, так как именно стремление к истине руководит человеческим сознанием и заставляет его идти вплоть до конечной цели, где найденная истина совпадает с желанною и искомою. Одна лишь честная любовь к истине служит компасом, который руководит человеческим сознанием на пути к истине и постепенно возвышает до той точки зрения, с которой для него открывается сущность вещей. Этот постепенный ход совпадает

с ходом развития сознания или духа, которое предшествует философскому познанию и обосновывает его. Эти ступени суть точки зрения, пройденные сознанием на его пути и обуславливающие форму, в которой сознанию представляются объекты, а философу, следящему за ходом сознания и присматривающемуся к нему, – способы исследования объектов и виды знания: таким образом эти предварительные ступени философского знания суть явления знания или феномены духа, и наука об этих предварительных ступенях есть "феноменология духа".

Когда Гегель стал действовать вместе с Шеллингом в 1801 году, ближайшие задачи заключались в защите философии тождества, а также в устранении и уничтожении противоположных взглядов, которые были высказаны в направлениях современной философии малыми и крупными представителями ее. Среди малых находятся Рейнгольд в союзе с Бардили, так называемый здравый человеческий рассудок, как его выразил и понимал В. И. Круг в своих сочинениях (1800 и 1801), и скептицизм в той форме, как его возобновил Г. Э. Шульце (Энезидем) в своей *Kritik der theoretischen Philosophie* (1802). Среди крупных противников

находились системы Канта, Якоби и Фихте, которые оспаривались философией тождества, как системы дуалистические, и были названы рефлексивными системами. Так как Рейнгольд не понимал еще различия между "Наукословием" и философией тождества, то это дало повод Гегелю написать сочинение "Различие между системами философии Фихте и Шеллинга", сочинение, которым он начал свою философскую деятельность, как писатель.

Глава вторая

ГЕГЕЛЬ В СОЮЗЕ С ШЕЛЛИНГОМ

I. ПЕРВЫЕ СОЧИНЕНИЯ

1. ПУТИ ПЛАНЕТ

Когда Гегель, став на точку зрения философии тождества, сущность которой мы находим в учении о единстве и развитии мира, начал приводить в систематический порядок свои идеи, с целью получить всеохватывающее стройное, пригодное для преподавания целое, он нашел перед собою следующие три задачи: метафизическую, методологическую, которая идет рука об руку с логической, и феноменологическую. У него никогда не было иной точки зрения; усвоенную им точку зрения он развивал дальше, но никогда не изменял ее, даже и в том смысле, в каком о Фихте и Шеллинге можно сказать, что они, не отрекаясь от своего прошлого (как это часто неразумно утверждают), развили и изложили в своих сочинениях перед

глазами мира ряд точек зрения. Эта устойчивость и единство в характере системы Гегеля справедливо содействовали ее влиянию в глазах мира.

Основную идеей диссертации Гегеля на ученую степень служит принцип тождества идеального и реального ряда или разума и природы (*identitas rationis et naturae*) в применении к законам путей планет²⁸³. В этом сочинении он хочет доказать, что пути планет подчиняются законам разума в следующих четырех пунктах: в форме пути, в отношении между временем обращения и площадью пути, в отношении между периодом вращения и расстоянием от Солнца и в отношении между самими этими расстояниями. Что касается первых трех пунктов, к ним относятся законы, открытые великим германским астрономом Иоанном Кеплером: 1. планеты, как это соответствует их понятию, так как они имеют центр и в себе, и вне себя, описывают в своем движении эллипс, т. е. обладают эксцентрическим центральным движением; 2. при этом движении радиус вектор в равные времена описывает равные секторы; 3. квадраты времен обращения планет относятся, как кубы средних расстояний планет от Солнца, что соответствует понятиям времени и

пространства.

Что же касается расстояний планет от Солнца, то закон, господствующей в этом отношении пропорции должен быть еще открыт. Огромный промежуток между четвертою и пятою планетою, между Марсом и Юпитером, промежуток, превосходящий по величине площадь всех более близких к Солнцу планетных орбит вместе взятых, Кант пытался объяснить в восьмом отделе своей естественной истории неба механизмом возникновения Юпитера: эта величайшая из всех планет притянула к своей массе и поглотила, по его предположению, первичное вещество, некогда наполнявшее весь этот промежуток. Таким образом возникла эта пустота²⁸⁴.

Астрономы Боде в Берлине и Тициус в Виттенберге установили арифметическую прогрессию (ряд Боде-Тициуса), соответственно которой эти расстояния возрастают таким образом, что на пятом месте находится число, правда, не соответствующее ни одной известной планете, но наводящее на мысль, что между Марсом и Юпитером должна быть открыта еще планета. (Этот ряд оказался благодаря позднейшим открытиям ошибочным).

Гегель порицал и отвергал всю эту попытку,

как не философскую, на том основании, что закон разума требует здесь ряда, который должен возрастать по степеням, а не по арифметическим разностям; поэтому он находил, что пифагорейский ряд чисел в Тимее, возрастающий по степеням чисел два и три, более правилен, естествен и сообразен разуму. Увлекаясь этою гипотезою, Гегель попал в целое гнездо ошибок: во-первых, ему бы следовало говорить не о пифагорейском, а о платоновском ряде чисел в Тимее; во-вторых, ему не следовало упускать из виду геоцентрическое и музыкальное значение этих чисел; к тому же он захотел внести поправку в числа, сообщаемые первоисточниками, и эта поправка оказалась ухудшением. Числа, сообщаемые источниками, таковы: 1, 2, 3, 2², 3², 2³, 3³, следовательно 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Чтобы не прерывать возрастания ряда, Гегель вместо восьми читал шестнадцать. Важнее же всего было для него следующее соображение: на четвертом месте находилось число четыре, а на пятом число девять; в ряду планет первому из этих чисел соответствовал Марс, а второму Юпитер, таким образом огромный промежуток между Марсом и Юпитером был ясен и очевиден²⁸⁵.

В то время, как Гегель 27 августа 1801

защищал в Иене эту диссертацию, заключавшую в себе утверждение, что между Марсом и Юпитером нельзя искать планеты, Пиаци в Палермо уже открыл Цереру между Марсом и Юпитером 1 января 1801!

Этот случай вызвал насмешки и ликования без конца среди противников философии, в особенности гегелевской, именно среди тех противников, которые сами не изучали Гегеля и его произведений и по слухам едва ли знают о нем что-либо, кроме этого заблуждения его. Гегеля следует упрекать, если это возможно, лишь в том, что ему оставалось неизвестным открытие Цереры, сделанное несколькими месяцами раньше в Палермо астрономом Пиаци. Впрочем открытое тело было не планета, а "планетоид или астероид", которых в нашем веке найдено между Марсом и Юпитером так много, что число их равняется теперь почти четырёмстам.

К тому же, исправляя свое изложение, я должен указать на то, что Гегель высказал свой взгляд не в форме утверждения, а в форме простой гипотезы. Он сказал, что промежуток между Марсом и Юпитером понятен, если приведенный им ряд правильнее и естественнее вышеуказанной арифметической прогрессии: "*quae series si verior naturae ordo sit*" и. т. п.

Всевозможные гипотезы всегда высказывались в форме подобных вопросов, но их ошибочность не ставилась в вину их творцам²⁸⁶. В этом сочинении Гегель занят главным образом борьбою с Ньютоном, на которого он нападает за его математическое обоснование законов Кеплера и объяснение путей планет, как оно выражено в его известном сочинении: "Математические принципы философии природы". Мы должны представлять себе по Ньютону, что небесные тела, вращающиеся вокруг Солнца, приводятся в движение силами так же, как яблоки, падающие на землю, или брошенные камни, которые опять возвращаются на землю. Планеты должны, в силу собственной тяжести, постоянно падать и в силу полученного от Бога толчка в то же время постоянно лететь, так что они принуждены, соответственно параллелограмму сил, в каждый бесконечно малый промежуток времени принимать диагональное направление, т. е. двигаться по кругообразному пути. Все это изображается в наглядной форме математически или геометрически, с помощью точек и линий; точки суть центры, а прямые линии служат изображением сил и их направления, именно, центростремительной и центробежной или тангенциальной силы. Источник первой силы

заклучается в материи, а второй в Боге. И то и другое с математически-механической точки зрения непонятно и таинственно, так как нельзя понять, каким образом Бог толкает, а также, каким образом всеобщее тяготение или притяжение, действующее на расстоянии, следовательно, без давления и толчка, может сообщать движение телу. Математика имеет дело только с величинами, а астрономия с пространством и временем, материей и силами, небесными телами и их свободным движением: поэтому одной математики недостаточно, чтобы обосновать физическую астрономию и объяснить пути планет. Для эти задачи нужно прибегнуть к натурфилософскому понятию материи и ее необходимого раздвоения или дифференцирования (диремции) на противоположные силы²⁸⁷.

Не одна и та же сила притягивает яблоко к земле и заставляет планеты двигаться вокруг Солнца, как это учил Ньютон. Гегель шутя замечает в этом месте, что яблоки причинили миру много бедствий; повинны в этом три яблока: яблоко Евы, яблоко Париса, и, наконец-то, яблоко, падение которого навело Ньютона на мысль о законе тяготения. Давно известная история (*tritissima historia*) гласит

следующее: первое яблоко повлекло за собою падение человечества, второе было причиною гибели Трои, а третье виновно в заблуждениях астрономии. Философии следует остерегаться яблок: их можно считать дурным предзнаменованием²⁸⁸!

По словам Цицерона, Сократ отвлек философию от исследования неба и приковал ее внимание к Земле, чтобы познать и возвысить человеческую жизнь; теперь наступила пора для философии опять возвыситься к небу, чтобы после Коперника, Галилея и Кеплера вновь исследовать пути планет и познать их законы, с целью сделать на основании их очевидным тожество разума и природы²⁸⁹.

2. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГА

Сравнивая это первое сочинение, изданное Гегелем в форме книги, с его статьями в критическом журнале, можно найти в нем ряд пунктов, которые в статьях уже были предметом специального исследования, а здесь лишь по пути отчасти затрагиваются, отчасти обсуждаются, таков, напр., вопрос об исторической точке зрения на философию, о философской критике, здравом человеческом рассудке, рефлексии, как орудии философии, и пр.²⁹⁰. Вообще в этой небольшой книге содержится уже значительный запас гегелевских идей, в которых знаток учения Гегеля легко может усмотреть зародыши его системы, требующие развития и пригодные для этого. Однако язык Гегеля здесь еще слишком страдает отсутствием необходимой для читателя пластической отчетливости и резкости очертаний; его абстрактный, бесцветный характер, лишенный всякой наглядности, приводит к затруднениям и обнаруживает недостатки, до известной степени справедливо вызвавшие жалобы на непонятность изложения Гегеля.

1. Ближайшим поводом к появлению этого

сочинения был Рейнгольд, который в своих "Beitrage" оспаривал новизну и оригинальность философии Шеллинга и утверждал, что она не что иное, как отпрыск, побочная ветвь наукословия Фихте. Следуя за непрерывною метаморфозою своей философской точки зрения, которую назвали "метемпсихозою", Рейнгольд перешел от Канта к Фихте, от Фихте к Якоби, а от Якоби к Бардили, или скорее, как полагал Гегель, на этом последнем пути, приведшем его к Бардили, он опять вернулся к своей собственной "элементарной философии" и, завершив этот круговорот, вступил в союз с Бардили против Шеллинга и Гегеля, которым была вручена ближайшая будущая судьба немецкой философий²⁹¹. Противники очень неравные!

2. Задача Гегеля заключалась в том, чтобы осветить во всем объеме и значении различие между обеими философскими системами, спорившими из-за господства. Он должен был доказать, что Фихте, правда, основал философию тождества и установил ее принцип, но вовсе не развил ее до конца. Это развитие выполнил Шеллинг в своей философии природы, в своем трансцендентальном идеализме и в своем сочинении "Изложение моей системы философии". Поэтому его следует считать

настоящим представителем системы абсолютного тождества и победоносным философом современной эпохи.

В предыдущей главе об "Идее развития мира", нарочно поставленной мною в начале этой второй книги, уже по существу указаны различия, существующие между философией Фихте и Шеллинга и составляющие тему сочинения Гегеля²⁹².

3. Совершенно справедливо Гегель видит в учении Канта, в Критике разума и именно в дедукции понятий чистого рассудка, тот корень, из которого должна была вырасти философия Фихте. Производя это исследование, Кант открыл, каким образом Я, или чистое сознание, производит из своих впечатлений и чистых интуиций (пространства и времени) явления, а из своих явлений и понятий чистого рассудка (категорий) объекты опыта и их связь, т. е. наш общий всем нам чувственный мир. Это Я есть чистое, неизменное, равное себе самому, тождественное себе Я. Здесь уже заключается принцип тождества: $Я = Я$ соответственно закону тождества $A = A$; этот принцип поставлен во главе Наукословия Фихте²⁹³.

Это Я есть я, производящее и представляющее общий всем нам объективный мир; отсюда

тождество Я и мира, идеального и реального, субъективного и объективного, Я и не-Я; в этом заключается принцип тождества: $Я = Все$ согласно положению $A = B$; этот принцип составляет основную тему философии Фихте. Я, выражает Гегель эту мысль в кратчайшей формуле, есть субъект-объект; оно есть субъект-объект, как я, иными словами, оно есть "субъективный субъект-объект". В этом понимании принципа тождества заключается неустраненная и в сфере Наукословия неустраняемая односторонность и ограниченность философии Фихте. "Чистое мышление самого себя, тождество объекта и субъекта в форме $я = я$ есть принцип системы Фихте. Если непосредственно держаться одного лишь этого принципа, точно так же, как в кантовской философии, если держаться одного лишь трансцендентального принципа, лежащего в основе дедукции категорий, то мы получаем решительно выраженный истинный принцип умозрения". Раньше этого в другом месте своего сочинения Гегель говорит: "В принципе дедукции категорий эта философия имеет характер настоящего идеализма; Фихте выдвинул в чистой, строгой форме именно этот принцип и назвал его духом философии Канта". "В этой дедукции форм рассудка принцип умозрения, тождество субъекта

и объекта, выражен самым определенным образом. Восприимчиком этой теории рассудка служил сам разум"²⁹⁴.

4. Однако принцип тождества, гласящий, что $Я = Все$, при последовательном развитии, требует дополнительного утверждения, что также и $Все$ (следовательно, и не я, т. е. природа и мир) = $Я$. Если представить ход этих идей в форме силлогизма, – здесь мы имеем дело с суждениями равенства, – то мы получим следующее рассуждение: $Я = Я$; $Я = Все$; следовательно, $Все = Я$. Но осуществление этого последнего утверждения требует становящегося я, становящегося разума, т. е. постепенного порядка мира, развития природы и сознания: эти процессы развития составляют основную тему философии природы и трансцендентального идеализма. Принцип тождества, $Я = Я$, как видно тотчас же из выше приведенного умозаключения, заключает в себе утверждение " $Все = Я$ ", т. е. признание ступеней природы и духа или развития мира. Этот принцип тождества требует "перехода в свободное открытое поприще объективной науки" и в этой области достигает своего развития и завершения, без которого я в действительности не равно я.

5. Однако этой задачи Фихте не выполнил и

не мог выполнить: он поставил требование, но не осуществил его. Система Фихте начинается принципом $я = я$ и кончается принципом: я должно быть равным я. В ходе развития системы первое положение превращается во второе, или, говоря формулой Гегеля: принцип философии Фихте есть тождество субъекта и объекта, это субъект-объект, но лишь субъективный; принципом философии Шеллинга служит тождество субъекта и объекта, это – тоже субъект-объект, но объективный или скорее и субъективный, то и другое соединено здесь. Этого различия Рейнгольд не мог понять. "В своем сочинении *Beitrag* он упустил из виду ту сторону системы Фихте, которая дает ей характер настоящего умозрения и, следовательно, философии, а также ту сторону системы Шеллинга, с которой она отличается от философии Фихте, противопоставляет в философии природы субъективному субъект-объекту объективный субъект-объект и представляет их соединенными в чем-то высшем, чем субъект"²⁹⁵.

6. Значительностью и энергией своих идей Фихте приобрел влияние и создал эпоху, но вследствие своей односторонности и ограниченности они не были счастливыми, так

как интеллектуальные потребности века уже были направлены на противоположную сторону мира и человечества, не разработанную в философии Фихте. Энтузиазм, с которым были приняты речи Шлейермахера о религии, Гегель считал симптомом духовных инстинктов века, стремившихся к миру, природе, искусству и т. п. "Если такие явления, как Речи о религии и не касаются непосредственно умозрительной потребности, то все же они и встречаемый ими прием, а также достойное положение, доставляемое теперь с более или менее сознательным чувством поэзии и искусству вообще, указывают на потребность в философии, которая вознаградила бы природу за ущерб, нанесенный ей системами Канта и Фихте, и примирила бы разум с природою"²⁹⁶.

7. История философии видела в прежних системах не что иное, как коллекцию мумий и кучу случайностей; она не замечала того, что истина есть. Она одна и та же во все времена и состоит в познании абсолютного; абсолютное всегда было одно и то же, именно единство или тождество господствующих противоположностей, которые внутренне захватывают и раздваивают человеческий дух, так что он стремится к преодолению и примирению этих

противоположностей. В этом стремлении и заключается потребность в философии; также и эта потребность всегда была одинаковою; источник ее заключается в раздвоении духа, которое возникает необходимо, так как дух развивается вечно путем противоположений.

"Если абсолютное, как и его явление, разум, вечно остается одним и тем же (как это и есть на самом деле), то и всякий разум, направленный на самого себя и познающий себя, порождает истинную философию и решает задачу, которая, как и решение ее, во все времена остается одинаковою". "Противоположности, прежде представлявшиеся в форме духа и материи, души и тела, веры и рассудка, свободы и необходимости и т. д., а также в более ограниченных сферах в других различных формах, перешли, по мере развития просвещения, в форму противоположностей разума и чувственности, интеллигенции и природы, абсолютной субъективности и абсолютной объективности"²⁹⁷. В этом раздвоении заключается современное состояние духа, а в примирении его состоит задача этого духа.

8. В главе "Изложение системы философии Фихте" Гегель уже проследил в частности указанные характерные недостатки системы

Фихте и подтвердил свои взгляды разбором теоретического и практического наукословия, а также учений о праве и нравственности: в этой статье он показывает, что начало и конец, принцип и результат системы Фихте вовсе не согласованы друг с другом; я стремится и должно быть объективным для себя самого, но не достигает этого, скорее принцип я = я по мере развития системы превращается в принцип "я должно быть равным я", следовательно, он превращается, собственно, в противоположное утверждение "я не равно я"; тождество субъекта и объекта, этот принцип всей системы, в заключении оказывается лишь конечною целью, как идея в учении Канта, т. е. оно оказывается и должно оказываться постоянно находящимся в противоположности с действительною жизнью; это тождество не переживается, а всегда только составляет предмет стремления и должно составлять предмет стремления, так что "бесконечное стремление и долженствование" есть последнее изречение мудрости в системе Фихте. Также и государственная мудрость может в его учении управлять гражданскою жизнью лишь с помощью бесконечных определений и постановлений, как это ясно обнаруживается в невыносимой полицейской системе и системе

паспортов, которую выдумал Фихте для пресечения и предупреждения преступлений. "Общество разумных существ" оказывается у него "обусловленным" необходимым ограничением "свободы, которая себе самой дает закон ограничивать себя". "Понятие ограничения лежит у него в основе царства свободы, в котором всякое истинно свободное, само в себе бесконечное и неограниченное, т. е. прекрасное взаимоотношение уничтожается тем, что живое разделяется на понятие и материю, и природа находится в подчинении". "Состояние принуждения и его безграничное распространение на все проявления жизни оказывается абсолютною необходимостью в системе Фихте. Общество, находящееся под господством рассудка, не ставит себе в системе Фихте в качестве высшего закона задачу уничтожить в истинной бесконечности прекрасного общения эту бесконечную цепь определений и подчинений, этот принужденный характер жизни, возникший под влиянием рассудка: оно не ставит себе задачей сделать излишними законы с помощью нравственности, крайности неудовлетворенной жизни с помощью освященного наслаждения и преступления подавленной силы путем облегчения

деятельности, направленной на высокие объекты; – наоборот, господство понятия и рабство природы имеет в системе Фихте абсолютный характер и простирается в бесконечность". К этому прекрасному отрывку, превосходно характеризующему образ мыслей Гегеля, я прибавляю еще следующий, где Гегель упрекает систему Фихте в том, что справедливость в его смысле этого слова не освобождает и украшает мир, а обезображивает и опустошает его. "Fiat justitia, pereat mundus" (пусть погибнет мир, лишь бы была осуществлена справедливость) – этот закон истолковывается у Фихте даже и не в том смысле, как у Канта: "Пусть осуществится справедливость, даже если бы при этом погибли все негодяи в мире", а в следующем смысле: справедливость должна осуществиться даже и в том случае, если бы при этом должны были быть, с корнем уничтожены доверие, наслаждение и любовь, все потенции истинно нравственного тождества"²⁹⁸.

9. В главе "Сравнение принципа философии Шеллинга с принципом Фихте" Гегель показывает разницу обоих принципов, состоящую в том, что тождество субъективности и объективности, как таковое, объединяющее в себе все противоположности и потому называемое

абсолютным, не предстоит пред миром, как идея и как конечная цель, вечно желанная и никогда недостижимая, а лежит в основе мира, как его глубочайшая сущность, и приводит в движение мир, обнаруживается в нем и является в последовательном ряду вещей, т. е. в развитии как природы, так и духа, вследствие чего и наука об абсолютном или философия распадается на два отдела, именно на философию природы и трансцендентальный идеализм. "Ни одна из этих наук не может существовать самостоятельно; одна из них не может уничтожить другую. Абсолютное полагалось бы при этом лишь в одной форме своего существования; но полагая себя в форме существования, оно должно полагать себя в двойной форме: ибо являться это значит раздваиваться. Ввиду внутреннего тождества обеих наук, – обе они изображают абсолютное, как оно из низших потенций одной формы явления приходит к целостности в этой же форме явления, – они равны друг другу, что касается связи и последовательности идей в них. Одна из них служит подтверждением другой, как это почти теми же словами высказано одним старым философом: "Порядок и связь идей (субъективного) таков же, как и порядок и связь вещей (объективного). Все существует лишь в

единой целостности; объективная целостность и субъективная целостность, система природы и система разума суть одно и то же; субъективной определенности соответствует именно такая же объективная определенность"²⁹⁹.

Философ, о котором упоминает здесь также и Гегель, не кто иной, как Спиноза, высказавший приведенную мысль во второй книге своей этики. Мы уже упоминали об этом сравнении философии Шеллинга с системой Спинозы и говорили, что Шеллинг и Гегель высказывали его, и что первому оно очень нравилось. Однако поскольку этим сравнением пользуются для пояснения и понимания учения Шеллинга, оно должно быть отвергнуто, так как заключает в себе ложь и приводит к заблуждениям. Приведенное утверждение Спинозы основывается на полном дуализме между мышлением и протяжением, как двумя атрибутами божества, тогда как система Шеллинга стремится быть вполне антидуалистической и придает огромное значение именно своему антидуалистическому характеру³⁰⁰.

В учении Спинозы порядок идей и порядок вещей суть два координированные порядка и должны находиться в таком отношении; наоборот, в учении Шеллинга они находятся в

одном и том же непрерывно прогрессирующем ряду и должны находиться в нем, так как составляют ступени развития мира и заключают в себе источник реальной противоположности природы и духа. Гегель не оставляет в этом никакого сомнения. "Так как абсолютное в обоих рядах одно и то же, то сами науки находятся не в идеальной, а в реальной противоположности, и потому они должны излагаться в форме единой непрерывности, как единая связная наука". "Средняя область, пункт перехода от тожества, строящегося в форме природы, к построению его в форме разума, состоит в обращении внутрь света природы; – это, как говорит Шеллинг, "молния идеального, врывающаяся в реальное". "Этот пункт, как разум, как поворотный пункт между обеими противоположными науками, есть высшая точка пирамиды природы, ее последний продукт, к которому она приходит, достигая своего завершения"³⁰¹.

3. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ФИЛОСОФСКИМИ ВЗГЛЯДАМИ ШЕЛЛИНГА И ГЕГЕЛЯ

1. Теперь возникает вопрос, вполне ли согласен Гегель с Шеллингом, разъясняя "различие между системой философии Шеллинга и Фихте", как это кажется на первый взгляд, или же по мере развития этого сравнительного и критического исследования начинает обнаруживаться также и пункт различия между Шеллингом и его взглядами, хотя и не в отчетливой, однако заметной форме. Так как критическое сравнение этих двух первых и важнейших систем послекантовской философии приводит к резкому противопоставлению их, то, согласно характеру мышления Гегеля, у него должно было явиться стремление искать и здесь примирения противоположностей и достигнуть синтеза между Фихте и Шеллингом, достигнуть, так сказать, тождества обеих систем, которое должно было затем составить новую собственно ему принадлежащую точку зрения. Уже в его франкфуртских исследованиях была заложена и подготовлена такая точка зрения³⁰².

2. Для этой цели нужно было соединить мысленно и включить друг в друга принципы

обеих противоположных систем, я в канто-фихтевском смысле и абсолютное тождество в смысле Шеллинга, абсолютное и я, как самосознание или дух. Отсюда кратчайшим путем возникает идея абсолютного духа, как всепроникающий принцип, и тема философии Гегеля, как ее начало, середина и конец.

3. Системе философии Шеллинга, как мы видим ее перед собою в 1801 году, следует задать вопрос, на который она, правда, отвечает, но не в состоянии решить его, основной вопрос самого глубокого значения: как относится абсолютное к вещам, к миру и развитию мира? Это отношение Шеллинг поясняет таким образом: абсолютное есть "целостная индифференция субъективного и объективного", между тем, как мир состоит в дифференцировании того и другого, и потому является, как развитие, как реальный и идеальный ряд, в первом ряду с перевесом полюса объективности, а во втором ряду с перевесом полюса субъективности. Среди абсолютного тождества нет различий по степеням субъективного и объективного; поэтому они могут существовать (если существуют) лишь вне абсолютного тождества и, так как абсолютное тождество есть абсолютная целостность, то они существуют вне этой последней. "То, что

находится вне абсолютной целостности", – говорит Шеллинг, – "я называю в этом отношении единичным бытием вещей". Итак, дифференцирование субъект-объекта есть основание всяких различий по степеням и развития; оно есть основание всякой единичности и конечности³⁰³.

Здесь, в системе философии Шеллинга, обнаруживается новый дуализм между абсолютным и миром, угрожающий единству и антидуалистическому характеру системы. Шеллинг потратил много времени и труда на устранение его, а впоследствии на укрепление его, не сохраняя уже согласия и связи со своим веком. На эту работу он потратил полвека, первую половину девятнадцатого века.

Без сомнения, Гегель заметил эту дуалистическую черту, присущую учению Шеллинга, и стремился сохранить и утвердить единство или монистический характер философии тождества. Здесь заключается различие между Шеллингом и его учением, не высказанное в его сочинении о различии между Фихте и Шеллингом и, конечно, не отмечаемое им во враждебном для Шеллинга смысле, но заметное уже по выводам.

Выводы эти таковы: мир и его развитие

находятся не вне абсолютного духа, а в нем; они проникнуты им, руководятся им и принадлежат к его сущности, так что абсолютный дух входит в развитие мира; само это развитие мира есть история абсолютного или духа, рождение и откровение Логоса. Здесь не место поднимать вопросы и ставить возражения по поводу этой точки зрения на мир; они входят в оценку системы Гегеля, которая должна последовать за изложением ее. Здесь нужно только установить, что уже в сочинении о различии между Фихте и Шеллингом Гегель развил следующую мысль: раздвоение или дифференцирование субъективного и объективного, т. е. развитие мира совершается не вне абсолютного, а в нем. Поэтому абсолютное не есть "целостная индифференция субъективного и объективного", о которой Гегель в предисловии к своей Феноменологии заметил, "что она есть ночь, в которой, как говорится, все кошки серы". Эту мысль он впервые высказал не в Феноменологии, а уже здесь, хотя и другими словами³⁰⁴.

В этом отношении особенно важны и характерны следующие места рассматриваемого сочинения Гегеля. "Абсолютное есть ночь, и свет является позже ее; различие между тем и другим, а также выступление света из ночи есть

абсолютная дифференция; – ничто есть первое, из чего возникло все бытие, все многообразие конечного. Но задача философии состоит в том, чтобы объединить эти предположения, чтобы ввести бытие в небытие, как становление, раздвоение в абсолютное, как явление его, конечное в бесконечное, как жизнь". "Разум полагает их (именно субъект и объект), как субъект-объект, следовательно, как абсолютное, – и единственное само по себе сущее есть абсолютное. Разум полагает их, как субъект-объект, потому, что это он сам производит себя, как природу и интеллигенцию, и познает себя в них". "Первоначальное тождество должно объединять субъект и объект в созерцании абсолютного, объектирующего себе самому в законченной целостности: в созерцании вечного вочеловечения Бога, вечного рождения Слова"³⁰⁵.

Глава третья

СТАТЬИ ГЕГЕЛЯ В КРИТИЧЕСКОМ ЖУРНАЛЕ

I. ИСТИННАЯ АНТИФИЛОСОФСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

Со времени появления Критики чистого разума Канта прошло двадцать лет, когда Шеллинг и Гегель в 1801 году, основали критический журнал, чтобы подготовить путь для своей новой философии и напасть на мнимую философию, как писал Гегель своему франкфуртскому другу в конце этого года, со всевозможными оружиями, дубинами, бичами и кнутами³⁰⁶. Именно он собирался взяться за оружие. Мощное необыкновенное влияние сочинений Канта, проникшее в самые отдаленные духовно-подвижные круги общества, чрезвычайно содействовало подъему философских интересов, пробудило философские

склонности и таланты, воображаемые и действительные, вызвало множество философских попыток и систем, одним словом, дало пышно разросшийся посев. После великих поэтов, разработавших язык, стихи становятся дешевыми. "Если тебе удастся создать стих на разработанном языке, который сам мыслит и создает стих, ты мнишь себя поэтом?" После того, как великие мыслители усложнили и углубили культуру рассудка, идеи становятся дешевыми, и разработкою их занимаются многие люди, относящиеся к настоящему философу, как стихоплет к поэту. Ввиду большой конкуренции и предложения философских продуктов на книжном рынке можно опасаться, что читатель запутается и впадет в заблуждения, если не дать ему наставлений относительно ценности и недостатков философских товаров и не научить его отличать настоящее золото от кошачьего золота. Такое поучение доставляется философскою критикою. Поэтому Гегель открыл свою деятельность в журнале статьей "О сущности философской критики"³⁰⁷.

Художественная критика предполагает идею изящного искусства; точно так же философская критика предполагает идею философии, чтобы подводить под нее данное философское

произведение и оценивать его согласно этой мерке. Так как идея и задача философии состоит в познании разума, а разум один, и не может быть многих и различных разумов, то и философия существует лишь одна; однако философские произведения различны смотря по характеру и степени обнаружения в них идеи философии, а также смотря по тому, насколько философия приобрела характер научной системы. Философская критика должна обращать внимание на эти вопросы и выяснять их.

Бывают также философские идеи, возбуждающие интерес и заслуживающие его, но не развитые, не имеющие объема научной системы; поэтому они имеют цену лишь, как порождения и отпечатки прекрасных душ, которые побоялись работы мышления или, как говорит Гегель, "были слишком косны для того, чтобы совершить грехопадение мышления".

Бывают также случаи, когда идея философии является в более развитых формах, но в то же время стеснена и искажена, а иногда даже совсем подавлена и загнана субъективностью личности или принципа. В таких случаях зерно философии заключено в скорлупу субъективности и не может прорваться сквозь нее, а иногда даже насильственно задерживается этою скорлупою.

"Критика обязана главным образом обращаться к искаженному таким образом призрак философии и разрушать его". Везде, где она находит идеи в состоянии стеснения, она должна проникнуть в философские стремления и уничтожить скорлупу, препятствующую еще появлению на свет внутренних стремлений. Везде, где она находит субъективность в борьбе с идеей, она будет нападать на субъективность и открывать уловки и бессилия этой борьбы. "Ибо истинная энергия философской идеи и субъективность не согласимы друг с другом"³⁰⁸. Это очень важное изречение Гегеля; оно объясняет нам направление его критических статей и уже заключает в себе объявление войны современным философиям субъективности.

До сих пор речь шла о тех философских произведениях, которые имеют что-либо общее с идеей философии. Кроме них существуют еще так называемые философские произведения, не имеющие ничего общего с этой идеей, составляющие пустое словоизвержение, без всякого внутреннего содержания; это – скорлупа без всякого зерна, суетные разговоры или вернее "болтовня", подражающая формам и словам, в которых выражаются великие философские системы, пустая и благодаря этой пустоте

общепонятная; это произведения, служащие представителями антифилософского мышления и плоскости. "Так как нет ничего отвратительнее, чем это превращение серьезной философии в собрание плоскостей, то критика должна приложить все силы к уничтожению этого несчастья". "Эти различные формы", – продолжает Гегель, – "в общем более или менее господствуют в теперешней немецкой философии, которую займется этот критический журнал"³⁰⁹.

Так как философствование вошло в моду, то подобные полуфилософские и совсем нефилософские произведения существуют во множестве. Вследствие легкости философствования всякий дилетант может показаться оригинальным философом, и потому в голову может придти сравнение современного века в Германии с тем состоянием философии в Греции, когда всякий более или менее выдающийся философский ум разрабатывал идею философии согласно своей индивидуальности. Однако множество и разнообразие еще не есть признак плодородия; оригинальность гения отличается от обособленности, считающей и выдающей себя за оригинальность. "Собрание таких оригинальных тенденций и разнообразных

стремлений к самостоятельным формам и системам представляет скорее зрелище мук осужденных, которые навеки связаны своею ограниченностью или же переходят от одной ограниченности к другой, по очереди восхищаются всеми ими, но потом одну за другою принуждены покидать; такое зрелище вовсе не похоже на свободное процветание самых разнообразных живых образов в философских садах Греции"³¹⁰. Читая об "осужденных", поочередно восхищающихся всем и все потом покидающих, мы вспоминаем Рейнгольда.

2. ОБЫКНОВЕННЫЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАССУДОК

1. Когда умозрительная философия приводит к выводам, которые противоречат обыкновенному сознанию и его естественным взглядам на вещи, это сознание восстает в качестве "bon sens", или "здорового человеческого рассудка", и отстаивает права естественных истин, которых нельзя оспаривать, отвергать, а также обосновывать уже потому, что они должны служить основанием всех остальных истин. Так относился Энгельс, "философ для мира", в эпоху немецкого просвещения к метафизическим системам нового времени; так относились Томас Рид и шотландская школа к Юму. Последний оспаривал и отрицал субстанциальность вещей и необходимую связь их (причинность); Томас Рид и шотландская школа поставили эти понятия под защиту "common sense", или "здорового человеческого рассудка", не терпящего нападений. В отношении к трансцендентальному идеализму, как он выразился у Канта, Фихте и Шеллинга, особенно у двух последних философов, подобное же положение хотел занять В. Траугот Круг в своих сочинениях *Briefe über*

die Wissenschaftslehre (Письма о наукословии), Ueber den neuesten Idealism (О новейшем идеализме) и Entwurf eines neuen Organons der Philosophie (Набросок нового органона философии, 1800 и 1801). По возрасту он был равен Гегелю (1770–1842); в то время он состоял адъюнктом философского факультета в Виттенберге, потом был профессором во Франкфурте-на-Одере, Кенигсберге и Лейпциге и проявил склонность к безграничному многописанию, что заметно уже и в названных сочинениях. Способ, которым Круг старался защитить права здравого человеческого рассудка против глубокомыслия трансцендентальных философов, выражая свои мысли в пошлой, туманной и скучной форме, представлялся Гегелю специальным случаем противоположности между антифилософским мышлением и философией; поэтому он написал статью: "Как здравый человеческий рассудок относится к философии, – изображено на примере сочинений Круга"³¹¹.

2. Вся статья отличается грубо сатирическим тоном, который был вызван уже смешным манерным стилем Круга, как со стороны орфографии, так и со стороны грамматики. Он писал Deduktion, Abstraktion и т. п.; термины, обозначающие философские направления и

понятия, он писал не по-гречески, не по-латыни и не по-французски, а бессмысленно и безвкусно, следующим образом: Dogmatism, Idealism, Realism, Organism, и даже склонял их: des Dogmatismes, dem Dogmatisme и т. д.

3. Материалом его философии служили "факты сознания", и притом три основных факта, как главные философские истины, именно несомненная достоверность собственного нашего бытия, несомненная достоверность бытия других вещей и несомненная достоверность связи между тем и другим. Весь материал может быть сведен к одной основной форме, именно к сочетанию или синтезу между сознанием и фактом, синтезу, в котором соединены трансцендентальная и эмпирическая философия, так как первая придает особый вес сознанию, а последняя фактам. Поэтому Круг называет свою точку зрения "трансцендентальным синтетизмом". Существует бесчисленное количество фактов сознания без связи, порядка и единства; Гегель пояснил это насмешливым стихом: "Es geht Alles durcheinander, wie Mäusedreck und Koriander". Приведение в порядок и подразделение этих фактов составляет задачу нового органона философии, и для выполнения ее Круг обещает написать восемь томов.

4. Эти факты должны быть приведены в порядок, но не дедуцированы, между тем как трансцендентальные философы занимаются дедуцированием необходимых актов разума, бессознательных и сознательных, и требуют этого дедуцирования их. Желая привести их к абсурду, Круг требует от Шеллинга, чтобы он дедуцировал его (Круга) перо, как будто бы это перо было необходимым актом разума, между тем как на самом деле его нельзя считать даже и случайным орудием разума! Желание привести к абсурду такую важную и трудную задачу философии путем подобных глупых рассуждений имело в самом деле очень смешной вид, и Гегель по заслугам осмеял также и это перо Круга, фигурирующее в качестве примера.

5. Факты находятся в сознании, а сознание находится в я (а не равно я), как будто я есть огромный сосуд, заключающий в себе все возможное. Такова эклектическая точка зрения Круга, идущая рука об руку со здравым человеческим рассудком. "Согласно предыдущему", – говорит Гегель, – "синтетизм г. Круга должен быть представлен следующим образом: вообразите себе кружку (Krug), в которой благодаря какой-либо случайности находятся, как факты, рейнгольдская вода,

кантовское отстоявшееся пиво, просветляющий сироп, называемый берлинизмом, и тому подобные ингредиенты; кружка служит основанием их синтеза и соответствует я; и вот сюда присоединяется еще один фактор и вносит в эту смесь единство тем, что разделяет эти составные части, нюхает одну за другою и пробует на вкус или, как это нужно сделать в данном случае, с важным видом выслушивает от других, что вошло туда, и затем рассказывает об этом; этот фактор есть формальное единство или философское сознание". "Если только я правильно понял и доступно изложил факты моего сознания", – говорит Круг, – "то ни один философ в мире не будет в состоянии отрицать установленные мною принципы; даже скептик принужден будет принять их"³¹².

3. НОВЕЙШИЙ СКЕПТИЦИЗМ

Скептик не замедлил явиться. За десять лет до описываемого периода (а не за восемь, как писал Гегель) Г. Э. Шульце выступил против Канта и Рейнгольда под именем древнего скептика Энезидама и напал на критику разума первого, а также на элементарную философию второго, в особенности на учение их обоих о вещи в себе, выставляя ряд оснований, которые, правда, вовсе не достигли своей цели, т. е. не опровергли критической философии, но все же вызвали важную перемену в понимании ее и в постановке ее учения о вещи в себе³¹³. Теперь, когда Фихте и Шеллинг изложили свои ушедшие вперед системы, Шульце явился вновь на сцену с обширным сочинением: "Kritik der theoretischen Philosophie" (1802).

1. Так как скептицизм заслуженно пользовался важным значением в истории древней и новой философии, то, конечно, не может быть и речи о том, чтобы причислять его к антифилософскому мышлению. Однако в его сущности нужно различать благородную и обыденную разновидности; обыденная разновидность относится к области

антифилософского мышления. Новейший скептицизм. Шульце имеет обыденный характер и служит образцом антифилософского мышления. Поэтому Гегель пишет критическую статью: "Отношение скептицизма к философии, изображение различных модификаций его и сравнение новейшего скептицизма с древним"³¹⁴.

2. Уже способ, каким этот новейший Энезидем обосновывает свой скептицизм, т. е. учение о невозможности познания последних оснований, следовательно о несостоятельности всякой метафизики и теоретической философии, может служить настоящим примером антифилософского мышления. Он доказывает свою мысль тем, что философские взгляды и системы не согласны, а противоречат друг другу, тем, что стремления "стольких людей, одаренных величайшими талантами и разнообразнейшими знаниями", оказались безуспешными! Говорить такие вещи, это значит повторять слова народа: согласие всех считается здесь критерием истины, тогда как оно скорее должно бы считаться критерием глупости. Неудачи или немилость судьбы считаются признаком негодности стремлений. "Если бы оценка судьбы могла быть одним из оснований для уважения к какой-либо

системе философии и предпочтения одной из них перед другой, то не всеобщность, а наоборот отсутствие ее должно было бы служить рекомендацией, так как понятно, что лучшие философы не те, которые популярны".

3. Это обоснование скептицизма, опирающееся на недостаток всеобщности и популярности систем, не только отличается антифилософским характером, но и заключает в себе фактическую ложь. Если сравнивать выдающиеся системы, – не всякая "плесень мысли" есть система или философия, – то согласие их друг с другом окажется гораздо большим, чем различие. "Я нашел", – говорил Лейбниц, – "что школы большею частью оказываются правыми в своих утверждениях, а не отрицаниях". Споры между системами указывают на их согласие в принципах, так как в противном случае никакой спор не был бы возможен: "*contra principia negantes non est disputandum*" (с отрицающими принципы нельзя спорить). Если спокойное и глубокое сравнение систем показывает, что в главных вопросах между ними существует согласие, а различия встречаются в побочных вопросах, то утверждение, что между ними существуют лишь различия, служит признаком чересчур поверхностного

рассмотрения систем. Такой поверхностный и ложный взгляд на данные исторически философские системы лежит в основе новейшего скептицизма. В этом взгляде нет основания для сомнений в познании истины, или, как выражается Гегель, придавая латинскую конструкцию своей фразе: "Исчезает основание для скромности, теряющей надежду на достижение того, что лишь поверхностному взору кажется не осуществленным выдающимися людьми"³¹⁵.

4. Если тем не менее истинное познание вещей должно быть и оставаться невозможным, то эта неспособность человеческого разума должна основываться на врожденном недостатке его, который, по мнению Шульце, открыт и указан им в его сочинении. Этот врожденный недостаток заключается в том, что мы не можем выйти за пределы нашего сознания и неспособны познать скрытые от него вещи, следовательно, он заключается в непознаваемости вещей в себе. Перед нами находится область обыкновенного опыта или действительности, и мы предполагаем, что позади нее находятся вещи в себе, "как бы скалы, обладающие такою же обыкновенною действительностью и носящие на своих плечах первую действительность". "Разумное, само по

себе сущее г. Шульце может представить лишь как скалу под снегом". "Нельзя найти более грубого понимания разумности и умозрения". В другом месте Гегель говорит: "автор отлил философию Канта в самую грубую форму, впрочем получив на это право благодаря теории Рейнгольда и других кантианцев, и понимает ее не иначе, как в виде самого грубого догматизма, который признает явления и вещи в себе, лежащие позади явления, как необузданные звери позади кустарника явлений"³¹⁶.

5. Новый Энезидем считает неопровержимыми достоверностями "факты сознания", внешние ощущения, опыт, догматические науки, как физику и астрономию, и вообще все науки, за исключением философии; только о вещах, которые существуют, кроме существующих вещей, нельзя ничего знать. Эта критика теоретической философии, складывающаяся из решительного догматизма и плохо понятого учения о непознаваемости вещей в себе, есть, как удачно выразился Гегель, ублюдок скептицизма, вовсе не заключающий в себе тех благородных черт, которые составляли сущность античного скепсиса; поэтому Энезидем-Шульце вовсе не имеет права ссылаться на Секста Эмпирика и настоящего

Энезидема³¹⁷.

6. Среди направлений греческой философии Секст различал не только догматиков и скептиков, как думает Шульце, но и академиков, которые вышли из платоновской школы. К тому же у древних скептицизм существовал не только в обособленной от догматических систем и противоположной им форме, как утверждает Шульце, но и заключался в самих догматических системах, как отрицательная сторона их, так как истинность их состояла в победоносном преодолении сомнения. Скептический оттенок заключается в скрытой форме во всякой настоящей философской системе; он самым очевидным образом обнаружен и изложен в платоновском Пармениде³¹⁸.

7. Греческий скептицизм в своем развитии от древнейших к позднейшим точкам зрения был направлен против мнимой достоверности чувственного восприятия и догматического мышления и составлял полную противоположность новейшему скептицизму. Именно, те достоверности, которые новый Энезидем считает самыми надежными, т. е. факты чувственного восприятия, по мнению старого Энезидема, который возобновил пирронизм и, может быть, был современником

Цицерона, относятся к числу самых ненадежных.

Древние скептики не выставляют основоположений, они называют свои доказательства тропами (τρόποι). Рассматривая семнадцать тропов, приводимых Секстом, Гегель следит за переходом от древнейшего скепсиса Пиррона к позднему скепсису. Первые десять тропов (Энезидема) направлены против достоверности чувственного восприятия, а следующие пять (Агриппы) против догматического, рассудочного мышления, следовательно, против догматизма философии. Первые состоят в указании на 1. различие между животными, 2. между людьми, 3. между чувствами, 4. между обстоятельствами, 5. между положениями, расстояниями и местами, 6. на смещения (вследствие которых чувствам ничто не дается в чистом виде), 7. на различные величины и свойства вещей, 8. на отношения (именно на то, что все существует лишь в отношении к другому), 9. на большую или меньшую распространенность явлений, 10. на различие в нравах, законах, мифических верованиях, предрассудках. Пять позднейших тропов, заключающих в себе настоящий арсенал оружия против догматизма, состоят из указаний: 1. на различие между человеческими мнениями и взглядами, различие

между философскими системами и различие, в свою очередь, между философскими системами и обыкновенными мнениями (этот первый троп, коротко говоря, состоит в указании на разногласия, диафонию), 2. на бесконечность обоснования, 3. на сплошную относительность утверждений, 4. на недоказанность предположений и 5. на взаимность доказательств (διάλληλος), вследствие которой доказанное служит в свою очередь доказательством своих оснований, А доказывается посредством В и В посредством А³¹⁹.

8. Из полной недостоверности наших чувственных представлений, установленной первыми десятью тропами, вытекает невозможность утверждений, необходимость воздержания (ἐλοχή) от всяких утверждений и суждений; отсюда является состояние непоколебимого душевного спокойствия (ἀταραξία), благодаря которому античный скептицизм является не в форме школы (αἵρεσις), а принимает характер особого направления в жизни (ἀγωγή), следовательно, приобретает нравственный оттенок, совершенно отсутствующий в новейшем скептицизме³²⁰.

9. Отсюда становится вполне ясным отличие античного скептицизма от новейшего, между

которыми, если сравнивать Пиррона с Шульце, протекло более двух тысячелетий. У последнего нет ни одной благородной черты скептицизма; он оказывается догматизмом и притом в низшей его форме, в той форме, в которой скептицизм и здравый человеческий рассудок, Шульце и Круг, идут рука об руку и согласны друг с другом. "Догматизм и скептицизм падают вместе вниз и братски подают друг другу руки. Скептицизм Шульце соединяется с грубейшим догматизмом, а догматизм Круга включает в себе в то же время скептицизм". "В этом варварстве, приписывающем непоколебимую достоверность и истинность фактам сознания, не повинны ни прежний скептицизм, ни материализм, если только он не принимает совсем животного характера; оно было неслыханным в философии до новейшего времени"³²¹.

II. ВЕРА И ЗНАНИЕ. РЕФЛЕКТИВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ

После Канта и благодаря ему отношение между верою и знанием коренным образом изменилось. Раньше это отношение совпадало с отношением между религией или теологией и философией; иными словами, философия стояла на одной стороне и относилась к вере, религии или теологии, как к другой стороне. В пору расцвета схоластики философия подчинилась церковной религии и называлась прислужницей теологии. Так было в одиннадцатом, двенадцатом и тринадцатом веке. Затем эта связь была разрушена самою схоластикой, и противоположность философии и религии привела к возвышению веры и унижению философии: утверждая сверхъестественный характер и содержание веры, философия признала вопросы веры непостижимыми и не подлежащими человеческому разуму и ограничила свою область земными и чувственными вещами. Так было в четырнадцатом, пятнадцатом и шестнадцатом веке. В форме благочестивой, верующей и

проникнутой идеей Бога мистики, как она выразилась в мастере Эггардте, в "немецкой теологии" и в Лютере, религия отворотилась от философии и предоставила ей идти своим путем, который привел ее в школу древних. Из века реформации, "из сущности протестантизма", когда то и другое было изжито и исчерпано в церкви, возникла в семнадцатом веке новая философия и победоносно выиграла в восемнадцатом веке процесс просвещения против религии и положительного содержания веры, пока, наконец, "просвещенные гонители религии" сами не были увлечены ею и не подчинили философию вере, как это обыкновенно бывает, когда побежденная сила духовно выше победителя. Теперь вера проникла в самую философию и заняла в ней господствующее положение, подчиняя себе знание. Теперь уже вера и знание не стоят на различных сторонах: философия обнимает и то и другое в своей области. Примат веры составляет одну из самых существенных характерных черт новейшей философии, как она выразилась в трех своих главных представителях: в Канте, Якоби и Фихте. "Великая форма мирового духа, познавшая себя в этих философских системах, есть принцип севера или, если посмотреть на дело с религиозной

точки зрения, принцип протестантизма; этот принцип есть субъективность, находящая красоту и истину в чувствах и настроениях, в любви и рассудке: руководясь им, религия строит свои алтари и храмы в сердце человека, и вздохи и мольбы направляются к Богу, созерцание которого запрещено, чтобы избежать опасного свойства рассудка, который все созерцаемое признал бы вещью, который в роще видит лишь дрова".

Примат веры господствует в философии Канта, как практический разум, в философии Якоби, как чувство, и в философии Фихте, как синтез того и другого. Но знание или философия в узком смысле этого слова есть и остается делом человеческого теоретического разума, т. е. рассудка или рефлектирующего мышления, а потому это отношение между верою и знанием называется "рефлексивною философией субъективности". Эта философия коснеет в дуализме и потому находится в противоречии с философией тождества, которая преодолела дуализм и имеет его позади себя. Чтобы подготовить и завоевать путь для этой философии тождества, критический журнал необходимо должен был поставить себе задачею опровержение рефлексивных систем, стоявших

поперек дороги. Мы уже намекали выше об этом походе, предстоявшем Гегелю. Приступая к нему, Гегель написал свою наиболее подробную статью в критическом журнале: "Вера и знание или рефлексивная философия субъективности, в совершенной своей форме, как философия Канта, Якоби и Фихте"³²².

1. ФИЛОСОФИЯ КАНТА

Оценка философии Канта главным образом касается отношения между верою и знанием, т. е. отношения между практическим и теоретическим разумом (разумом и рассудком), учения о примате первого и подчинении второго. Гегель правильно и метко указал на то, что Кант в своей дедукции чистых понятий рассудка показал и открыл, каким образом благодаря нашему теоретическому разуму из его условий возникает и производится общий нам чувственный мир³²³. Он заметил также, что трансцендентальным единством апперцепции или чистого сознания (я) объясняется и оправдывается не только происхождение и объективность чистых понятий, но и синтез интуиций и понятий. Мало того, он проник еще глубже в дух учения Канта: общий нам чувственный мир возникает без рефлексии и до всякой рефлексии; он существует раньше, чем мы начинаем размышлять о нем, следовательно, он есть продукт бессознательной деятельности; его творцом оказывается наша продуктивная сила воображения, т. е. бессознательно творящее я³²⁴.

Здесь было бы неуместно подвергать оценке

сделанную Гегелем оценку философии Канта и входить в вопрос, умел ли он и насколько умел охватить значение философии Канта во всем его объеме. Он не раз восхваляет ее "великие теории", "бессмертные заслуги", и говорит, что важными руководящими учениями, как, например, учением о причинности и о различии между понятием причины и понятием основания, непосредственно вслед за этим философом мы обязаны самим богам, следовательно, одному этому философу. В числе замечательных открытий Канта он не упоминает его учения о времени и пространстве.

В системе Канта он более всего порицал учение о непознаваемости Бога и недоказуемости его бытия, кантовскую критику умозрительной теологии, в особенности кантовский способ изложения и опровержения онтологического доказательства, так как это опровержение было основано на том, что понятие и реальность или бытие коренным образом различны, и что бытие вовсе не есть признак и не предикат, который можно было бы "выковырять" из понятия. Представителю философии тождества всего противнее был этот кантовский дуализм между понятием и реальностью: "ограниченный рассудок наслаждается здесь, с самоуверенным самодовольством, своим триумфом над разумом,

который есть не что иное, как абсолютное тождество высшей идеи и абсолютной реальности. Кант сделал свой триумф особенно блестящим и легким потому, что взял аргумент, называемый онтологическим доказательством бытия Бога, в самой плохой форме, какая для него возможна, в форме, данной ему Мендельсоном и другими философами, которые превратили бытие в свойство, вследствие чего тождество идеи и реальности оказывается присоединением одного понятия к другому; да и вообще Кант, в особенности в опровержение других философов, обнаруживал незнакомство с философскими системами и сведения о них, не заходившие далее чисто исторических заметок"³²⁵. Этот упрек Канту в незнакомстве с историческими системами вполне правилен.

Учение Канта, как говорит далее Гегель, впадает в противоречие с самим собою, осуждая, с одной стороны, онтологическое доказательство за то, что оно основывается на тождестве понятия и реальности, но, с другой стороны, в то же время требуя практической веры в Бога, которую предполагает тождество понятия (идеи Бога) и реальности. В этой вере "выражается не что иное, как идея, что разум обладает также абсолютную реальностью, что в этой идее уничтожается

всякая противоположность между свободой и необходимостью, что бесконечное мышление есть в то же время абсолютная реальность, или абсолютное тождество мышления и бытия. Именно эту идею и высказывает онтологическое доказательство и всякая истинная философия, признавая ее единственно истинною и философскою"³²⁶.

Впрочем, Кант вслед за тем портит свою идею Бога учением о конечной цели мира и человечества, именно своею идеей высшего блага, которое не существует реально, а должно быть реализовано; при этом оказывается, что цель, подлежащая реализации, есть всего лишь гармония нравственности и блаженства, этот идеал здравого человеческого рассудка и обыденного просвещения, или, как характерно выражается Гегель, упрекая Канта: "нечто столь скверное, как подобная нравственность и блаженство!"³²⁷

Примат практического разума требует господства нравственного миропорядка или свободы, которая, однако, находится в противоречии с чувственным миром и необходимым порядком природы, а также связана с дуализмом, существующим между практическим и теоретическим разумом, подобно

тому как последний заключает в себе дуализм чистого единства разума и сложности рассудка. "Как свобода, разум должен быть абсолютным, но сущность этой свободы состоит в том, чтобы существовать через посредство противоположного. В этом заключается противоречие, неустранимое для кантовской системы и разрушающее ее"³²⁸.

Глубокомысленнейшее открытие Канта заключается, по мнению Гегеля, в дедукции чистых понятий рассудка, и именно в "органической идее способности воображения", порождающей (как бессознательно творящее я) общий всем нам чувственный мир из данного материала ощущений или впечатлений, причиною которых служат вещи в себе³²⁹. Самые интересные пункты системы Канта для Гегеля, как и следовало предвидеть, заключаются в тех учениях, которые ближе всего подходят к философии тождества, непосредственно подготовили и вызвали ее: сюда относятся идея красоты и идея жизни, как их развил Кант в своей глубокомысленной Критике способности суждения, в третьем из главных своих сочинений. Основною темою здесь служит тождество идеи и реальности: идеи, как она является нам в красоте и возвышенности вещей, и идеи, как она

воплощается в постепенном ряду организмов. Идея является; она становится предметом созерцания: мы чувствуем себя вознесенными на точку зрения интеллектуальной интуиции; творящая сила воображения переходит в высшую потенцию, она становится интуитивным рассудком или есть интуитивный рассудок. Однако Кант не признает существования такого интуитивного рассудка в составе нашего разума; он считает этот способ познания невозможным для человека; поэтому наше эстетическое и телеологическое созерцание для него есть не что иное, как рефлективное суждение, правило рефлексии, способ рассмотрения вещей, правда необходимый, но вполне субъективный. Мы остаемся в границах дуалистического мирозерцания. "Этот характер кантовской философии присущ всем рефлективным философским системам, о которых мы говорим"³³⁰.

2. ФИЛОСОФИЯ ЯКОБИ. ШЛЕЙЕРМАХЕР

Эта вторая глава статьи Гегеля о вере и знании выражает настроение, враждебное к Якоби, и оценку совершенно иного рода, чем известная уже нам критика сочинений Якоби, помещенная Гегелем четырнадцать лет спустя (1816) в гейдельбергском журнал и освещающая в выражениях теплой признательности симпатичную и родственную ему сторону учения Якоби, именно признание свободы, личности и абсолютного духа.

В своей статье 1802 года Гегель рассматривает следующие сочинения Якоби³³¹: *Briefe über Spinoza* (Письма о Спинозе, 1785), беседу *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (Давид Юм о вере или идеализм и реализм, 1787) и помещенную в *Beiträge* Рейнгольда статью "О предприятии критицизма привести разум к рассудку и дать вообще новое направление философии" (1801). Не в пользу статьи Гегеля и ее читателей служит то обстоятельство, что Гегель занимается критикою взглядов Якоби на учение Спинозы и Канта, ни слова не сказав о точке зрения Якоби и

положении вопроса. Он прямо приступает к делу и предполагает читателя, не только литературно знакомого с разбираемыми вопросами, но и подобно ему прямо занятого этими вопросами. Вообще в сочинениях Гегеля 1801 и 1802 года, а также в книге о "Различии между системами философии Фихте и Шеллинга" и в статьях в критическом журнале слишком заметно, что его стиль и изложение мыслей еще вовсе не подверглись воспитанию, производимому деятельностью на кафедре.

Согласно теории знания Якоби, всякое доказательство состоит в последовательных демонстрациях соответственно принципу противоречия (тождества) и закону достаточного основания, который, в своей логической форме, сводится к закону тождества, тогда как принцип причинности получается из опыта. "Рассуждения Якоби об этом вопросе составляют изумительный отрывок эмпиризма Локка и Юма, переплетенный с таким же ярким отрывком немецкого анализирующего догматизма, за освобождение от которого нельзя в достаточной мере отблагодарить богов, а также Канта"³³².

По словам Гегеля, Якоби неправильно передал учение Спинозы и искажил его тем, что в понятие вечного следования, именно истин,

существующих от века, он ввел причинность и следование во времени и таким образом приписал Спинозе противоречивое понятие "вечного времени"; между тем время, последовательность, эмпирическое бывание, по учению Спинозы, суть представления воображения. Впрочем, что касается причинности, Якоби мог бы против Гегеля сослаться на ясно выраженное у Спинозы учение о том, что Бог есть действующая причина (*causa efficiens*) не только сущности, но и существования всех вещей (Эт. I., теор. XXV)³³³.

Но главные пункты, против которых точит оружие Гегель, касаются полемики Якоби с Кантом, способа и тенденций этой полемики. Он называет ее раздраженной и язвительной, злобною и злорадною, бесчестящею и клеветущею, бессмысленно шумящею и бранливою и, что хуже всего, несправедливою и ложною, так как Якоби не только унижает учение Канта, но и ложно цитирует его, создавая из него "галиматью", т. е. превращает осмысленные учения Канта в бессмыслицу ложным толкованием их; таким же образом он навязал "галиматью" и Спинозе, приписывая ему абсурдное понятие вечного времени. Poleмика Якоби не могла быть осуждена резче: по словам

Гегеля, она состоит из трех частей: из брани, ложных цитат и "галиматый"³³⁴.

Кант учил, что в смене явлений должно быть что-либо постоянное, что это постоянное есть субстанция, и что единственная познаваемая субстанция есть материя; наоборот, я вовсе не есть предмет опыта, следовательно, оно не имеет познаваемой реальности и субстанциальности (постоянства). Между тем Якоби приписывает ему такое учение; "я заимствует свою реальность и субстанциальность от материи". Указав на это, Гегель применяет к поведению Якоби в отношении к Канту ту резкую фразу, которую употребил Лессинг, беседуя с Якоби об отношении людей к Спинозе, сохранившемся и до сих пор; Гегель даже усиливает ее, говоря: "так обходиться с Кантом, так цитировать его, не значит ли это обращаться с ним хуже, чем с мертвою собакою?"³³⁵.

Великое учение Канта о том, что рассудок познает лишь явления, но вовсе не вещи в себе, великую заслугу Канта, различившего вещь в себе и явления и таким образом навсегда разрушившего путаницу догматической философии, этот создавший эпоху подвиг Канта – Якоби, по словам Гегеля, не сумел понять и оценить, так как он сам не мог отличать и не

отличал вещей от вещей в себе. Этим объясняется, что кантовский мир явлений казался ему совершенно лишенным почвы и сущности, совершенно ничтожным и призрачным, а потому вызывал в нем ужас. "Якоби содрогается и ужасается тому, что абсолютность объективной конечности отрицается и признается несуществующею в самой себе, а следовательно, и субъективная конечность, чувственное и мыслящее я, весь мой внутренний мир кажется также как бы пустым отблеском чего-то существующего в самом себе: его ужасает мысль, что мой конечный внутренний мир так же ничтожен перед разумом, как и весь объективный конечный мир. Боязнь перед уничтожением конечного так же отчетливо выражена в философии Якоби, как и соответствующая ей абсолютная уверенность в реальности конечного; она составляет основную черту философии Якоби"³³⁶.

Якоби считает предметом откровения и веры уверенность в том, что вещи существуют вне нас и независимо от нас во всей истинности и действительности. На этой вере, прямо противоположной философии Канта, основывается вся философия Якоби.

"Мы все рождены в вере и должны пребывать

в ней. Благодаря вере мы знаем, что имеем тело, и что вне нас находятся другие тела и другие мыслящие существа. Поистине чудесное откровение! Ведь мы только чувствуем свое тело устроенным так или иначе; притом, чувствуя его таким или иным, мы воспринимаем и еще нечто иное резко отличающееся от него, не сводимое только к ощущению и мысли, и именно другие действительные вещи, и воспринимаем их с такою же достоверностью, как и самих себя, потому что без ты невозможно и я. Следовательно, все наши представления складываются из воспринимаемых нами свойств, и нет другого пути для реального знания, так как в тех случаях, когда разум порождает предметы, они суть лишь наши выдумки. Таким образом мы имеем откровение природы, не только приказывающее, но и заставляющее всякого человека верить и через веру принимать вечную истину"³³⁷.

У Канта и Фихте содержанием веры служит абсолютное и вечное, в котором все единичное, существующее во времени, исчезает; это абсолютное, по словам Гегеля, пожирает "комаров субъективности". Наоборот, у Якоби содержанием веры служит реальность чувственного мира, земных, но также и

божественных вещей, т. е. абсолютного и вечного, в котором он чувствует уничтоженную и вместе с тем спасенную свою собственную субъективность, чувствует себя самого, как поглощенную Богом личность, с неписанными законами добра в сердце, как нравственно прекрасную индивидуальность, стоящую выше обыденного учения о долге и тирании нравственных заповедей Канта: "ты не должен лгать, обманывать, убивать, нарушать клятву и т. п.". В своем письме к Фихте Якоби выразил эту нравственную красоту души в духе, противоположном Канту, и Гегель нашел это выражение прекрасным и вполне чистым. "Да, я атеист и безбожник, желающий в противовес воле, которая ничего не желает, лгать, как лгала Дездемона, умирая; я хочу лгать и обманывать как Пилад, выдававший себя за Ореста, убивать, как Тимолеон; нарушать закон и клятву, как Эпаминонд и Иоанн де Витт; совершить самоубийство, как Отон; ограбить храм, как Давид, и даже срывать колосья в субботу только потому, что я голоден, и закон создан для человека, а не человек для закона. На основании священной уверенности, присущей мне, я знаю, что *privilegium aggratiandi* (привилегия помилования) таких преступлений в

противоположность букве абсолютно всеобщего закона разума составляет настоящее державное право человека, печать его достоинства, его божественной природы". "Мы находим", – прибавляет Гегель, – "эти мысли Якоби вполне чистыми, так как выражение их в первом лице "я есмь" и "я хочу" не может мешать их объективности"³³⁸.

Однако если не здесь, то в других местах Гегель находит чрезвычайно характерным это подчеркивание собственной личности, эту неспособность отделаться от себя самого и своей индивидуальности в философии Якоби вообще, а также в героях его романов, Альвиле и Вольдемаре. Это вечное оглядывание на самого себя, эту склонность заниматься всегда самим собою Гегель считает внутренним идолопоклонством, своего рода адом сознания и ссылается при этом на великих поэтов, познавших, что обладает вечностью, и что относится к конечному миру и осуждено: он ссылается на древних классиков, на Данте и Гете с его Орестом, уже при жизни отдавшимся аду. Этот ад есть не что иное, как "вечная связанность с субъективной деятельностью, обособленное существование со своим собственным внутренним миром и вечное созерцание этой собственности".

"Так, в героях Альвиле и Вольдемаре изображена эта мука вечного оглядывания на самого себя даже и не в деятельности, а в еще большей скуке и бессилии пустого бытия; это распущенное отношение к себе самому представлено, как основание катастрофы в их не романических приключениях; но и при разложении этого принципа оно не уничтожено; добродетельные характеры в окружающей их среде, не заканчивающиеся катастрофой, также по существу более или менее причастны этому аду"³³⁹.

Вечное самоутверждение собственной индивидуальности, приверженность к существующему во времени, милому нам я, как в форме самодовольства, так и в форме самоистязания, которое также может сделаться наслаждением, было противно Гегелю. В трагической форме он находил его в образе гетевского Ореста, в философии он видел его в Якоби и его кругу, в комической форме он находил его в той честной городской страже, которая кричала врагу, чтобы он не стрелял, так как в противном случае может произойти несчастье. Именно это сравнение перешло из первой критики сочинений Якоби во вторую, где мы его уже встречали³⁴⁰.

Вера Якоби утверждает реальность земных и

божественных вещей, временного и вечного, конечного и бесконечного. Высшая форма и цель этой философии веры состоит в соединении этих обоих утверждений, в признании того, что, находясь среди конечного, мы чувствуем единение с бесконечным, находясь во времени, мы чувствуем единение с вечным, находясь в мире, чувствуем единение с Богом. Эта цель достигнута в речах Шлейермахера о религии. "Принцип Якоби достиг высшей для него возможной потенции, и протестантизм, ищущий примирения в земном мире, достиг высшей своей ступени, не теряя своего субъективного характера. Эта потенция достигнута в речах о религии". Обе стороны веры Якоби, субъективная и объективная, перешли в высшую потенцию: объективная является в форме божественной вселенной, а субъективная в виде религиозного художника, в виде виртуоза назидания и вдохновения, который дает участие в оригинальных свойствах своей природы также и людям, заимствующим от него свои религиозные воззрения. "С этой точки зрения субъективные особенности созерцания (человек называется идиотом, ἰδιότης, поскольку в нем есть особенности) нужно не уничтожать или отрицать, а уступать им настолько, чтобы они составляли

принцип самостоятельной общины, и чтобы таким образом возникли и усложнялись до бесконечности маленькие корпорации и особенности, случайно разделяясь и соединяясь, так чтобы группировка их ежемгновенно изменялась, как фигуры в море песка, отданного на произвол ветру; при этом во всеобщей атомистике это должно происходить таким образом, чтобы все могли спокойно оставаться друг возле друга".

Здесь кратко и резко выражено различие между Шлейермахером и Гегелем, затронутое Гегелем уже во время франкфуртских его занятий, отныне открытое и постоянно сохраняющееся. Гегель осветил его в этом месте (не упоминая имени Шлейермахера), противопоставляя субъективной религии чувства объективное понятие религии, противопоставляя религиозной обособленности общин и маленьких сект понятие церкви³⁴¹.

3. ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ

С третьего июля 1789 Фихте, вытесненный из Иены, жил в Берлине, поддерживая старые дружеские отношения с Фридрихом Шлегелем, найдя нового друга в лице Шлейермахера и закончивая сочинение, о котором он писал жене: "Разрабатывая свое теперешнее сочинение, я проник в религию глубже чем когда бы то ни было"³⁴². Это сочинение было *Die Bestimmung des Menschen* (Назначение человека, 1800). Его главным образом имел в виду Гегель, как он и сам высказывает это в третьей части своей статьи о вере и знании.

В этом сочинении Фихте в форме диалога, т. е. в дидактических беседах, развивает три точки зрения и ступени человеческого самоисследования, причем "я" играет здесь роль поучаемого школьника. Поэтому это я Гегель называет "der Ich".

Изложенные три точки зрения таковы: догматическая, трансцендентальная и религиозная, или, говоря словами Фихте, это – опыт, знание и вера. Первая точка зрения основывается на опыте и задает вопрос о возникновении нашего естественного бытия, как

члена в ряду вещей. Отсюда является система природы, отрицающая и исключая свободу. Вторая точка зрения основывается на самосознании и задает вопрос о происхождении опыта, как нашего необходимого представления о мире. Наконец, третья точка зрения освещает реальность чувственного и сверхчувственного мира, как откровение и явление вечной божественной жизни, исходя из единства, вместе с которым в нас возникает "блаженная жизнь"³⁴³.

В вопросе о содержании веры, именно о реальности мира и Бога, Фихте пришел к полному согласию с Якоби и даже так увлекся им, что признал его наряду с Кантом и одновременно с ним реформатором философии, одним из первых представителей века³⁴⁴. Что касается отношения Бога к миру, Фихте был проникнут идеей божественного всеединства, согласно с Шлейермахером, не без влияния со стороны его речей о религии. В рассматриваемой статье Гегель разбирает отношение между верою и знанием и, как мы видели уже, резко противоречит Якоби и Шлейермахеру. Симпатии Фихте и антипатии Гегеля сталкиваются на одном и том же предмете; можно предвидеть, что в данном случае Гегель вовсе не выкажет симпатии

к философии Фихте, во всяком случае гораздо менее, чем в сочинении о "Различии между системами философии Фихте и Шеллинга".

Учение Фихте вовсе не есть, как выразился о нем Якоби, цельная, отлитая из одной массы система философии; главные ее части, указанные выше точки зрения и ступени человеческого самоисследования, пригнаны друг к другу на основании субъективных потребностей и чувств: на основании чувства неудовлетворенности и возмущения, недостатка и пустоты, страдания и тоски. Переход от системы природы к системе свободы происходит через посредство потребности в свободе и страстного стремления к я. Потребность в свободе, как она выражена в этом месте, есть возмущение против природы и ее законов, сопротивление единству вселенной; в этой форме она до такой степени противоречит духу философии тождества, что Гегель описывает и отвергает в самых резких выражениях эти чувства Фихте. "Это чудовищное высокомерие, это безумие самомнения человеческого я, которое при мысли, что оно составляет одно целое со вселенной, что в нем действует вечная природа, ужасается, испытывает отвращение и впадает в тоску; эта склонность ужасаться, скорбеть и испытывать отвращение при мысли о вечных

законах природы и подчинении их священной, строгой необходимости; это отчаяние при мысли, что нет свободы, свободы от вечных законов природы и их строгой необходимости; склонность считать себя неопишимо несчастным вследствие необходимости этого повиновения, — все эти чувства предполагают вообще лишенную всякого разума самую обыденную точку зрения на природу и отношение единичных вещей к ней, — точку зрения, совершенно чуждую абсолютному тождеству субъекта и объекта, основанную на принципе абсолютного отсутствия тождества". "О законах природы часто говорят, что в ее недра не проникает ни один сотворенный дух". "Как будто эти законы могут быть чем-либо иным, чем разумные законы"³⁴⁵. Эту фразу "о недрах природы" и т. п., бесконечно напеваемую вслед за Галлером, Гегель считал, как и Гете, бессмысленною и ложною.

Переход от системы свободы или знания (наукословия) к вере происходит чрез посредство чувства недостатка и пустоты в я и тоски по Богу. Наукословие показывает, что я имеет дело с собою и всегда только с собою, что оно ощущает себя, созерцает свое ощущение, представляет свое созерцание, знает свое знание, т. е. все описывает пустые круги представления, постоянно находясь

в их центре, не имея сил прорвать эти круги и захватить действительность. Гегель сравнивает это Я Фихте с пустым кошельком, из которого нужно вывести деньги, как вещь, которая должна была бы быть в нем, но не находится в нем, как объект, входящий в понятие такого кошелька со знаком отрицания. Я Фихте относится к вещам, как пустой кошелек к деньгам. Из пустого кошелька можно непосредственно дедуцировать деньги, так как они непосредственно предполагаются в понятии пустоты кошелька. Такой же характер имеет и дедукция чувственного мира из чистого знания³⁴⁶.

Также и воля, лежащая в основе теоретического Я и его развития, постоянно подталкивающая и повышающая его деятельность представления, должна действовать на не-Я и преодолевать его. "Это требование составляет кульминационный пункт системы: Я должно быть равным не-Я, однако в нем нельзя найти ни одного пункта индифференции". Я, как единство мировых противоположностей, как тождество субъективного и объективного, должно реализовать это свое понятие. Только после достижения этой цели и решения этой задачи действительно становится истинным положение "Я = Я", а также "Я = не-Я". Однако в философии

Фихте эта цель никогда не может быть достигнута; в его мире мы никогда не приходим к бытию, а всегда остаемся при долженствовании. Именно в этом состоит, по мнению Гегеля, основной недостаток учения Фихте: тождество субъективного и объективного остается у него по ту сторону этого мира и существует не в знании, а лишь, как предмет веры. Этот существенный недостаток и внутреннее противоречие философии Фихте Гегель осветил и указал, как в своем сочинении о "Различии между системами Фихте и Шеллинга", так и в статье о "Вере и знании". Поэтому, несмотря на все различие между обоими названными сочинениями, Гегель не противоречит себе, обращая внимание в одном из них главным образом на то, что Я должно быть равным Я, но не становиться таким, а в другом главным образом на то, что Я должно быть равным не-Я, но не становиться таким³⁴⁷. Я успокаивается на чувстве бесплодной возвышенности своей воли и долженствования. "Остаются только пустые декламации о том, что закон должен быть выполняем ради закона, долг ради долга, и о том, как Я возвышается над чувственным и сверхчувственным, витает над обломками миров" и т. п.³⁴⁸.

С таким чувством возвышенности над миром, каков он есть, естественно связано представление

о низких и дурных свойствах, о физическом и нравственном ничтожестве действительного мира. Гегель, глубоко проникнутый идеей достоинства и разумности вселенной, называет изливания такого возвышенного самочувствия "пустыми декламациями" или "возвышенною пустотою" и причисляет к "обыкновеннейшим причитаниям" жалобы на несовершенство действительного мира. По его словам, Кант настроил мирозерцание на пессимистический лад, а Фихте последовал за ним. В противоположность обоим можно хвалить Вольтера за то, что он, руководясь здравым человеческим рассудком, которым он был одарен в такой высокой мере, в своем "Кандиде" воспользовался пессимизмом в правильной и благодетельной его форме, именно лишь в форме противоположности оптимизму ханжей, считающих, согласно правилам физико-теологии, весь эмпирический мир чудесно прекрасным; в этом случае вполне уместно указывать на недостатки, бедствия и страдания, наполняющие этот эмпирический мир; однако этим не проповедуется пессимизм, он только выслушивается, как обоснованное противоположное заявление, и, как таковое, обладает относительною истинностью, которая

тотчас же утрачивается, если возвестить его, как всеобщую истину. Так как философская идея, низведенная в сферу явлений и связанная с принципами эмпирии, непосредственно становится односторонностью, то действительно здравый человеческий рассудок противопоставляет ей другую односторонность, также существующую в явлении, и таким образом показывает ложные и смешные стороны первой"³⁴⁹.

Пессимисты должны отрицать "необходимость мудрости, существующей в форме мирового процесса", следовательно, отрицать также мнение Платона о мире, что, "разум Божий породил его, как блаженного Бога"³⁵⁰. У них остается лишь сознание собственной добродетели и нравственного превосходства в противоположность остальному миру и господству законов и нравов. Это очень сомнительная точка зрения, сбивающаяся на самоуправство. "Если истинная нравственность субъективности уничтожается, то уничтожение субъективности посредством этого нравственного сознания становится наслаждением, но в таком случае субъективность в самом своем уничтожении сохраняется и спасается, и добродетель, превращаясь в мораль, становится

необходимым знанием о своей добродетели, т. е. фарисейством"³⁵¹.

Рефлексивная философия, названная Гегелем уже во Франкфурте "метафизикою субъективности" (это выражение он повторяет и здесь), изложила свои точки зрения в учении Канта, Якоби и Фихте и развила рефлексивную деятельность или субъективное мышление до такой же тонкости и высоты, до какой должна была дойти техника в области практической деятельности раньше, чем могло явиться изящное искусство. Умозрительная философия относится к рефлексивной так же, как совершенство изящного искусства к совершенству техники. "В самом деле, совершенство изящного искусства обусловлено совершенством механической ловкости; точно так же полный расцвет философии обусловлен совершенством просвещения; и это совершенство достигнуто"³⁵².

Глава четвертая

ПРОДОЛЖЕНИЕ. НАУЧНЫЕ СПОСОБЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Уже во Франкфурте Гегель разделил свою систему умозрительной философии, в ее тогдашнем наброске, на три части, и третью из них, заключающую в себе всю философию духа, назвал наукою нравственности или этикою, подразумевая под этим учение о нравственной природе, о человеческих правовых отношениях или о естественном праве, в самом широком смысле. Так как Гегель хотел впервые в этой области публично высказать свое новое учение и противопоставить его существующим системам и направлениям, то для более точного определения своего положения он должен был разъяснить и установить три пункта, именно вопрос о научном способе исследования естественного права, о его месте в практической философии и его отношении к науке о положительном праве. Летом 1802 года во время второго семестра своей деятельности в Иене, когда он читал по запискам о естественном, государственном и

международном праве, он написал для этого следующую статью, последнюю из помещенных им в критическом журнале: "О научных способах исследования естественного права, о его месте в практической философии и отношении к науке о положительном праве". Он различал три научных способа исследования этого вопроса: эмпирический, рефлексивный и умозрительный; предметом последнего служит "абсолютная нравственность"³⁵³.

I. ЭМПИРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

1. ГИПОТЕЗЫ О ЕСТЕСТВЕННОМ СОСТОЯНИИ

С точки зрения эмпиризма исследовать это значит анализировать факты, данные в опыте, и сводить их к существенным условиям, из которых они возникают. От фактов к причинам: таково учение и руководство Бекона. Эту задачу и способ объяснения Гоббес применил к этике, к праву и государству и поставил вопрос: как из физической природы следует нравственная, из *status naturalis* возникает *status civilis*? Как обособленные индивидуумы – люди, не связанные между собою ничем, как это мы находим в их естественном состоянии, приходят к единству и порядку? В своем изображении эмпирического исследования естественного права Гегель имел в виду Гоббеса, не называя его.

Эмпирическая этика следует примеру и образцу эмпирической физики, которая, объясняя естественные факты и порядок, предполагает состояние хаоса, как полную противоположность всякому порядку, и в этом хаосе допускает

вещества, силы, способности и т. п., легко применимые для объяснения естественных явлений, так как они почерпнуты или отвлечены из самих объясняемых вещей.

Совершенно такой же характер имеют и гипотезы эмпирического естественного права. Оно предполагает существование человеческого хаоса, так называемое естественное состояние или человека в естественном состоянии, продукт отвлечения от всего, что сделано из человека цивилизацией и просвещением. В этом естественном состоянии царит война всех против всех, сопровождаемая бездной зол; их должно устранить право, которое поэтому необходимо возникает или вследствие того, что инстинкт самосохранения побуждает отдельных людей прекратить это опасное состояние, или потому, что инстинкт общности побуждает их соединиться друг с другом, или же войне полагает конец то обстоятельство, что более могущественные подчиняют себе слабых, иногда даже один человек, самый могущественный, подчиняет себе всех и на этом состоянии подчинения и покорности основывает всеобщую государственную силу, державное право господства, как земное отражение божества³⁵⁴. "В изображении этого разделения

эмпиризму недостает прежде всего критерия, где проходит граница между случайным и необходимым, т. е. что должно оставаться и что должно быть выпущено в хаосе естественного состояния или в абстракции человека. Руководством может служить лишь определение того, что необходимо для изображения элементов, находимых в действительности: руководящим принципом такой априорности служит апостериорное"³⁵⁵. Так как естественное состояние или человеческий хаос должен быть совершенно лишен признаков государства, то из него старательно выделяется все, относящееся к государству, или, как выражается Гегель, опять придавая латинскую конструкцию своей фразе, "все, что признается находящимся в отношении к государству"³⁵⁶.

2. ПРАКТИЧЕСКИЕ ЦЕЛИ

Эмпирическое исследование естественного права пользуется частными целями и выгодами, связанными с общежитием, для обоснования как частного, так и публичного права. Так, право брака обосновывается целью рождения детей или общности имущества и т. п., право наказания целью исправления преступника или устрашения других, или психологическим принуждением и необходимостью выполнения угрозы и т. п. ³⁵⁷.

3. РАСХОДЯЩАЯСЯ С ТЕОРИЕЙ ПРАКТИКА И НЕПРАКТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Впрочем, эмпирическая точка зрения, несмотря на все свои теоретические недостатки, влечет за собою важные преимущества опыта, вводящего в связь вещей и связанного с живым созерцанием целого, благодаря которому практическое осуществление права открывает недостатки теории, так что эта эмпирия справедливо предпочитает свои непоследовательности непрактическим теориям философов и метафизиков. Гегель настойчиво и обстоятельно подчеркнул эти преимущества практического применения права, так как, согласно его собственным взглядам, живой правовой опыт есть существенная составная часть того состояния, которое он сам называет абсолютно нравственностью³⁵⁸. Он прямо говорит: "В этой силе созерцания и действительного присутствия заключается сила нравственности вообще и, конечно, также нравственности в частности"³⁵⁹.

II. РЕФЛЕКТИВНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

1. ВЫСОКАЯ СТОРОНА КАНТО-ФИХТЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Указывая на непрактические теории метафизиков и философов, Гегель имел в виду рефлексивное исследование естественного права у Канта и Фихте, в особенности мораль Канта и политику Фихте: он осуждает учение Канта о нравственном законе и учение Фихте об эфрате, как теории, до крайней степени непрактичные и противоречащие своей цели. Уже в третий раз мы встречаемся с критической борьбой Гегеля в начале его литературной деятельности против Канта и Фихте; при этом отрицательное отношение его к ним все возрастает. Мы имеем в виду сочинение о "Различии между системами Фихте и Шеллинга", статью о "Вере и знании" и, наконец, статью "О научных способах исследования естественного права"³⁶⁰.

Точка зрения упомянутых двух философов характеризуется прежде всего противоположностью разума и опыта, а также априорностью знания практического разума.

"Великая сторона философии Канта и Фихте заключается в том, что понятие долга совпадает с сущностью мыслящего и желающего субъекта". С этой стороны философия Канта и Фихте согласуется с философией тождества: та и другая утверждает тождество законов разума и нравственности, тождество субъективности и нравственной объективности; однако эти направления высказывают неодинаковые взгляды на тождество субъективности и естественной или чувственной объективности; скорее в философии Канта и Фихте господствует полная противоположность между сущностью права и долга, с одной стороны, и сущностью многих отдельных чувственных субъектов, с другой стороны, между разумом и чувственностью, которые относятся друг к другу, как чистое единство к множеству. "Эмпирическое и популярное выражение, благодаря которому это представление, рассматривающее нравственную природу только со стороны ее относительного тождества, кажется таким убедительным, состоит в утверждении, что реальность, под именем чувственности, склонностей, низших способностей желания и т. п. (момент множественности в отношениях) и разум (момент чистого единства в отношениях) не согласуются

друг с другом (момент противоположности между единством и множеством); сюда присоединяется еще утверждение, что разум есть способность хотеть на основании собственной абсолютной самодеятельности и автономии, ограничивая и побеждая чувственность (момент определения этого отношения, состоящий в том, что единство или отрицание множества стоит на первом плане)"³⁶¹.

2. ПРАВСТВЕННЫЙ ХАРАКТЕР КАНТОВСКОГО УЧЕНИЯ О ПРАВСТВЕННОСТИ

Критерий нравственного закона заключается, по мнению Канта, не в содержании, а в форме воли, не в том, что составляет предмет желания, а в том, как мы желаем, в желательности всеобщего значения правила поведения, т. е. в намерении и настроении, согласующемся с законом. Такой нравственный закон пуст; он указывает лишь, чего нельзя делать, но не говорит, чего нужно желать и что следует делать при различных обстоятельствах; он абсолютен не положительно, а "отрицательно"; он имеет неопределенный или "бесконечный" характер, тогда как нравственный закон по своему существу должен быть абсолютным и положительным: поэтому нравственный закон Канта не имеет нравственного характера. Попытка в отрицательно абсолютном найти истинно абсолютное ложна³⁶².

Неопределенное или бесконечное суждение (А не есть не-А), выраженное в положительной форме, есть закон противоречия или тождества $A = A$, т. е. тавтология. Нравственный закон Канта,

состоящий лишь в законообразности максимы поведения, "в форме пригодности максимы воли служить высшим законом", не включает в себе никакой определенности и не может дать начала ряду законов; он остается всегда лишь равным себе самому, как суждение $A = A$. И в самом деле, возвышенная способность автономного законодательства чистого практического разума сводится лишь к порождению тавтологий. Чистое тожество рассудка, выраженное в теоретической деятельности в форме закона противоречия, остается и в практической форме тем же самым. Если ставить логике вопрос "что есть истина?" и получать от нее ответ, то, по словам Канта, "получается смешная картина, похожая на то, как если бы один человек доил козла, а другой подставлял решето"; вопрос "что такое право и долг?", поставленный чистому практическому разуму и разрешаемый им, находится в таком же положении"³⁶³.

Если бы кто-либо, взяв на хранение вещь, стал отрицать это, пользуясь отсутствием доказательств со стороны доверителя и желая таким образом безопасно увеличить свое состояние, то такой мотив, согласно морали Канта, никогда не мог бы сделаться правилом поведения, потому что его всеобщность сделала

бы невозможную передачу вещей на хранение. Однако на это можно возразить: "что же за беда, если вещи не будут отдаваться на хранение?" Если бы для дальнейшего обоснования этой морали было указано на то, что тогда сохранение имущества очень затруднилось бы и в конце концов сама собственность сделалась бы невозможной, то приведенное возражение можно расширить, применить его к самой собственности и противопоставить принципиальному признанию ее принципиальное отрицание ее. В учении Канта нет ни одного нравственного закона, определенный частный характер которого был бы ясен непосредственно, без дальних рассуждений и без противоречия, из самого себя, независимо от других определений. Каждый определенный нравственный закон есть пустое утверждение, ничего не говорящая тавтология, соответствующая формуле $A = A$ (депозит есть депозит, собственность есть собственность и т. п.). При этом оказывается, что нет ни одного частного правила, которого нельзя было бы сделать правилом воли и возвысить на степень всеобщего закона; как известно, это искусство ловко применяет к делу эвдемонистическая мораль и равная ей по достоинству пробабилистическая мораль иезуитов³⁶⁴.

Мало того, нравственные законы Канта, в их частных определениях, приобретших безусловное значение, не только противоречат другим определениям, но и самим себе; таким образом они обращаются в свою противоположность и сами себя уничтожают. Нравственный закон повелевает: "помогай бедным!"

Но действительная помощь состоит в освобождении их от бедности, а вместе с бедностью исчезают и бедняки, следовательно, и обязанность помогать им. Если же ради акта милостыни сохранить существование бедных, то неустранением бедности непосредственно нарушается долг. "Так, требования с честью защищать отечество против врагов и т. п., мыслимые, как принцип всеобщего законодательства, сами себя уничтожают; в самом деле, указанное требование, сделавшись законом природы, уничтожает существование отечества, врагов и защиты"³⁶⁵. (Этот парадокс Гегеля следует понимать в том смысле, что долг требует жертв для отечества, доходящих до пожертвования собственной жизнью, но после смерти нет больше отечества, врагов и защиты).

Главный упрек Гегеля Канту заключается в том, что его учение о нравственности придает абсолютное значение частному и потому

обусловленному содержанию. "Но везде, где частное и единичное приобретает значение само по себе, там допускается нечто противное разуму и в отношении к нравственности нечто безнравственное!" Такая определенность включает в себе также возможность другой определенности, "и в этом возможном инобытии состоит безнравственность"³⁶⁶.

3. ПРИНУДИТЕЛЬНОЕ ПРАВО ФИХТЕ. НАКАЗАНИЕ И ЭФОРАТ³⁶⁷

Что касается этики, критика Гегеля и упреки в непрактичности направлены главным образом против философии Канта, а что касается учения о праве, упреки его направлены против учения Фихте, которое, по мнению Гегеля, последовательнее всего развивает принципы права с точки зрения этой рефлексивной философии, еще обладающей дуалистическим характером. Проблема правовых отношений основывается на противоположении общей и индивидуальной свободы и состоит в изобретении таких учреждений, которые осуществляли бы согласие той и другой или в случае необходимости вынуждали бы его. Такая необходимость возникает в случае сознательной несправедливости или преступления, в случае поступка противного закону со стороны отдельных лиц или в случае нарушения основных законов государства со стороны правительства.

Все учение о принудительности права основывается на ложном предположении дуализма между общею и индивидуальной

свободою, тогда как в истинно нравственных правовых отношениях обе формы свободы так соединены, что их нельзя разделить. Свободу нельзя уничтожить; даже и в случае преступления она вовсе не уничтожается, а восстанавливается наказанием. "Наказание вытекает из свободы и, даже принуждая, сохраняешь свободу. Наоборот, если наказание представляется, как принуждение, то оно устанавливается лишь, как нечто частное и абсолютно конечное, не заключающее в себе никакой разумности, и вполне подходит под обыденное понятие частной вещи, противоположной какой-либо другой вещи, или под понятие товара, за который можно купить нечто другое, именно преступление. Государство, как судебная власть, сводится при этом к рынку, торгующему определенными вещами, именно преступлениями, которые оно обменивает на другие определенные вещи; свод законов оказывается преискурантом"³⁶⁸.

Против правительства, нарушающего основной нравственный закон, проектируется контролирующее его и обладающее правом принуждения государственное учреждение, эфоры, которые должны иметь власть в случае нужды налагать государственный интердикт, отменять власть правительства, привлекать

виновников к ответственности и преследовать их судом перед народным собранием. Ничто не может быть непрактичнее такого учреждения, такой возможной власти, наряду с действительной такой "второй бессильной формы общей воли". Как будто бы действительная власть при том могуществе, которым она обладает, допустила бы существование возможной власти без силы, как это бывает в таких случаях; как будто бы государственный переворот, уничтожающий прежний строй общества, вместе с тем не уничтожил бы и его бессильных стражей! Очевидно Гегель имел в виду государственный переворот 18 брюмера 1799³⁶⁹.

III. АБСОЛЮТНАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ³⁷⁰

1. НАРОД И НАРОДЫ. ПРАВСТВЕННЫЙ ОРГАНИЗМ

Одно слово в середине этой статьи, которую сам Гегель назвал "философией нравственности", служит пояснением и характеристикой целого; более простого понятного выражения для этой цели нельзя и подобрать. "Мы замечаем здесь также указание и в языке на то, что в природе абсолютной нравственности заключается свойство быть всеобщей или иметь характер нравов (Sitten), что прекрасно обозначается самим греческим словом, выражающим понятие нравственности, а также и немецким словом; заметим также, что новейшие системы нравственности, так как они возводят в принцип бытие для себя и единичность, не могут не обнаружить на этих словах свое направление; этот внутренний намек оказывается таким важным, что подобные системы, обозначая свое направление, не могли злоупотреблять приведенными словами, а усвоили слово мораль,

которое, правда, по своему происхождению включает в себе то же указание, но так как оно искусственно создано, то оно не так непосредственно противодействует дурному применению его. Согласно предыдущему, абсолютная нравственность до такой степени есть нравственность всех, что об ней нельзя сказать, будто она отражается в единичном. Ибо она в такой же мере составляет сущность единичного, как проникающий природу эфир составляет неотделимую сущность продуктов природы и как тожество их являющихся форм составляет пространство". "Она не может выражаться в единичном, если не составляет его души, но она может быть душою единичного лишь постольку, поскольку она есть нечто всеобщее и составляет чистый дух народа. Положительное, по природе своей, существует раньше отрицательного или, как говорит Аристотель (в самом начале своей Политики): "народ по природе существует раньше, чем отдельный человек, ибо если отдельное лицо есть нечто несамостоятельное, то оно, наравне со всеми частями, должно существовать в единстве с целым, а тот, кто не может быть в обществе или, вследствие своей самостоятельности, ни в чем не нуждается, не составляет части народа и потому есть или

животное, или Бог"³⁷¹. Что касается нравственности, единственно истинны следующие слова мудрейших представителей древнего мира: быть нравственным это значит жить согласно нравам своей страны; что же касается воспитания, единственно правилен ответ пифагорейца, который на вопрос: "какое воспитание было бы лучшим для моего сына?" сказал: "если ты его сделаешь гражданином благоустроенного народа"³⁷².

Предполагается, что в естественном состоянии существует куча индивидуумов, человеческий хаос; из этого естественного состояния происходит соединение индивидуумов, толпа, агрегат людей или коллективное целое, проявляющее свое могущество в форме какого-либо общественного строя. Однако это не народ; народ возникает не из хаоса, а путем кровного происхождения. Когда речь идет о целом и его частях, то все сводится к тому, что существует раньше: части или целое? Если части существуют раньше, то целое есть агрегат, сборное существо, как то государство, которое возникает из хаоса. Но если целое существует раньше частей, согласно положению древних: то ολον πρότερον των μερών, то мы имеем целое, которое само себя делит, приводит в порядок,

расчленяет, т. е. составляет не агрегат, а организм. Такое целое есть "цельность". И если целое есть народ, то его государство есть нравственный организм.

Чтобы обосновать философию нравственности, "мы предполагаем", – говорит Гегель, – "нечто положительное, именно предполагаем, что абсолютная нравственная цельность есть не что иное, как народ", и что абсолютно нравственное имеет своим условием и содержанием не что иное, как "принадлежность народу".

2. НРАВСТВЕННОЕ ЗДОРОВЬЕ И ВОЙНА

Народы суть индивидуальности и относятся друг к другу как таковые; они бывают в положительных и отрицательных отношениях: положительное отношение есть мир, а отрицательное – война. Так как в состоянии продолжительного мира нравственный организм подвергается опасности застояться, окоченеть, окостенеть и в вялом покое даже загнить, то для восстановления нравственного здоровья нет более сильного целебного средства, чем война, которая до корня потрясает положение вещей, не исключая и самой жизни, и обнаруживает мелочи жизни в их истинном свете. Еще до Шиллера, который, от лица хора, в "Мессинской невесте" высказал мысль, что человек в мире прозябает и что жизнь в мире не есть высшее из благ, Гегель, вступая в характерную противоположность к Канту и его идее вечного мира, как высшего нравственного блага, восхвалял в рассматриваемом нами сочинении нравственную целебную силу войны. "Этою второю стороною отношения устанавливается необходимость войны для индивидуальной нравственной целостности; война (так как в ней заключается

свободная возможность уничтожения не только отдельных частных, но и самостоятельности их, как жизни, и при том уничтожения даже самого абсолютного или народа) поддерживает нравственное здоровье народов в индифференции против частных определенностей и против привыкания и окостенения, как ветер предохраняет озера от загнивания, которое могло бы явиться в них от продолжительного затишья, а среди народов от продолжительного или даже "вечного мира"³⁷³.

3. ОРГАНИЗАЦИЯ СОСЛОВИЙ И ИНДИВИДУУМОВ

В состоянии нравственного здоровья нравственность абсолютна, потому что вполне жива, ибо всякий отдельный индивидуум составляет член общего нравственного организма, чувствует себя таковым и действует сообразно этому: здесь нет рефлексии или обдумывания, что нужно желать и делать, правильны и хороши ли общие, ежедневно выполняемые цели; о течении нравственной жизни так же мало рассуждают и умствуют, как и о течении физической жизни: нужно ли вдыхать и выдыхать воздух и позволять крови циркулировать в сосудах тела? Философия, вроде кантовской и критической, была бы прямо ядом для состояния абсолютной или живой нравственности; поэтому Гегель называл кантовское учение о нравственности безнравственным. Когда Сократ, с которым обыкновенно сравнивают Канта, начал размышлять о добре и красоте, о человеческих добродетелях и целях жизни и в беседах приучил молодежь к такого рода исследованиям, то этот новый вид рефлексивной философии или философии субъективности показался признаком,

если не причиной, наступившей порчи нравов. И это несмотря на то, что Сократ сам был еще в высшей степени проникнут духом абсолютной и живой нравственности, так что предпочел повиноваться законам своего отечества и умереть, а не бежать, находя, что уже в своих родителях он предсуществовал, как гражданин Афин. Трагическую вину Сократа и значение его эпохи в греческой философии, а также в истории философии вообще, Гегель оценил с этой точки зрения, по своему глубокомыслию имеющей характер открытия. Уже в рассматриваемом сочинении есть указание на этот характер эпохи Сократа. "Государство" (πόλις) – говорит Платон, – "имеет удивительно сильную природу". "Такая нравственная организация может, напр., без опасности, боязни или зависти содействовать крайнему развитию таланта некоторых своих членов в каком угодно искусстве и науке, делая из них необыкновенных существ и в то же время сохраняя уверенность в самой себе, именно в том, что такие божественные чудовища красоты не повредят ее формам, а будут комическими чертами, служащими развлечением в один из моментов ее развития. Ссылаясь на определенный народ, мы можем указать, как на такие развлекающие необыкновенные усиления

отдельных черт, на Гомера, Пиндара, Эхила, Софокла, Платона, Аристофана и т. п.; однако в более серьезной реакции против слишком серьезного обособления Сократа и еще более в раскаянии об этой реакции, а также в кишасщем множестве и высокой энергии одновременно выросших замечательных индивидуальностей нельзя не заметить признаков того, что внутренняя жизненность, распадаясь на свои противоположности, обнаруживала в зрелости этих семян не только свою силу, но и приближение смерти носившего ее тела"³⁷⁴.

Нравственный организм делится на сословия и индивидуумы, изображаемые Гегелем по примеру Платона в его "Политике" (πολιτικός) и "Государстве" (πολιτεία). Платон делит государство на три сословия – людей образованных, составляющих класс законодателей и правителей, затем воинов и рабочих: в этих сословиях воплощаются добродетели мудрости, храбрости и воздержности, правильное отношение которых составляет в целом справедливость или государство. Гегель соединяет два первых сословия в одно, стоящее на первом плане, и называет его сословием свободных людей; третье сословие Платона он делит на два сословия:

ремесленников и земледельцев или крестьян, которым он не отказывает в добродетели храбрости и защиты отечества.

В государстве должны иметь силу законы, однако не мертвые, а личные, живые, воплощенные в людях с прирожденным развитым умом. "Ясно", – говорит Платон в своем Политике, – "что в искусство государей входит искусство законодательства. Лучше же всего, чтобы в государстве имели силу не законы, а мудрый человек, способный быть государем". "Закон всегда направлен на одно и то же, как упрямый и грубый человек, который не допускает ничего противоположного его распоряжению и не выслушивает рассуждений даже в том случае, если кому-нибудь пришло в голову нечто лучшее, чем установленный им порядок; итак, невозможно, чтобы нечто, всегда равное самому себе, было полезным для того, что никогда не сохраняется равным"³⁷⁵.

Сословие свободных есть индивидуум абсолютной нравственности, органами которого служат отдельные лица. Деятельность этого сословия состоит в поддержании целого, нравственного организма, ему надлежит πολιτεύειν (управлять), т. е. жить в своем народе, вместе с ним и для него, посвящать всего себя

обществу, государственной жизни; в связи с этою деятельностью должна находиться философская деятельность, как познание всеобщего, истинного и вечного: управление государством и философская деятельность находятся в связи, поэтому Платон, согласно своей высшей жизненности, хочет видеть оба эти дела не обособленными, а абсолютно объединенными³⁷⁶. Здесь господствуют государственные цели и государственные интересы; воплощающие их люди суть правители.

Сословие несвободных играет служебную роль; оно занимается делами, необходимыми для физического и экономического сохранения целого. Содержанием этих дел служат потребности и их удовлетворение, работа и приобретение, обладание и имущество, практическая деятельность и правовые отношения, т. е. вся подчиненная практическая жизнь и связанная с нею сфера права. Здесь господствуют частные цели и частные интересы, в своей совокупности относящиеся к нравственной жизни, как неорганическая природа к органической. Именно это имеет в виду Гегель, высказывая перед рассматриваемым нами местом следующее краткое замечание: "мы сейчас увидим, какова эта неорганическая природа

нравственного"³⁷⁷. Оба сословия, в их политическом неравенстве, необходимо связаны друг с другом, как члены целого; если исчезает первое, то нет более и второго, и наоборот. Когда в Римской империи исчезла политическая свобода, в ней сохранилось лишь второе сословие, но оно не сделалось при этом первым, а осталось единственным, или вернее в ней вообще не стало более сословий, а, исключая личность правителя, были лишь частные люди, частные дела, настроения и бесконечная суета частного права, которую уже Платон в своем государстве сравнивал с гидрою. Описывая это состояние уничтоженной нравственности, Гегель приводит слова Гиббона: "Продолжительный мир и однообразное господство римлян ввело медленно и скрыто действующий яд в жизненные силы империи. Настроения отдельных лиц постепенно свелись на одну плоскость, огонь гения погас, и даже военный дух испарился. Личное мужество осталось, однако римляне утратили то гражданское мужество, которое питалось любовью к независимости, чувством национальной чести, присутствием опасности и привычкою повелевать. Они стали получать законы и должностных лиц благодаря воле монарха, и потомство самых отважных вождей

стало довольствоваться положением подданных. Натуры, стремившиеся кверху, собирались под знамена императоров. И покинутые провинции, лишенные политической силы и единства, незаметно впали в вялое равнодушие частной жизни"³⁷⁸.

4. ТРАГЕДИЯ И КОМЕДИЯ. ЗОНЫ ПРАВСТВЕННОСТИ

В органической и абсолютной нравственности, как она выразилась в греческом мире, в самой величественной и прекрасной форме, в золотом веке Афин, частному и семейному праву принадлежит также соразмерное положение и значение, конечно, иное, чем духу общественной нравственности. Этот вопрос составляет вечное содержание трагедии, случающейся в царстве нравственного и созерцаемой Гегелем в Эвменидах Эсхила, подобно тому, как позже он находил трагический конфликт между силами нравственного духа в Антигоне Софокла. Царство нравственного Гегель находит в афинском народе, высшим судилищем которого был Ареопаг; богом общественной, светлой нравственности был Аполлон, тогда как частное и семейное право охранялось темными силами Эринниями, которые преследовали преступников, нарушивших его. Эриннии преследовали до самых Афин убийцу своей матери, Ореста, мстившего за отца и царя; они были обвинителями, а Аполлон защитником, судьей

был народ в Ареопаге; голоса в урне оказались распределившимися равно между осуждением и оправданием, но вот явилась Афина, богиня Афин, учредительница Ареопага, постановившего свой первый приговор, и объявила, что равенство голосов означает оправдание преступников; однако Эриннии не изгоняются вследствие этого и не проигрывают процесса, а, как хранительницы естественных прав, принимаются в афинский округ, и отныне, как таковые, играют роль доброжелательных божеств и соучастников нравственного царства: они уже не Фурии, а Эвмениды. Следовательно, исход этого процесса между Аполлоном и Эринниями таков: "Афина, разделив силы, принимавшие участие в преступлении, предприняла и примирение их, состоявшее в том, что Эвмениды почитались народом, как божественные силы, и имели отныне местопребывание в городе, так чтобы их дикая натура наслаждалась и успокоилась созерцанием устроенного им внизу в городе алтаря в виду Афины, высоко сидящей на троне в Акрополе"³⁷⁹.

Когда нравственное состояние изображается и раскрывается так, что мы видим в характерах и поступках ничтожество, бессмысленность и смешные стороны человеческих стремлений,

частных интересов и особенностей, то человеческая жизнь является нам в форме комедии. Так как царство нравственного распадается на две зоны, абсолютной нравственности, в которой господствуют возвышенные и божественные цели, и частной жизни, в которой мелкие интересы ведут свою ничтожную и себялюбивую игру, как будто бы они были высшими, то и комическое изображение человеческой жизни развивается в двух формах "древней" или "божественной" и "новой" или "современной комедии". Темой первой служат частные стремления отдельных лиц, противодействующие возвышенному строю нравственного организма, противоположности, лишённые сущности в своей забавной бессмысленности и комизме; темой второй служат заключённые в свой узкий домашний мирок, мнящие себя важными и абсолютными частные интересы и их суэта. "Комедия отделяет две зоны нравственного друг от друга так, что каждая из них существует сама по себе, так, что в одной из них противоположности и конечное кажутся тенью, лишённую сущности, а в другой абсолютное кажется иллюзией. Между тем истинное и абсолютное отношение состоит в том, что эти зоны серьезно проникают одна другую,

находятся в живом отношении друг к другу и взаимно играют роль серьезного рока. Следовательно, абсолютное отношение определяется в трагедии"³⁸⁰.

Нравственный организм не есть застывшее здание; благодаря своему расчленению он обладает такими свойствами и задатками, что из нравственной и духовной полноты его жизни вырастают высоко одаренные, талантливые гениальные индивидуумы, возвышающие и украшающие эту форму нравственного мира прекрасными творениями духа во всякой области искусства и науки. Здесь Гегель приводит имена Гомера и Пиндара, Эсхила и Софокла, Аристофана и Платона. Такое возвышение великих умов уже включает в себе опасность отделения, а прогрессирующее обособление приводит к восстанию против царства прекрасной нравственности и к разложению его. Здесь Гегель приводит имя Сократа, чтобы обрисовать это "становящееся серьезным обособление". То, что древняя комедия изображала, как призраки, эти политические, философские и нравственные центробежные частные стремления выросли и сделались чересчур могущественною, пагубною силою. В Облаках Аристофана Сократ играл роль смешного и глупого философа, создающего

новых богов и проводящего в жизнь новое воспитание; спустя двадцать четыре года афиняне на этих именно основаниях присудили его к смерти, находя, что он вводит новых богов и развратил юношество³⁸¹.

5. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО, МОРАЛЬ И НАУКА О ПОЛОЖИТЕЛЬНОМ ПРАВЕ

Ясно видна противоположность между гегелевским и прежним натуралистическим естественным правом, которое хотело вывести частное и вслед за ним публичное право из грубого доисторического естественного состояния, исходя из понятия договоров, заключаемых отдельными разрозненными индивидуумами. "В новые времена во внутренней экономике естественного права эта внешняя справедливость приобрела особенное господство над государственным и международным правом. Такое подчиненное отношение, как договор, проникло в абсолютное величие нравственной цельности. С этой точки зрения, например, монархия изображается то соответственно понятию уполномочивающего договора, как отношение высшего государственного должностного лица к абстракции государства, то соответственно понятию обыкновенного договора вообще, как дело двух определенных партий, из которых одна нуждается в другой, как отношение взаимной услуги; такими отношениями, вполне сводящимися к сфере конечного, непосредственно

уничтожаются идеи и абсолютное величие. Точно такое же противоречие является, когда в международном праве отношение абсолютно самостоятельных и свободных народов, составляющих нравственные целостности, определяется соответственно отношениям гражданского договора, который непосредственно имеет в виду единичность и зависимость субъектов"³⁸².

Естественное право, по учению Гегеля, относится к нравственной природе не как основание, а как следствие; оно предполагает нравственную природу, выходит из нее и должно показать или "конструировать, как нравственная природа приходит к своему истинному праву"³⁸³. Точно так же отдельный человек относится к нравственной целостности не как основание, а как член; поэтому нравственность отдельного лица среди абсолютной нравственности, составляющей жизнь целого, есть "удар пульса всей системы". Распространение нравственного духа или становление нравственности происходит путем воспитания, сущность и положительный характер которого, согласно меткому выражению Гегеля, состоит в том, что дитя, вскармливаемое на груди абсолютной нравственности, живет сперва в

абсолютном созерцании ее как чуждой сущности, все более понимает ее и таким образом переходит во всеобщий дух". Поэтому-то, можем мы прибавить к словам Гегеля, Платон и Аристотель в своих учениях о государстве, несмотря на все различие их, требовали, чтобы государства были воспитывающими государствами, так как оба эти философа признавали органическую нравственность или, что то же самое, первоначальность целого в сравнении с его частями³⁸⁴.

Целесообразные деятельности нравственного организма, воплощающиеся в его членах, сословиях и индивидуумах, суть его свойства: этика есть "естественное описание этих свойств". Иной характер имеет мораль, предметом которой служит моральность или субъективные добродетели. Мораль есть учение о добродетели; добродетели суть не врожденные и воспитанные, т. е. "организованные" нравственные свойства и настроения, а величественно повышенная энергия и сила деятельности, как у древних героев, — Гегель называет здесь, делая странное сопоставление, Эпаминонда, Ганнибала, Цезаря, — или же это приобретенные преимущества отдельных обособляющихся субъектов, т. е. "нравственная природа второго сословия,

нравственность буржуа или частных лиц"³⁸⁵.

Так как нравственность существует в форме нравов, а им присущ характер всеобщности и господства, то форма и система законодательства должна им соответствовать. Из законов должно быть ясным, "что среди данного народа правильно и действительно существует". Если нравы народа не имеют формы и отпечатка законосообразности, или если существующие законы не согласуются с нравами, т. е. с жизнью народа, то это признак некультурности и варварства. В нравах народа господствует его гений, национальное божество, которое желает, чтобы его также представляли, почитали и созерцали, как таковое: это почитание есть религия, это созерцание есть культ. Наконец, что касается отношения философии нравственности и естественного права к науке о положительном праве, непонятно, какова должна быть эта "положительность", чтобы исключать науку о праве из развитой и распространенной философии или противопоставлять ее философии. В самом деле, эта положительность, опирающаяся на опыт и действительность, есть или нечто вовсе не реальное, как, например, понятие принуждения для обоснования наказания, или же она есть реальность, и тогда она входит в

философию, как объект или как задача, так как "все в философии есть реальность".

К числу таких реальностей относятся, напр., географические и исторические определенные свойства народа, его климатическое положение, его предыдущая история и современный момент, а также достигнутая им ступень культуры. То, что не имеет в современности истинно живого основания, имеет такое основание в прошлом, иными словами, можно отыскать время, когда фиксированная в законе, но вымершая частность была живым нравом и согласовалась с остальным законодательством. Все факторы, которыми создана живая индивидуальность и характер народа, должны быть исследованы и соединены, чтобы объяснить его национальные нравы и законы, как это старался сделать Монтескье в своем бессмертном произведении "Дух законов".

Философия нравственности Гегеля или этика еще не дифференцировалась на учение о субъективном и объективном духе или психологию и этику; она является еще лишь в форме очерка последней. Однако он уже содержит в себе указание на философию всемирной истории и еще выше на философию абсолютного духа, которая дифференцируется на философию искусства, религии и истории

философии. Цель уже светится высоко вдали, путь к ней труден и крут. Открытие этого пути и поучение о нем составляет задачу и содержание "Феноменологии духа".

Глава пятая

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА. ПРЕДИСЛОВИЕ, ВВЕДЕНИЕ И ДЕЛЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

I. ПРЕДИСЛОВИЕ. ЗАДАЧА НОВОГО УЧЕНИЯ

1. ФОРМА НАУКИ

Пояснения Гегеля к обоснованию, утверждению и развитию философии тождества, высказанные в его первом напечатанном сочинении в 1802 г., заключали уже в себе зародыши его нового отклоняющегося от системы Шеллинга учения, которое развилось в "систему науки" во время его академической деятельности в Иене, после отъезда Шеллинга, в период времени от осени 1803 до осени 1806. Первая часть этой системы явилась в свет весной 1807 под именем "Феноменологии духа". Мы подробно познакомились уже с историей возникновения этого сочинения³⁸⁶.

Со времени возникновения философии природы Шеллинга протекло десять лет. Отныне друзья внутренне навсегда разошлись. Незадолго до своего последнего письма к Гегелю (2 ноября), заключавшего в себе высказанный недовольным тоном ответ на присланную Феноменологию, Шеллинг произнес в академии в Мюнхене вступительную речь, об "отношении пластических искусств к природе", речь, которая привела кронпринца в восхищение, а Якоби, как известно, в изумление³⁸⁷.

Предисловие к Феноменологии составляло, не называя имен, прямую противоположность не только школе и направлению Шеллинга, но и характеру учения самого Шеллинга; по меткому выражению Гайма, его можно было бы назвать сочинением "о различии между системами философии Шеллинга и Гегеля". Главный пункт различия, поведший за собою все остальные, заключался в том, что философия должна быть наукою, а последняя возможна лишь в форме системы, вследствие чего Гегель назвал свое новое учение "системою науки" и Феноменологию обозначил, как первую часть ее.

Следовательно, всякое противоположное направление, каковы философия чувства и созерцания, вдохновенная и назидательная

философия, духовное брожение и экстаз, проникнутая энтузиазмом и пророческая речь, объявляются Гегелем не имеющими значения. "Бывает", – говорит Гегель, – "пустая глубина, как пустая ширина; и та и другая поверхностны. Настоящая форма истины может быть лишь научною системою ее". "Я поставил себе задачу, чтобы философия ближе подошла к форме науки, чтобы она могла оставить название любви к знанию, а была действительным знанием". – "Говорят, что абсолютное следует не понимать, а чувствовать и созерцать, что исследованием должно руководить не понятие его, а чувство и созерцание". "Роль приманок, необходимых для, того, чтобы пробудить желание клонуть, играют прекрасное, святое, вечное, религия и любовь; не понятие, а экстаз, не бесстрастно развивающаяся необходимость вопроса, а бурное вдохновение должно, как говорят, служить сохранению и прогрессирующему развитию богатства субстанции". "Однако философия должна остерегаться стремления к назидательности". "Предаваясь необузданному брожению субстанции, они надеются, сокращая самосознание и отказываясь от рассудка, сделаться избранниками ее, которым Бог дает мудрость во сне; но зато все, что они в

действительности получают и порождают во сне, и относится лишь к области снов"³⁸⁸.

Форма науки и систематического развития ее заключает в себе признак всеобщей понятности; таким образом полагается конец всяким эзотерическим учениям и устанавливается требование, чтобы философия сделалась отныне эзотерической, понятною, пригодною для преподавания и изучения. "Рассудочная форма науки есть открытый для всех и для всех одинаково устроенный путь, ведущий к ней, а также с помощью рассудка к разумному знанию; сознание, приступающее к науке, справедливо требует этой формы, так как рассудок есть мышление, чистое я вообще, и все рассудочные положения относятся к области уже известного; они составляют общее достояние науки и ненаучного сознания, помогающее этому последнему непосредственно войти в область науки"³⁸⁹. Отныне опять повышается ценность рефлексивного рассудочного мышления, определенности понятий, детерминации (брос), короче, всех тех рефлексивных форм, в которых необходимо нуждается общепонятная, эзотерическая философия, и к которым презрительно относится эзотерическая философия в своем туманном воодушевлении.

2. СУБСТАНЦИЯ КАК СУБЪЕКТ. ПРИНЦИП КАК РЕЗУЛЬТАТ

Конечно, первое условие такой общепонятной, эзотерической в лучшем смысле этого слова философии состоит в том, чтобы ее принцип или всеобщность не уничтожал самосознания и вместе с тем возможности всякого познания и познаваемости. Таким недостатком характеризуется учение Спинозы с его принципом единой субстанции, которая из своей сущности, а следовательно, и из сущности вещей исключала самосознание и вместе с ним возможность всякого познания. "Утверждение, что Бог есть единственная субстанция, возмущало современников; основание этого заключалось в инстинктивной догадке, что таким образом самосознание не утверждается, а рушится". Этот принцип делает спинозизм в глазах Гегеля невозможным, а так как основатель философии тождества хотел также быть возобновителем спинозизма, то Гегель ссылается на Спинозу, как на пример, как на прерогативную инстанцию, чтобы на нем резко осветить свое отличие от Шеллинга. Противопоставить различающему и законченному или ищущему и требующему

завершения знанию одно лишь утверждение, что в абсолютном все равно, или выдавать свое абсолютное за первоначальную силу, в которой, как говорится, все кошки серы, – это значит обнаруживать наивность ученой пустоты"³⁹⁰.

Итак, возможность философии зависит от того, что субстанция или абсолютное не есть такая сила; скорее, она заключает в себе различия, или, говоря точнее, она различает себя в себе; ее нужно представлять, как саморазличение или самодеятельность, т. е. как субъект. Теперь лишь понятно краткое и определенное заявление Гегеля, которое может показаться удивительным и туманным всякому неподготовленному читателю предисловия: "По моему мнению, которое может быть оправдано лишь изложением самой системы, все дело в том, чтобы понимать и выражать истинное не только как субстанцию, но в такой же мере и как субъект"³⁹¹. Оба высказанные требования равноценны и разнозначны: во-первых, философия должна быть понятною и экзотерической, будучи наукою или системою науки, и, во-вторых, субстанция должна быть понимаема, как субъект.

Как ни важен этот принцип, все же в одном лишь правильном понимании его еще не

заключается истинность системы; истинное есть целое, система подобна окружности, заканчивающей свой путь, возвращаясь к своему началу. В разумном познании господствует цель, как в природе, согласно Аристотелю; но там, где деятельностью управляет цель, мы предполагаем понятие, которое осуществляется и, подобно окружности, возвращается к своему началу: здесь лишь достигается завершение; начало есть также и конец, принцип есть также результат; путем своего осуществления понятие приходит к самому себе: теперь оно сделалось "для себя" тем, чем оно было в начале лишь "в себе". Так, зародыш, правда, есть человек в себе, но еще не для себя. Он делается таковым лишь после развития, в котором рождение и сознание составляют эпохи: "для себя он становится человеком лишь, как сложившийся разум, который делает себя тем, чем он был в себе"³⁹².

Все сводится к тому, чтобы понимать субстанцию, как субъект: субъект обозначает здесь не что иное, как самоосуществление понятия, т. е. его развитие. Но во всяком развитии существенно важно не только то, что было в начале, а в особенности то, что сделалось в конце, что выходит из всего этого процесса, т. е. существенно важен результат. Мы хотим видеть

не только семя, но и дерево с его плодами, не только желуди, но и дуб. В особенности к развитию относятся слова: "По плодам их познаете вы их!" Следовательно, так называемое основоположение или принцип философии, если он истинный принцип, заключает в себе так же ложь, поскольку он существует лишь, как основоположение или принцип. Поэтому легко опровергнуть его³⁹³.

Это понятие следует прилагать к самому абсолютному или Богу. Уже в том, что Бога понимали, как нравственный миропорядок или любовь и т. п., обнаруживалась потребность понимать его, как субъект. "Слово Бог, взятое само по себе, есть бессмысленный звук, пустое имя. Впервые предикат определяет, что такое он, и указывает его значение и осуществление; пустое начало становится лишь в этом конце действительным знанием". "Истинное есть целое. А целое есть лишь сущность, достигающая своего завершения путем развития. Говоря об абсолютном, надо признать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в конце есть то, что оно в действительности есть, и именно в этом состоит его природа, как действительного субъекта или самостановления. Какою бы противоречивою ни казалась мысль, что

абсолютное по существу следует понимать, как результат, достаточно малейшего размышления, чтобы устранить это мнимое противоречие". Все противоречие падает, лишь только нам станет ясно, что Бог и божественная жизнь есть действительность, не одна лишь игра с самим собою, а истинная реальность и ее преодоление. "Конечно, жизнь Бога и божественное познание можно рассматривать, как игру любви с самою собою. Эта идея приводит к безвкусным назиданиям, если упустить из виду строгость, страдание, терпение и тяжкий труд отрицательных элементов"³⁹⁴. Иными словами, вся суровая и трудовая сторона всемирной истории входит в божественную жизнь и в ее откровение; без нее эта жизнь не была бы тем, что она есть сама по себе: дух, абсолютный дух. "Мысль, что истинное действительно лишь как система, или что субстанция по существу есть субъект, выражена в представлении, что абсолютное есть дух; это самое возвышенное понятие; оно принадлежит новому времени и его религии". "Дух, который, развившись таким образом, знает себя, как дух, есть наука. Здесь заключается его действительность и царство, построенное им в своем собственном элементе". В этих положениях совмещается вся философия

Гегеля. Поэтически выражая ее смысл, мы уже здесь, забегаая вперед, приведем слова Шиллера, которыми Гегель заключил свою Феноменологию духа: "из чаши всего царства душ для него пенится бесконечность"³⁹⁵.

3. ЛЕСТНИЦА. РАЗВИТИЕ ЗНАНИЯ

Итак, наука об абсолютном духе, или абсолютное знание, есть общая цель, к которой ведет наш путь; он восходит непрерывно вперед от непосредственной сознания, т. е. от низшей формы знания рядом ступеней и потому должен пространствовать и преодолеть огромное расстояние. Все истинное знание есть знание обоснованное или опосредствованное, т. е. являющееся в результате, а потому так называемое непосредственное знание стоит на низшей ступени и имеет характер начала, а не результата. Отсюда ясно, как бессмысленно то "воодушевление, которое прямо начинает с непосредственного абсолютного знания, как бы выстрелив им из пистолета, и разделяется с другими точками зрения попросту тем, что не обращает на них никакого внимания и заявляет это"³⁹⁶.

Человек справедливо требует, чтобы для восхождения на точку зрения абсолютного знания ему подали лестницу и указали в нем самом необходимость этой точки зрения. Нужно изобразить постепенный ход развития знания:

именно в этом состоит задача феноменологии духа, название которой мы уже раньше объяснили. И как ступени знания (духа), и как предметы философского исследования, объекты, подлежащие теперь изучению, называются феноменами духа, а наука о них "Феноменологией духа"³⁹⁷.

4. ПРЕДРАССУДКИ И САМООБМАН

Пусть нам не возражают, что такая наука не нужна на том основании, что в мире нет ничего более известного, чем наше собственное сознание и его непосредственные опыты. Известное вовсе не есть познанное. Смешение этих двух понятий есть самый обычный самообман, из числа самых худших, так как он преграждает нам путь к истине. К числу таких самообманов относится и распространенное об истине представление, будто бы она раз навсегда изготовлена и отчеканена, вследствие чего не может быть различных истин об одной и той же вещи. В этом заключалось заблуждение Саладина в драме Лессинга, когда он хотел узнать от Натана, которая религия истинна, и требовал краткого и быстрого ответа. "Истины, истины! И он хочет ее всей налицо, такой ясной, как будто бы истина монета! – Как деньги прячут в кошелек, так и истину класть в голову?" Здесь в предисловии к Феноменологии находится совершенно уместная непредумышленная параллель к этим словам Натана. "Истинное и ложное относятся к числу определенных мыслей, которые считаются неподвижными особыми сущностями, из них

одна в одной стороне, другая в другой существуют без связи друг с другом. Между тем на самом деле следует утверждать, что истина не есть отчеканенная монета, которая дана готовою и может быть положена в карман"³⁹⁸.

Учение, что сама истина существует и завершается в постепенном развитии и притом в адекватной ей форме понятия или чистой мысли, выходит за пределы Феноменологии, которая должна иметь дело лишь с явлениями сознания; оно относится ко второй части системы науки; учение, изображающее и строящее чистые сущности, а потому содержащее в себе методологию, есть логика или умозрительная философия.

В заключительных словах предисловия высказывается с полной уверенностью и в то же время сдержанностью убеждение Гегеля, что пришло время для него и его нового учения, что оно и вместе с ним способное к его восприятию общество созрели втиши. Явились признаки эпохи нового творения духа. Противятся ему лишь мертвецы и люди дряхлые. О первых можно сказать: "Пусть мертвые хоронят своих мертвецов!" О вторых: "Носильщики, которые вынесут тебя, стоят уже перед дверью". Новый дух и его питомцы в непродолжительном времени

приобретут сочувствие современного мира, а затем будут иметь и потомков, тогда как противники не будут иметь их. Я приведу эти многозначительные слова в подлиннике. "Мы должны быть убеждены в том, что истина, по природе своей, имеет способность пробивать себе дорогу, когда приходит ее время, и появляется она лишь тогда, когда оно пришло, поэтому она никогда не рождается слишком рано и не встречает незрелое общество. При этом часто нужно отличать общество от тех людей, которые выдают себя за его представителей и поверенных. Общество во многих отношениях поступает иначе, чем эти последние, или даже противоположно им. Общество, если философское произведение не нравится ему, нередко добродушно возлагает вину в этом на самого себя, тогда как представители его, уверенные в своей компетентности, винят во всем писателя. Влияние такого произведения в них совершается тихо, не так, как деятельность этих мертвых людей, которые хоронят своих мертвецов. Если общая оценка образованных людей, любопытство более чутких лиц и их суждение теперь быстрее принимают определенную форму, так что носильщики, которые вынесут дряхлых, уже стоят перед

дверью, то от этой оживленной деятельности часто нужно отличать то медленное действие на общество, которое заставляет его изменить направление своего внимания, вызванное импонирующими уверениями, отказаться от своих порицаний, и, спустя некоторое время, привлекает сочувствие современного мира к одним, тогда как у других после первоначального успеха более уже не оказывается последователей"³⁹⁹. Не следует забывать, что предисловие к Феноменологии написано после битвы под Иеною, на границе между 1806 и 1807 годом.

II. ВВЕДЕНИЕ

1. СПОСОБНОСТЬ ПОЗНАНИЯ, КАК ОРУДИЕ И СРЕДА

Против Феноменологии, как науки, которая указывает и сама проходит путь естественного сознания к абсолютному познанию, поднимаются сомнения и затруднения, касающиеся человеческой способности познания: способна ли она, по своему характеру и объему, решить эту задачу и не должна ли она скорее, по своей природе, не достигать цели и впадать в заблуждение? В самом деле, человеческая способность познания считается или орудием, которое выносит предметы из тьмы в свет сознания, следовательно, схватывает, обрабатывает и потому изменяет их, или же оно считается средою, сквозь которую являются нам предметы, причем они, как бы по законам лучепреломления в этой среде, модифицируются и изменяются, так что в обоих случаях мы не познаем предметов и никогда не узнаем, каковы они, а всегда знаем лишь, как они нам являются, или как мы принуждены их рассматривать. Таким

образом вся Феноменология духа, как та лестница, которую она должна и хочет быть, как путь истинного познания и к истинному познанию, оказывается бесцельной и несостоятельной. Вместо неба истины мы схватываем всегда лишь облака заблуждения⁴⁰⁰.

Если бы указанные взгляды на знание были правильны, то Феноменология была бы наверное добычей скептицизма, а не "первою частью системы науки". Однако она недоступна скептицизму и непобедима; ей нечего бояться его, так как она заключает его в себе, влечет его за собою и сама применяет его, как существенный фактор своего метода. Задача "Введения" состоит именно в том, чтобы показать и объяснить это.

2. ЛОЖНОЕ ОСНОВАНИЕ СОМНЕНИЯ. ЗНАНИЕ В СВОЕМ ЯВЛЕНИИ

Оба взгляда на знание ложны, так как основываются на дуалистическом учении, согласно которому вещи и мышление, объективное и субъективное, предметы и сознание, абсолютное и познание суть обособленные, как бы пропастью разделенные сущности: абсолютное на одной стороне, знание на другой. При этом предположении, конечно, всякое знание и вся имеющая его в виду феноменология кажутся невозможными. Однако само это предположение в основе своей заключает ложь и разбивается о факт знания, о факт являющегося и прогрессирующего знания; оно опровергается явлением неистинного и истинного знания и фактом прогресса от первого ко второму. Систематически понять и развить этот прогресс во всем его объеме – в этом и состоит правильно обоснованная задача феноменологии, направленная против всякого скептицизма, исходящего из дуализма⁴⁰¹.

Что касается решения этой задачи, ступени, т. е. формы или явления знания должны быть исследованы и изображены во всей полноте, а

также в необходимости их последовательного ряда. "Это изображение", – говорит Гегель, – "может быть названо путем естественного сознания, проникающего к истинному знанию, или путем души, которая проходит ряд образований, как этапов, намеченных ей ее природою". "Ряд образований, проходимых сознанием на этом пути, есть подробная история формирования самого сознания в систему науки". Полнота ряда этих образований ясно видна из необходимости прогресса и связи в этом ряду⁴⁰².

Присущая сознанию цель должна быть выполнена: эта цель есть не что иное, как воля к знанию или знание; поэтому Гегель говорит, что естественное сознание есть "лишь понятие знания или не реальное знание"; однако оно должно реализовать это понятие (свою цель), следовательно, испытать реальность всякого своего знания или истинность приобретенного знания, т. е. сравнить желаемую или поставленную, как цель, истину с достигнутою и таким образом увидеть, что достигнуто не тот результат, какой имелся в виду. Весь этот процесс протекает по собственному побуждению сознания, без обучения, указаний и помочей извне; сознание само принуждено в себе и с

собою делать опыты, и постоянное содержание всех этих опытов состоит в том, что результаты всегда оказываются иными, чем цели и предположения; в процессе его познания в конце каждого этапа всегда получается нечто иное, чем в начале искалось и предполагалось; из каждой своей ступени сознание выходит иным, чем оно было в начале ее. Таковы те опыты, которые служат поучением; поэтому феноменологию Гегеля, которая заставляет человеческое сознание пройти и пережить полный цикл таких опытов, можно удачно и метко назвать годами учения сознания, применяя это выражение в таком же смысле, как Гете в Вильгельме Мейстере⁴⁰³.

В природе и ходе развития сознания лежит та особенность, что оно схватывает определенную истину, усваивает и проникает ее, и именно вследствие этого познает ее ничтожество и отказывается от нее, так что его путь, пока мы его рассматриваем лишь с этой стороны, оказывается путем сомнения, даже отчаяния, если результат результатов есть не что иное, как сознание ничтожества всех результатов. Сама Феноменология, освещающая и изображающая этот путь сомнения, есть "примененный ко всему объему являющегося знания скептицизм",

который, однако, вовсе не следует считать нигилистическим и полагать, будто бы все истины сводятся к нулю; на самом деле, всегда речь идет об определенной истине, которая переживается и изживается, продумывается, додумывается до конца и отрицается, вследствие чего в конечном результате получается вовсе не ноль, а новая и высшая истина. Потеря всякой определенной истины есть приобретение новой, также определенной истины. Итак, этот прогресс имеет не нигилистический, а отрицательный характер, понимая это слово в объясненном выше смысле. "Скептицизм, кончающийся абстракцией ноля или пустоты, не может идти дальше и принужден ожидать, не встретится ли ему что-либо новое, чтобы бросить и новую находку в ту же пустую пропасть. Наоборот, если результат, как это и есть на самом деле, понимается, как определенное отрицание, то отсюда непосредственно возникает новая форма, и в отрицании совершается переход вперед, так что само собою является прогрессивное движение через полный ряд форм"⁴⁰⁴.

В полноту ряда входит также цель. Движение вперед не может быть безрезультатным и бесцельным. Сознание вынуждено выходить за пределы каждой из своих форм или явлений, пока

нельзя будет идти дальше. Чтобы подчеркнуть силу этой необходимости, неудержимость этого движения вперед, Гегель называет ее "изгнанием и отрыванием". Предел, за который сознание не может больше выйти, есть цель, в которой оно находит покой и удовлетворение. Какова будет эта цель, можно предвидеть. Формы или явления сознания суть как бы оболочки, становящиеся постепенно все более прозрачными, пока не падает последняя оболочка и не явится на свет то, что лежало в основе всех явлений и создавало их. Тогда, образно говоря, снимается покрывало со статуи в Саисе. Но что же иное лежало в основе всех этих явлений, составляло их ядро и сущность, как не само сознание, само знание? Оно было понятием, подлежащим реализации, темой всего развития. Если само знание сделалось предметом сознания, знание как таковое, чистое, открытое, абсолютное знание, то тема развития выполнена: понятие равно предмету, предмет равен понятию, оба они соответствуют друг другу вполне. Так объясняется следующее затруднительное место, чрезвычайно важное для понимания Феноменологии: "Цель так же необходимо намечена для знания, как и ряд переходов; она достигается там, где знание не вынуждено более

выходить за свои пределы, где оно находит себя самого, и понятие соответствует предмету, а предмет понятию. Поэтому переход к этой цели совершается неудержимо, и ни на одной предшествующей стадии нельзя найти удовлетворения. То, что ограничивается естественною жизнью, само собою не может выйти за пределы своего непосредственного бытия; однако оно изгоняется за эти пределы чем-то другим, и это изгнание есть смерть прошлого. Сознание же есть для себя самого свое понятие"⁴⁰⁵.

3. МЕТОД ВЫПОЛНЕНИЯ

1. Все прогрессивное движение сознания, от низшей ступени до высшей, совершается с помощью все повторяющегося опыта, показывающего, что предмет в действительности не таков, каким считало его сознание, что он не соответствует понятию, составленному о нем сознанием: предмет и понятие вот два момента, в сравнении которых состоит постоянная тема деятельности сознания; понятие есть масштаб, прилагаемый к предмету и сравниваемый с ним для испытания, равны ли они друг другу или нет, соответствует или противоречит предмет понятию. "Испытание состоит в налагании принятого масштаба и в обнаруживающемся при этом равенстве или неравенстве масштаба и испытываемого объекта; следовательно, решение, правилен или неправилен объект, а также масштаб вообще и вообще наука, если бы она была масштабом, принимается при этом, как сущность или в себе бытие"⁴⁰⁶.

2. Сознание относится к предмету двояко; оно должно соотноситься с объектом и в то же время отличаться от него: в отношении сознания к объекту состоит знание: знание есть предмет, как

он представляется или является в сознании, познаваемый предмет; но предмету, как таковому, принадлежит также отличное от сознания, ему самому присущее бытие, бытие в себе. Поэтому, что касается предмета, нужно отличать следующие два момента: его отнесенность (к сознанию) и его отличное бытие (от сознания); и так как предмет и сознание суть две разные вещи, то отнесенность предмета или бытие его для сознания может быть также названо его "бытием для другого". Поэтому две стороны или моменты, которые надо отличать в предмете, суть его "бытие для другого" и его "в себе бытие". Эти абстрактные и строго логические выражения изобретены не Гегелем, а уже предобразованы Фихте в применении к сознанию и ходу развития его⁴⁰⁷.

Сознание относит и различает: оно различает способ, как ему является предмет (как он существует для сознания, т. е. для другого) и как он существует сам по себе; оно отличает явление предмета от его сущности и сравнивает то и другое: именно в этом состоит испытание, производимое им, и необходимость его прогресса. Поэтому то, что называется сущностью или в себе бытием предмета, вовсе не находится вне сознания и независимо от него, а также

существует для сознания и через него. В противном случае, если бы оба эти момента не входили вполне в само сознание, оно не могло бы сравнивать друг с другом предмет и его понятие, предмет, как он существует для другого и как он существует в себе. "Существенно важно во всем исследовании постоянно иметь в виду, что оба эти момента, понятие и предмет, бытие для другого и в себе бытие, входят в само исследуемое нами знание, а потому нам нет нужды приносить с собою масштабы и прилагать при исследовании наши выдумки и мысли; именно тогда, когда мы оставляем их в стороне, мы достигаем того, что рассматриваем вещь, как она существует в себе и для себя"⁴⁰⁸.

3. Всякий переход сознания от одной ступени к другой основывается на противоречии между предметом и его понятием, между явлением предмета и его сущностью, между его бытием для другого и его в себе бытием: на этом противоречии, ясном для сознания, основывается переход; само же это противоречие выясняется после испытания, как относятся эти два момента друг к другу, и это испытание состоит в сравнении их обоих, которое возникает из самого сознания без всякого постороннего содействия и составляет настоящую тему и деятельность

сознания. Так как сущность или в себе бытие предмета, по мнению сознания, не входит в область самого сознания, а лежит совершенно вне его и существует вполне независимо от него, или, иначе говоря, так как сознание, отличая сущность или в себе бытие предмета от его явления, вовсе не сознает, что и представление об этой сущности также есть его предмет и его мысль, то это испытание и сравнение происходит непроизвольно и бессознательно, а вместе с тем непроизвольно и бессознательно происходит следующий за испытанием переход, т. е. перемена точки зрения сознания, и вместе с переменою точки зрения сознания (знания) также перемена его предмета. "Предмет кажется, правда, для сознания лишь так существующим, как оно его знает; ему кажется, что оно как бы не может проникнуть дальше, не может узнать, как предмет существует не для сознания, а сам по себе; следовательно, ему кажется также, что оно не может испытать свое знание сравнением с этим в себе бытием. Однако именно в том, что сознание вообще знает о предмете, уже высказывается различие, именно утверждение, что для него в себе бытие предмета и знание, или бытие предмета для сознания, составляют два разных момента. На этом действительно существующем

различии основывается испытание. Если при этом сравнении оказывается, что эти моменты не совпадают, то сознанию кажется, что оно должно изменить свое знание, чтобы сделать его сообразным с предметом; однако вместе с переменою знания в действительности изменяется и самый предмет"⁴⁰⁹.

4. То, что казалось сознанию действительным предметом, перестает считаться таковым, падает в сознание и низводится в область субъективных мнений и ложных представлений; наоборот, то, что рассматривалось сознанием, как сущность или в себе объекта, всплывает теперь, как истинный и новый предмет. В этом именно состоит непроизвольная и бессознательная метаморфоза сознания; исследование и изображение ее служит содержанием Феноменологии. "Этот процесс представляется здесь так: то, что сначала казалось сознанию предметом, низводится на степень знания о предмете, и в себе бытие становится бытием для сознания в себе бытия, причем это последнее составляет новый предмет, и вместе с тем является новая форма сознания, для которой роль сущности играет нечто иное, чем для предшествующей формы сознания: именно благодаря этому обстоятельству возникает

последовательный ряд форм сознания, Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, представляющегося сознанию без его ведома о том, как это в нем происходит, совершается для нас как бы за спиной сознания"⁴¹⁰.

5. Человеческую жизнь можно сравнить с диалогом в том отношении, что с возрастом и жизненным опытом наши взгляды на людей и вещи постепенно преобразовываются и изменяются, как мнения разговаривающих лиц в течение плодотворной и богатой идеями беседы. В этом произвольном и необходимом преобразовании наших взглядов на жизнь и мир и состоит опыт, как мы уже говорили только что⁴¹¹.

Поэтому Гегель, сравнивая ход развития сознания с ходом философской беседы (διαλέγεσθαι), называет его словом диалектика или диалектическое движение. Это выражение применяли уже Платон, Аристотель и Кант в важном и различном у каждого из них смысле, но ни в одной системе оно не получало такого обширного значения, как у Гегеля. "Это диалектическое движение, производимое сознанием в себе самом, как в своем знании, так и в предмете, поскольку для сознания отсюда

возникает новый истинный предмет, есть именно, то, что называется опытом"⁴¹².

Насколько господствует необходимость, настолько же простирается и область науки. Ход развития сознания имеет характер необходимости и потому составляет предмет науки: эта наука есть феноменология. Мы уже сказали, что на высшей ступени, где заканчивается развитие сознания, на свет является знание или сама наука, как истинный, вполне соответствующий понятию предмет. Поэтому Гегель следующим образом высказывается о необходимом ходе сознания и его цели: "вследствие этой необходимости этот путь к науке сам уже есть наука и притом, по своему содержанию, наука об опыте сознания"⁴¹³.

6. Сравнивая феноменологию с ее предметом, мы находим, что этот последний заключает в себе в высшей степени характер внутренней необходимости и внутренней законосообразности, так что в феноменологии остается лишь следить за ходом развития сознания и рассматривать его. Ей остается, как говорит Гегель "лишь присматриваться". "Не только в том смысле, что понятие и предмет, масштаб и испытываемое, находятся в самом сознании, всякая прибавка с нашей стороны не нужна, но даже мы

освобождены и от труда сравнения того и другого и специального исследования: так как сознание само себя исследует, то и с этой стороны нам остается лишь присматриваться"⁴¹⁴.

Однако есть нечто приносимое таким зрителем с собою раньше рассмотрения предмета; этим отличается феноменология духа от своего предмета, именно от сознания, занятого своим произвольным преобразованием и метаморфозою: в наблюдателе феноменологе происходит в ясной и сознательной форме то, что, по выражению Гегеля, совершается "как бы за спиною сознания". Сознание верит, что то в себе бытие, с которым оно сравнивает предмет, находится вне его сферы, вполне независимо от его знания и мнения; оно не знает, что это в себе бытие, масштаб его сравнения и исследования, также есть собственный его предмет и мысль; но это известно наблюдателю феноменологу. Лица, переживающие историю, не знают, куда они направляются, но это известно рассказчику, который пишет историю с полным объективизмом и развивает ее именно так, как она протекала в действительности. Как рассказ отличается от лиц с их историей и судьбою, так и феноменология отличается от хода развития и переживаний или опытов сознания. В путь

развития и опытов сознания входит ряд необходимых иллюзий и самообманов, которые оно должно пережить и претерпеть, чтобы познать их; наоборот, феноменология видит насквозь эти иллюзии и сама свободна от них.

III. СТУПЕНИ РАЗВИТИЯ СОЗНАНИЯ

1. ГЛАВНЫЕ СТУПЕНИ

Так как сознание соотносит себя с предметами и в то же время отличает себя от них, то вещи и собственное я составляют содержание первых двух главных ступеней его. Первая ступень есть предметное сознание, а вторая самосознание. Мы знаем уже, что высшая и последняя ступень будет чистое, раскрытое или абсолютное знание⁴¹⁵. Итак, существуют три главные ступени, две первые и последняя: сознание, самосознание и абсолютное знание.

Предметное сознание и самосознание относятся друг к другу, как предметы и наше я, как объективное и субъективное, которых единство или тождество есть разум, согласно философии тождества: поэтому разум составляет содержание третьей главной ступени, которую можно характеризовать, как разумное сознание. Но разум, по учению Гегеля и выражаясь его словами, есть не субстанция, а субъект, т. е. он есть самосознательный разум или дух. Откровение духа есть миропорядок, и его высшая

ступень идея Бога в мире, т. е. представление божественного (абсолютного) или религия, завершающаяся в истинном богопознании. Истинное богопознание есть абсолютное знание.

Поэтому между второю и последнею ступеню, между самосознанием и абсолютным знанием феноменология различает следующие три главные ступени: "разум", "дух" и "религия".

2. ТРЕХЧЛЕННЫЙ ПОРЯДОК

Чтобы представить деление Феноменологии в трехчленном порядке, который служил для Гегеля образцом, он различил три главные ступени и последнюю подразделил на четыре части. Эти три главные ступени таковы: "А. сознание, Б. самосознание, С. разум"; третья ступень состоит из следующих четырех членов: "АА. разум, ВВ. дух, СС. религия и DD. абсолютное знание". В этой архитектонике разум появляется дважды: он составляет третью главную ступень С. и в то же время первый член ее (АА)⁴¹⁶.

3. ГРАНИЦЫ

Первою ступенью предметного сознания может быть не что иное, как чувственная достоверность; таким же образом и Платон в своем Теэтете признал ἀισθησις первою и низшею ступенью знания. Итак, развитие сознания, как его изображает феноменология, простирается от чувственной достоверности вплоть до абсолютного знания.

Глава шестая

ПРЕДМЕТНОЕ СОЗНАНИЕ

I. ЧУВСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ

1. САМАЯ ОБЪЕКТИВНАЯ, БОГАТАЯ И КОНКРЕТНАЯ ИСТИНА

Всякое начало бывает непосредственным, так как то, что опосредствовано, не составляет начала, а находится уже в процессе развития. Непосредственное знание, не будучи опосредствовано никаким сознательным мышлением, имеет чувственный характер, и так как всякое непосредственное знание обладает характером достоверности, то начало и первая ступень сознания есть чувственная достоверность. Самому сознанию эта форма его знания кажется самую предметною или реальною, самую богатою и самую истинною: она кажется самую предметною, так как чувственный предмет, с точки зрения этого сознания, есть несомненная реальность, его нельзя было бы ощущать, если бы

его не было, он есть, хотя это мы его ощущаем, представляем и знаем. Важнее всего то, что предмет есть; что он сознается нами, это несущественно, неважно и случайно. Бытие предмета есть самое важное обстоятельство, а бытие сознания есть вполне зависимая побочная случайность, которой могло бы и не быть. Чувственная достоверность кажется самым богатым знанием, потому что ее предметы простираются так же далеко, как и время и пространство; наконец, она кажется этому сознанию самую истинною, как самое полное знание; в самом деле, она оставляет свои предметы такими, как они существуют, она ничего от них не отнимает, как это делает мышление путем абстракции⁴¹⁷.

2. САМАЯ СУБЪЕКТИВНАЯ, БЕДНАЯ И АБСТРАКТНАЯ ИСТИНА

Однако при ближайшем исследовании вскоре оказывается, что чувственная истина вовсе не такова, как полагает сознание: она не самая реальная, богатая и конкретная из всех истин, а наоборот, самая субъективная, бедная и абстрактная. И к тому же это исследование производится не нами, а самую чувственную достоверностью, когда она начинает испытывать свой предмет и сравнивать его с мнимой истиной. При этом она тотчас же дает нам пример описанного в предыдущей главе типа исследования, которое руководит ходом развития сознания и толкает его вперед.

Объектом чувственной достоверности служит нечто абсолютно единичное, "это" в отличие от всех остальных вещей, некоторое теперь во времени и некоторое здесь в пространстве: это предметное теперь, это предметное здесь, которым соответствует, как субъект, это единичное чувственное я. Это теперь, представляемое единичным чувственным я, есть ночь, спустя несколько времени оно уже более не ночь, а полдень, еще через несколько времени

вечер и т. д., но оно всегда есть и остается "этим теперь". Так как "этому теперь" принадлежит бесконечное множество отдельных определений времени, так как оно может быть и ночью, и полднем и не обязано быть ни тем, ни другим, то "это теперь" не есть нечто абсолютно единичное, а скорее оно есть нечто абсолютно общее⁴¹⁸. В таком же положении находится и "это здесь", которое может быть деревом, домом и т. д.; то же можно сказать и об единичном, чувственном я, которое может быть всяким я. Чувственная достоверность узнает таким образом, что ни ее предмет, ни ее субъект не имеет желаемого характера единичности, что при свете ближайшего исследования они оказываются самыми абстрактными общностями.

Итак, все, что может высказать и высказывает о своем предмете и себе чувственная достоверность, непременно относится к числу общностей⁴¹⁹.

"Это теперь" есть не что иное, как все возможные моменты времени, "это здесь" все возможные вещи и определения места, это я – все возможные личности. Чувственная достоверность должна объясняться, т. е. высказываться о своих предметах и своем я на основании своего самоиспытания. Высказывать предмет это значит

обобщать его, как этого требует логическая или, по словам Гегеля, "божественная природа языка".

3. ВЫСКАЗЫВАНИЕ И ПОКАЗЫВАНИЕ

Как только чувственная достоверность высказывается в словах, она узнает противоположное тому, что собственно предполагалось ею; единичное, предполагаемое ею, не выразимо в словах. Если она не хочет отступить от своего предмета, от этого теперь, этого здесь, она должна заменить словесное объяснение указанием рукою, она должна показать предмет, этот объект, не заботясь о всех остальных; единичный субъект должен произвести этот акт, не заботясь о всех остальных субъектах.

Но если сущность и истина вещи состоит в том, что она отмечается и указывается, а этот акт может быть произведен только чувственным субъектом, то, следовательно, существенное значение, от которого зависит знание, имеет уже не предмет, а достоверность переходит в субъект, и он со своим актом показывания играет существенную роль. "Мы должны предоставить ему показывать нам, так как истина этого непосредственного отношения есть истина этого я, которое ограничивает свое внимание некоторым теперь или некоторым здесь".

"Очевидно, диалектика чувственной достоверности есть не что иное, как простая история ее движения или ее опыта, и сама чувственная достоверность есть не что иное, как лишь эта история".

Как несамостоятельны и ничтожны в сравнении с субъектом чувственные объекты, это ясно кроме того в особенности из практических отношений, из того, как субъект употребляет и истребляет их в качестве средства, например в виде пищевых веществ, на что Гегель указывает очевидно мифологически. "При этой ссылке на общий опыт можно позволить себе принять в расчет практические отношения. Людям, которые отстаивают эту мудрость и достоверность реальности чувственной достоверности, можно сказать в этом отношении, что их следует отослать к низшей ступени мудрости, именно к древним элевзинским мистериям Цереры и Вакха, и что им не следует употреблять в пищу хлеб и пить вино, так как посвященный в эти мистерии приходит не только к сомнению в бытии чувственных вещей, но и к полному отрицанию его и частью сам обнаруживает их ничтожество, частью наблюдает обнаружение этого ничтожества. Даже и животные не лишены этой мудрости, а оказываются скорее глубже всего

посвященными в нее, так как они не останавливаются перед чувственными вещами, как существующими самостоятельно, а отчаиваются в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожестве без дальних рассуждений хватают и пожирают их; да и вся природа празднует, как они, эти явные мистерии, поучающие нас, какова истинность чувственных вещей"⁴²⁰.

II. ВОСПРИНИМАЮЩЕЕ СОЗНАНИЕ⁴²¹

1. ВЕЩЬ И СВОЙСТВО

Из диалектики чувственной достоверности следует ее противоположность: она утверждает, что ее предмет есть нечто абсолютно единичное, но должна узнать, что эта единичная вещь, это теперь, это здесь и т. д. может быть чем угодно, что этой вещи принадлежит множество различных определений, и следовательно, это не единичная вещь, а что-то абсолютно общее. Абсолютно единичное есть невыразимое, неразумное, только мнимое, следовательно, результатом или истиною чувственной достоверности оказывается чувственная вещь не в ее единичности, а в ее всеобщности, не в ее непосредственности, а в ее бытии, опосредствованном рядом определений. Вместе с предметом меняется и точка зрения сознания: отношение его к предмету по-прежнему состоит в том, что оно его берет, но берет уже не таким, каким предполагала его чувственная достоверность, а таким, каков он поистине, т. е. сознание становится воспринимающим свой

предмет (усматривающим истину его, *wahrnehmend*)⁴²².

Воспринимающее сознание остается предметным и чувственным. Его предмет есть чувственная вещь не в своей единичности, а в своей общности, охватывающей и заключающей в себе многое. Уже чувственная достоверность, показывая свой объект, должна была различить много определений места в "этом здесь", чтобы отметить его. В таком же положении находится и "это теперь". Указанное "теперь" уже прошло, оно уже не есть наличное теперь; это – бывшее теперь, хотя оно продолжает еще рассматриваться, как теперь. Таким образом теперь расширяется, так что в нем содержатся многие теперь; это – общее теперь, т. е. уже не момент времени, а некоторое время: таким образом в историческом смысле говорят о современности и называют ее на плохом и неблагозвучном немецком языке "*die Jetztzeit*".

Итак, в предмете воспринимающего сознания сочетается в единство много определений и различий. Это единство называется вещью, а различия свойствами вещи. Объекты восприятия суть действительные вещи, внешние предметы, и знакомство с ними впервые служит источником того богатства знаний, которое несправедливо

приписывала себе чувственная достоверность; богатство знаний принадлежит к области восприятия. А так как действительными внешними вещами охватывается все наличное объективное бытие, то вместе с самым широким объемом им принадлежит также и самая широкая общность.

2. ОТМЕНЕНИЕ И ОТМЕНЕННОСТЬ

Чувственная достоверность и воспринимающее сознание имеют между собою нечто общее, именно чувственный объект, но для чувственной достоверности этот объект распадается исключительно на единичности, а воспринимающее сознание сочетает их в единство, из которого возникает представление "вещности" и "вещи". Для обозначения отношения между этими двумя точками зрения сознания, низшею и высшею, Гегель выбрал очень удачное и глубокомысленное выражение, которое приобрело в его системе такое же важное и широкое значение, как и термин "диалектика". По его учению, воспринимающее сознание "отменяет точку зрения чувственной достоверности" (*aufheben*); при этом он указывает на двойственное значение своего выражения: "это отрицание и в то же время сохранение". К этим двум значениям присоединяется еще третье, также заключающееся в слове *aufheben*, именно возвышение: низшая ступень отрицается в высшей, сохраняется и возвышается (*negare, conservare, elevare*). В рассматриваемом случае указаны лишь два первые значения и притом в

самом предмете. То, что на ступени чувственной достоверности представляется в виде разрозненных единичностей, оказывается на ступени воспринимающего сознания сочетанием свойств. Насколько мне известно, это выражение впервые употреблено и объяснено здесь, и потому я привожу в подлиннике это важное место. "Итак, определенное это полагается, как не это или как отмененное, но не превращается в ничто, а оказывается определенным ничто, или ничто с некоторым содержанием, именно с этим содержанием. Само чувственное таким образом остается еще налицо, однако, не в форме мнимого единичного, каким оно должно быть в непосредственной достоверности, а как общее или то, что определяется, как свойство. Отменение обнаруживает свою истинно двойственную природу, которую мы нашли в отрицательном; это отрицание и в то же время сохранение; ничто, как ничто этого, сохраняет непосредственность и само остается чувственным, однако это общая непосредственность"⁴²³.

3. СОДЕРЖАНИЕ И ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ: ЕДИНСТВО ВЕЩИ И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ СВОЙСТВ. ИЛЛЮЗИЯ

Отношение чувственной достоверности и воспринимающего сознания к их предмету состоит в том, что они берут его. Объект кажется при этом данным, главным и существенным, тогда как сознание о нем или отсутствие сознания кажется побочным и несущественным обстоятельством. Однако эти две ступени предметного сознания отличаются друг от друга характером своей достоверности. Чувственная достоверность непосредственно уверена в своем предмете, так как он есть нечто абсолютно единичное, которое может быть показано и продемонстрировано, как "это теперь", "это здесь" и т. п. Наоборот, воспринимающее сознание, так как его предмет есть нечто общее и опосредствованное, единое и множественное в то же время, лишено непосредственной достоверности и в своих собственных глазах подвержено "иллюзиям". В самом деле, не только мы, но и само воспринимающее сознание задает

вопрос, каков его предмет поистине, составляет ли он единство или множество, или и то и другое вместе? Если мы предположим, что сущность предмета состоит в множестве определений, то его единство создается воспринимающим сознанием; если мы предположим, что сущность предмета состоит в единстве вещи, то множественность свойств создается воспринимающим сознанием; наконец, если мы предположим, что сущность предмета состоит в том и другом, т. е. в единстве вещи и множественности свойств, то возникает вопрос, каков характер связи.

Так как предмет играет главную и существенную роль, а его восприятие или сознание о нем есть побочное и несущественное обстоятельство, то в первом случае предметное или реальное единство, а во втором предметная или реальная множественность оказывается призраком и иллюзией. Иными словами, воспринимающее сознание обманывается в первом случае, допуская единство, а во втором случае, допуская множественность своего предмета. В самом деле не только мы устанавливаем выше приведенные возможности или случаи, не только мы делаем эти предположения, рассуждая о воспринимающем

сознании, но и оно само создает такое единство или множество, с необходимостью считая свой предмет таким, каков он поистине⁴²⁴.

Итак, что касается отношения между вещью и ее свойствами мы имеем дело с тремя возможностями. В первом случае то, что мы называем свойствами, на самом деле оказывается "материями", равнодушно существующими рядом и вместе и сочетаемыми в единство воспринимающим сознанием; это не вещь, а "вещность". Так, например, "материи", вроде белого цвета, кубической формы, острого вкуса, определенной тяжести и т. д. составляют совокупность или вещьность, которую мы называем солью. Во втором случае предмет есть существенное единство, самостоятельное существо, единица, исключаящая все другое; это не "вещность", а "вещь", и свойства ее суть лишь множество наших чувственных восприятий: в отношении к нашим глазам эта вещь бела, в отношении к нашему вкусу она обладает острым вкусом, в отношении к нашему осязанию она кубична и т. д.⁴²⁵.

В первом случае мы имеем дело не со свойствами, а с материями, во втором случае мы имеем дело не с реальными, а с чувственными, не с объективными, а с субъективными качествами;

следовательно, ни в первом, ни во втором случае мы не имеем дела со свойствами в истинном смысле этого слова: поэтому ни в одном из этих случаев вопрос воспринимающего сознания собственно не решен, так как свойства принадлежат вещи, они ее собственность, они составляют сущность и характер вещи, и весь вопрос сводится, значит, к следующему пункту: как относится в природе и сущности предмета единство вещи к множественности ее свойств? Можно предвидеть, что при решении этого вопроса воспринимающее сознание, гонимое из одной крайности в другую, принуждено будет выйти за пределы своей чувственности, т. е. за пределы восприятия, но еще не за пределы своей предметности.

4. МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ВЕЩЕЙ И СВОЙСТВ. ЛОГИКА И СОФИСТИКА ВОСПРИЯТИЯ

Всякое свойство благодаря своей определенности отличается от других свойств и потому находится в ряду множества свойств; точно так же всякая вещь благодаря своей определенности отличается от других вещей и потому находится в ряду множества вещей. Поэтому всякой вещи должны быть приписаны два противоположных вида бытия: бытие для себя и бытие для другого. Вещь существует для себя или "рефлектируется в себе", как выражается Гегель, поскольку она составляет самостоятельную сущность, единицу, исключаящую другие вещи; она существует для другого, поскольку своею определенностью она отличается от других вещей, соотнесена и связана с ними. Этим "поскольку" указывается различие, которое теперь принуждена делать логика воспринимающего сознания. Вместе с тем она должна делить свойства на существенные и несущественные: существенны те свойства, которые принадлежат вещи, как таковой, или самой по себе и составляют ее для себя бытие, а

несущественны те свойства, которые зависят от ее отношения к другим вещам и составляют ее бытие для другого. Однако эти отношения тоже необходимы, и потому логика восприятия попадает в стесненное положение и в противоречие с собою, так что она принуждена опять отвергать свои утверждения и то высказывать их, то отрицать. В этом состоит, по меткому выражению Гегеля, "софистика восприятия", выдающая себя за здравый человеческий рассудок и потому считающая себя правою. "Этот процесс, это постоянно изменяющееся определение истинного и отрицание этого определения составляет ежедневную и постоянную жизнь и деятельность воспринимающего человека и сознания, воображающего, что оно живет истиною. Таким образом оно неудержимо приходит к одинаковому отрицанию всех этих существенных определений, но в каждый данный момент сознает истинным лишь одно определение, а затем опять признает истинным противоположное определение. Оно чувствует несущественность своих определений; чтобы спасти их от угрожающей опасности, оно переходит к софистке, именно признает истинным теперь то, что само оно раньше

считало неистинным. Природа этих неистинных сущностей стремится в конце концов принудить здравый рассудок к тому, чтобы он сопоставил мысли об этой общности и единичности, об этой существенности, которая необходимо связана с несущественностью, и об этой несущественности, которая в то же время необходима, и, сопоставив эти противоречивые мысли, таким образом уничтожил их; однако здравый рассудок борется против этого, опираясь на разные поскольку и различные отношения или предполагая, что одна мысль принадлежит ему самому, а другая имеет самостоятельное и истинное значение. Однако природа этих абстракций необходимо приводит к их сопоставлению, здравый рассудок становится добычею их, и они заставляют его танцевать в своем вихре"⁴²⁶. Пока сознание представляет себе мир, как совокупность вещей, из которых каждая существует самостоятельно, но все связаны друг с другом, из которых каждая имеет свои существенные и несущественные свойства, оно не может выйти из затруднений и противоречий, указанных нами и испытываемых на каждом шагу самим воспринимающим сознанием.

Противоречие, если его выразить в чисто логической форме, существует между для себя бытием вещи и ее бытием для другого, т. е. между

вещами, как единичными сущностями и их связью. "Связь с другим есть прекращение для себя бытия. Именно благодаря своему абсолютному характеру и его противоположности вещь находится в отношении к другим вещам, и только это отношение имеет существенное значение; но отношение есть отрицание своей самостоятельности, и таким образом вещь гибнет как раз благодаря своему существенному свойству"⁴²⁷.

Сознание принуждено углубиться в основу вещей и представить себе ее. Основа вещей не есть вещь, но она и не находится в другой вещи, т. е. не обусловлена ничем. Уничтоженная единичность есть общность, уничтоженная обусловленность есть безусловность. Представление безусловной, абсолютной общности не имеет уже чувственного характера; это – чистое понятие, выходящее за область восприятия. "Впервые здесь сознание действительно проникает в царство рассудка"⁴²⁸.

III. ЦАРСТВО РАССУДКА⁴²⁹

1 СИЛА И ОБНАРУЖЕНИЕ ЕЕ. ИГРА СИЛ

Безусловно или абсолютно общее уже не имеет чувственного характера, но оно остается еще предметным; это – чистое понятие, принимаемое, однако, рассудком за предмет и рассматриваемое, как сущность вещей. Содержанием чувственной достоверности было абсолютно единичное, это теперь, это здесь и т. п., содержанием воспринимающего сознания были вещи и их свойства, а содержанием рассудка служит сила и ее обнаружение. – Безусловное не обусловлено ничем другим, оно служит условием всего другого; поэтому оно ничем не опосредствовано и в этом смысле может называться непосредственным: поэтому понятие безусловно общего соединяет в себе характер непосредственного с характером общего. Таким образом и здесь сохраняется отношение ступеней: характерные черты чувственной достоверности и восприятия оказываются и на третьей, т. е. высшей ступени чувственного сознания

уничтоженными и вместе с тем сохраненными, следовательно, объединенными. "В диалектике чувственной достоверности слушание, видение и т. д. для сознания исчезли, и, как восприятие, оно пришло к мыслям, которые оно, однако, не сочетает в безусловно общем"⁴³⁰.

Безусловно общее есть основание, производящее явление вещей и их свойств: это деятельное основание и его действие называется силою и обнаружением ее. Не обнаруживающаяся сила не есть сила. Сила, потухающая в своем обнаружении и перестающая существовать, также не есть сила. Поэтому настоящею Гегель считает силу, "возвращающуюся в себя из своего обнаружения", т. е. как мы бы сказали, потенциальную силу, силу в скрытом состоянии или в состоянии напряжения. О единстве, которое непосредственно переходит в раскрытую форму и из нее опять возвращается к единству, Гегель говорит: "Именно это движение называется силою: один момент ее, именно развитие самостоятельных материй в ее бытии, есть обнаружение ее; наоборот, исчезновение их есть возвращенная к себе из своего обнаружения или настоящая сила"⁴³¹.

Чтобы обнаружиться или перейти из скрытого состояния в состояние обнаружения, сила должна

быть возбуждена или раздражена. Поэтому понятие силы удваивается: необходимы две силы, относящиеся друг к другу, как раздражающая и раздраженная, возбуждающая и возбужденная, деятельная и страдательная. Как для обнаружения, так и для возвращения к себе сила нуждается в возбуждении или раздражении. А так как ни одна сила не обнаруживается без возбуждения со стороны другой силы, то каждая из двух сил и раздражает, и подвергается раздражению. Обе силы возбуждают друг друга взаимно: в этом состоит "игра сил", и к ней сводится действительность, как она является рассудку. "Эта истинная сущность вещей оказывается теперь не непосредственною для сознания; однако последнее имеет непосредственное отношение к внутреннему содержанию вещи и, как рассудок, заглядывает при посредстве этой игры сил в истинную основу вещей"⁴³². Рассудок заглядывает в истинную подкладку вещей, не проникая ее насквозь и не познавая ее. Усматриваемое рассудком всегда есть лишь обусловленное игрою сил (обнаружением сил) явление, в отличие от которого внутренность вещей составляет теперь сущность их, истинную основу их.

2. ВНУТРЕННОСТЬ ВЕЩЕЙ И ЯВЛЕНИЕ

Характер сознания, как оно представляется исследователю на описанной ступени развития, не может быть лучше обрисован, чем словами самого философа. "Следовательно, наш предмет оказывается теперь умозаключением, в котором крайними терминами служат внутренность вещей и рассудок, а средним термином явление, но движение этого умозаключения приводит нас к дальнейшему определению того, что усматривается рассудком с помощью среднего термина, и к опыту относительно этой зависимости"⁴³³.

Предметами рассудка оказываются явления и только явления. Именно это открытие и обоснование его Гегель считал одною из величайших заслуг Критики чистого разума Канта. Все, что не есть явление, как, например, внутренность вещей, остается для рассудка непредметным. Безусловно общее считалось прежде понятием и предметом рассудка; теперь из понятия силы и игры сил стало ясно, что "безусловно общее, составляющее результат их, возникает, как нечто непредметное или как внутренность вещей"⁴³⁴.

Соответственно этому мир рассудка распадается на предметный и непредметный, являющийся и не являющийся (внутренний), чувственный и сверхчувственный, на потусторонний и посюсторонний для сознания мир. Но так как все предметное и познаваемое заключается в явлениях, то само собою понятно, что внутренний мир пуст и в нем ничто не доступно познанию. Рассудок относится к этой внутренности, как слепой к краскам или зрячий к чистому свету и к чистой тьме; оба не видят ничего.

"Для того, чтобы в этом совершенно пустом, называемом также священным, было что-либо, остается лишь наполнить его фантазиями, явлениями, которые порождены самим сознанием. Этому внутреннему миру приходится примириться с таким дурным обхождением: он и не достоин лучшего, так как даже фантазии все же лучше его пустоты"⁴³⁵. При этом само собою понятно, что мы ничего не можем знать о внутреннем мире, так как он находится по ту сторону сознания. Следовательно, утверждая его пустоту и непознаваемость, мы высказываем лишь жалкую тавтологию.

3. ВНУТРЕННЕЕ, КАК ЗАКОН. ЦАРСТВО ЗАКОНОВ

Явление служит посредником между рассудком, с одной стороны, и внутренностью или сущностью вещей, с другой стороны. Как такой посредник явление от обеих сторон отличается, но в то же время с обеими оно соотносено: без этого различия и этого отношения оно не может существовать и быть мыслимым. Уже в самом понятии явления заключаются два вопроса: что является и кому является? На последний вопрос, имея в виду все явления, следует отвечать: они существуют для рассудка, так как рассудок есть то сознание, предметом которого служат явления. Теперь нужно ответить также на вопрос: что является? Что такое явление в отношении к внутренности или сущности вещей, так как без этого отношения о явлении вообще не может быть и речи? Объекты чувственной достоверности и восприятия не имеют еще никакой внутренности, как коррелята, и потому они вовсе не суть явления.

Что такое внутренность вещи в отличие от явления? Внутренность пуста и непознаваема: так гласит первый ответ, но он вовсе не последний и

единственный. Теперь возникает вопрос: что такое внутренность в ее неразложимом далее отношении к явлению, с которым она необходимо связана? Послушаем самого философа: "Внутренность или сверхчувственная потусторонность возникла; она происходит из явления, и явление есть ее посредник; иными словами, явление есть ее сущность и даже выполнение ее. Сверхчувственное есть не что иное, как чувственное и воспринимаемое, взятое так, как оно есть поистине; но истина чувственного и воспринимаемого состоит том, чтобы быть явлением. Итак, сверхчувственное есть явление, как явление. — Если при этом мы приходим к мысли, что сверхчувственное есть, следовательно, чувственный мир или мир, как он существует для непосредственной чувственной достоверности и восприятия, то это ложная мысль; в самом деле, явление есть мир чувственного знания и восприятия, не как нечто сущее, а скорее как отмененное или как внутреннее в действительности. Обыкновенно, говорят, что сверхчувственное не есть явление; но при этом под явлением разумеют не явление, а скорее чувственный мир, принятый за реальную действительность"⁴³⁶. Приведенные слова могут служить примером затруднительной, неясной, на

вид парадоксальной, но в действительности остроумной и глубокомысленной, краткой и меткой речи.

Внутренность в ее неразложимом далее отношении к явлению есть само явление, т. е. его сущность или существенное, общее, всегда себе равное содержание, постоянное в смене явлений: закон явлений или, так как все явления суть обнаружения сил и в них выражается игра сил, закон сил. "Этой абсолютной смене подвержено лишь различие, как нечто общее, или такое, к чему сводятся многие противоположности. Это различие, как общее, есть поэтому простое в игре самой силы и истинное в этой игре: это — закон силы"⁴³⁷.

4. ЯВЛЕНИЕ, ЗАКОН И СИЛА

На вопрос: "для кого существуют явления или кому являются вещи?" получается ответ: для рассудка. На вопрос: "что является или что составляет существенное содержание явлений?" получается ответ: закон. Но закон, так как он определяет, следовательно, отличается от других законов, составляет множество законов, сводится к упорядоченному множеству или "царству законов". Закон есть "постоянная картина изменчивого явления. Таким образом сверхчувственный мир есть покоящееся царство законов, находящееся, правда, по ту сторону воспринятого мира, так как последний дает нам изображение закона лишь в постоянных изменениях, однако в то же время это царство также присутствует в воспринятом мире и составляет непосредственное покойное отражение его"⁴³⁸.

Единство закона, как существенного, всегда себе равного содержания явлений, соответствует рассудку, принципом которого служит безусловная общность и единство; именно поэтому рассудку противоречит множественность законов, и он старается упростить их, свести к

более общим законам, по возможности к одному. Так, закон падения земных тел и закон падения небесных тел объединены в один закон всемирного тяготения, причем, конечно, единство закона приобретает лишь путем упущения различий, следовательно, здесь не достигается единство определенных законов. Однако "формула всемирного тяготения имеет огромное значение, поскольку она направлена против лишенной мысли игры представлений, которой все является в форме случайностей, и всякая определенность представляется в форме чувственной самостоятельности"⁴³⁹. Абстрактное единство закона есть не что иное, как простота силы; в самом деле, всеобщим тяготением, напр., обозначается и высказывается не что иное, как сила тяготения. Закон и сила имеют одинаковое содержание и одинаковые свойства; поэтому одно полагается вместо другого и одно обосновывается другим: явление законом, закон силою, а сила в свою очередь опять законом. Явление движения состоит в том, что тело в определенное время пробегает определенное пространство, и вот определенное отношение пространства и времени называется законом движения. Когда тела падают или поднимаются вверх, проходимые ими пространства относятся (не как времена, а), как

квадраты времен: это отношение пространства и времени, которое есть не что иное, как существенное содержание этого явления, не что иное, как явление ускорения, называется законом падения. А основание закона падения называется силою падения. Таким образом закон тяжести обосновывается силою тяжести и наоборот⁴⁴⁰.

5. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЪЯСНЕНИЯ

Таким образом понятия, вроде явления, силы, закона, отличаются друг от друга и в то же время отождествляются, следовательно, делаются различия и отменяются, полагаются различия, которые при свете исследования оказываются несостоятельными. При свете! Если эти различия осветить, то они перестают быть различиями: неодинаковое становится одинаковым. Если осветить единство безусловно общего, то становится необходимым различить в нем силу и обнаружение ее, возбуждающую и возбужденную силу, силу и закон и т. п., одинаковое становится неодинаковым.

Постоянную тему всего этого интеллектуального движения, — ведь это движение понятий, — можно вкратце выразить следующей формулой: "idem per idem, А посредством А". Это тавтологическое понимание называется объяснением, и в этом именно и состоит деятельность рассудка. Хотя объяснение и состоит из тавтологий, его вовсе нельзя назвать пустым или ничего не говорящим; наоборот, это постоянное полагание и отменение различий, это постоянное различение и отождествление

различного
освещение⁴⁴¹.

есть

действительное

6. ПЕРЕХОД К САМОСОЗНАНИЮ

Когда вещи с необходимостью рассматриваются и объясняются таким образом, они являются сознанию в свете рассудка, и этот свет является таким образом и самому сознанию. Для сознания, как рассудка, его собственный свет становится предметом, и таким образом оно познает себя самого: таков простой и ясный переход от сознания к самосознанию.

Деятельность объясняющего рассудка, который полагает и отменяет различия, признает одинаковое неодинаковым, и неодинаковое одинаковым, Гегель выразил посредством закона полярности, по которому однородное отталкивается, а неоднородное притягивается, или тождественное противопологается, а противоположное соединяется. Именно в этом состоит и деятельность самосознания: сознание отличает себя самого от себя и в то же время полагает и знает, что отличное тождественно с ним⁴⁴².

В заключение Гегель вкратце выражает диалектику предметного сознания, как рассудка, в следующей меткой форме: "Поднявшись за пределы восприятия, сознание оказывается

связанным с миром сверхчувственного с помощью явления, через которое оно заглядывает в эту основу вещей. Две крайности, чистая внутренность, с одной стороны, и внутренность, созерцающая эту чистую внутренность, с другой стороны, совпадают теперь и перестают быть крайностями, а вместе с тем и посредствующее звено перестает отличаться от них. Таким образом снята эта завеса с внутреннего мира, и перед нами осуществляется созерцание внутреннего внутренним; созерцание неразличенного однородного, которое само себя отталкивает и полагает, как различенное внутреннее, при чем, однако, для него также непосредственно сохраняется неразличенность этих членов, есть самосознание. Оказывается, что позади так называемой завесы, которая должна была скрывать внутренний мир, нет ничего, если мы сами не зайдем туда, как с целью посмотреть, так и с тою целью, чтобы там было, что смотреть. Однако при этом оказывается, что туда нельзя пойти без дальних околичностей; в самом деле, это знание, в чем состоит истина представления явления и его внутренности, является само лишь результатом сложного движения, вследствие которого исчезает сущность сознания, мнение, восприятие и рассудок; при этом окажется, что

знание о том, что знает сознание, познавая себя самого, требует еще дальнейших условий, изложение которых будет дано дальше"⁴⁴³.

Глава седьмая

САМОСОЗНАНИЕ⁴⁴⁴

I. САМОСОЗНАНИЕ И ЕГО ОБЪЕКТ

1. СРАВНЕНИЕ С ПРЕДМЕТНЫМ СОЗНАНИЕМ

Достоверность заключается в сознании, а истина в предмете. На всех ступенях предметного сознания предмет и сознание различны, так как предмет существует вне сознания и независимо от него или считается таковым; поэтому здесь истина и достоверность не могут совпадать, а должны расходиться. Сознание производит свои опыты с предметом, вследствие чего предполагавшаяся раньше истина исчезает, и представление об истине предмета изменяется. Такому процессу подвергались реальные объекты чувственной достоверности, конкретные вещи восприятия и рассудочное понятие силы. Совершенно иное находим мы на точке зрения самосознания; здесь предмет и сознание вполне

совпадают, следовательно, вполне совпадают также истина и достоверность, и потому Гегель характеризует ступень самосознания, как "истину и достоверность себя самого", и этим определением отличает его от предметного сознания⁴⁴⁵.

Ступени предметного сознания уничтожены в самосознании, но содержатся в нем, как моменты, в указанном уже и несколько раз поясненном с помощью примеров смысле. Содержанием чувственной достоверности служила единичность, как "это", содержанием восприятия служит чувственная общность, а содержанием рассудка безусловная общность. Самосознание различает себя и оказывается этим единичным, исключительным, для себя сущим бытием, этою чувственно индивидуальной и в то же время безусловно общею самостью. Этим определяются его объекты, его отношение к ним и характер этого отношения: оно отличает себя и от вещей, и от других самосознательных существ, следовательно, оно имеет два предмета: во-первых, объекты чувственной достоверности и восприятия и, во-вторых, себя самого.

Предметное сознание есть знание о другом, самосознание есть знание о себе. Истина состоит в том, что понятие и предмет совпадают. Это

совпадение дано в самосознании, так как оно есть единство понятия и предмета, тождество субъекта и объекта. Поэтому Гегель говорит: "Итак, говоря о самосознании, мы вступаем в настоящее царство истины"⁴⁴⁶.

2. САМОСОЗНАНИЕ, КАК СТРЕМЛЕНИЕ

Самосознание есть знание о себе самом: таково его содержание и задача. Но чтобы знать, что оно такое, оно должно проделать свои опыты с самим собою. Эта самость должна стать предметом для себя, она должна обнаружиться, как сила, проявиться, как внутреннее; она должна выполнить законы своей сущности, короче говоря, она должна обнаружиться в деятельности, чтобы иметь возможность познать себя. Но обнаруживаться в деятельности это значит действовать практически или поступать: основною силою и пружиною всякого поступка служит хотение или стремление: поэтому Гегель характеризует самосознание прежде всего, как стремление. "Но эта противоположность между его явлением и его истиною имеет свою сущностью лишь истину, именно единство самосознания с самим собою: это единство должно сделаться его сущностью, следовательно, самосознание есть стремление вообще"⁴⁴⁷.

О самосознании, этом характере человечества вообще, можно сказать то же, что и о характере всякого человека в частности. Характер есть основной источник и реальное основание

поведения человека, а поведение человека есть основание для познания его характера. Никто не знает человеческого характера, даже и своего собственного, не проявившись в деятельности, совершенно так же, как нельзя знать, сколько времени понадобится человеку, чтобы пройти определенный путь, если мы не видели, как он ходит.

В этом также заключается отличие характера предметного сознания от самосознания: первое имеет и берет свои предметы, как данные, и потому по существу оказывается теоретическим или созерцательным, а второе должно сделать себя, свое я, своим предметом и потому по существу оказывается практическим, т. е. действующим, желающим, стремящимся.

3. ОБЪЕКТЫ КАК ЖИВЫЕ ВЕЩИ

Самосознанию прежде всего противостоят чувственные вещи, как предметы уже не созерцания, – это дело предметного сознания, – а стремления. Эти вещи еще не играют роли самосознательных существ или личностей, но это самостоятельные и самодеятельные сущности, проявляющиеся практически; деятельность их также состоит в самообнаружении, так как они с помощью собственных сил формируются и расчлняются, сохраняются и размножаются, короче говоря, так как они живут, каждая в своем роде и по-своему. Самодеятельность вещей идет не далее жизненного процесса, который состоит в саморазвитии естественного бытия. Все эти мысли Гегель кратко выражает следующим образом: "Жизнь есть весь этот круговорот, не непосредственная непрерывность и самостоятельность, о чем говорилось раньше, и не постоянная форма и самостоятельная дискретность, также не чистый процесс этого рода и не простое сочетание этих моментов, а развивающееся и обнаруживающее свое развитие целое, сохраняющееся в этом движении"⁴⁴⁸.

Самосознание есть стремление; его объектами

служат живые вещи, к которым оно относится практически, т. е. проявляется, как господство над ними и истина их, или, выражаясь отрицательно, оно на опыте узнает ничтожество их, потребляя их, пожирая их, наслаждаясь ими и таким образом уничтожая их.

Об этом ничтожестве единичных чувственных вещей Гегель говорил еще раньше, высказывая эту мысль, как теоретический результат чувственной достоверности, и при этом для усиления своих доводов в конце концов "сослался на практическую деятельность, забегаая вперед". Под этими словами следует разумеать поведение самосознания, о котором мы только что говорили⁴⁴⁹.

II. ГОСПОДСТВО И РАБСТВО

1. УДВОЕНИЕ САМОСОЗНАНИЯ

Естественный переход вещей от безжизненных к живым, от живых к сознательным приводит к тому, что одно самосознание встречается лицом к лицу с другим самосознанием, самосознание удваивается и умножается. Так как практическое поведение самосознания или его самодеятельность состоит в том, что оно желает предмет, к которому должно вступить в отношение, уничтожает его и, удовлетворившись таким образом, возвращается в себя, то теперь положение становится двойственным и притом во всех трех моментах⁴⁵⁰. В самом деле, в этом случае предметом служит самосознание в другой форме, следовательно, нечто другое, чем субъект, и в то же время он сам; эта двойственность сопровождает также и момент уничтожения, и момент возвращения в себя. Гегель говорит об этом следующим образом: "Это двойственное уничтожение своего двойственного инобытия есть также двойственное возвращение в себя

самого; в самом деле, во-первых, совершив уничтожение, самосознание возвращается к себе самому, так как оно становится опять-таки равным само себе благодаря уничтожению своего инобытия; но, во-вторых, оно в свою очередь также дает возможность и другому самосознанию вернуться к себе, так как оно было в другом, уничтожило это свое бытие в другом, и следовательно, опять дало свободу этому другому"⁴⁵¹.

Короче говоря, здесь речь идет о единстве самосознания в его удвоении: дело в том, что одно самосознание находит себя в другом и наоборот, следовательно, оба они признают друг друга и сознают это свое признание. "Каждое самосознание служит для другого посредником, с помощью которого каждое опосредствуется с самим собою и замыкается в себе, и каждое оказывается для себя и для другого непосредственным для себя сущим бытием, которое в то же время существует таким образом для себя лишь благодаря этому посредству. Они признают друг друга взаимно признающими друг друга"⁴⁵².

Но это признание достигается не сразу, без дальних околичностей; оно есть результат процесса, восходящего от крайнего неравенства к

равенству: этот процесс есть постепенное уравнение, последовательный ход которого мы должны рассмотреть подробнее. Изложение этого вопроса в главе о "Господстве и рабстве, самостоятельности и несамостоятельности самосознания" мы причисляем к самым удачным частям Феноменологии, к образцовым мастерским произведениям диалектики Гегеля.

2. БОРЬБА НА ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ. СТРАХ СМЕРТИ

Крайнее неравенство, существующее вначале, состоит в абсолютной односторонности признания: только одно из самосознаний пользуется признанием, тогда как другое лишь признает, но само не признано. Однако и это отношение не дано непосредственно, оно не дано с самого начала, а опосредствовано и добыто борьбою. Две формы самосознания вполне исключают друг друга: каждая из них есть непосредственный единичный индивидуум, которому противостоит другой такой же непосредственный единичный индивидуум; каждый из них стремится к уничтожению другого, и потому их практическое отношение друг к другу есть борьба на жизнь и смерть.

Но жизнь есть естественное утверждение сознания, а смерть естественное отрицание его. Поэтому смертью обоих индивидуумов или даже хотя бы одного из них не достигается то, к чему стремится самосознание: в самом деле, оно не может хотеть уничтожить сознание, так как оно ведь стремится объективироваться и действовать в нем; в борьбе индивидуумов, по удачному

выражению Гегеля, проявляется игра сил, "однако игра в сознании". Поэтому сообразно цели самосознания борьба может кончиться лишь тем, что сознание и жизнь сохраняются, но один из двух индивидуумов или будет покорен в борьбе, или же добровольно подчинится из любви к жизни и страха смерти. Отрицание сознания, производимое сознанием, не есть зверское убийство, "отрицание сознания состоит в том, что оно уничтожает так, чтобы отрицаемое сохранилось и, следовательно, пережило свою потерю самостоятельности"⁴⁵³. Самосознание сделало свой первый опыт. Оказывается, что оно составляет "две противоположные формы самосознания; одну самостоятельную, сущность которой состоит в бытии для себя, и другую несамостоятельную, сущностью которой служит жизнь или бытие для другого: первая форма есть господин, а вторая раб"⁴⁵⁴.

Для раба естественное чувственное бытие его дороже личности, простая жизнь дороже опирающегося на самосознание достоинства жизни; он ценит себя не выше, чем вещь среди других вещей, для него бытие в форме вещи или вещиности имеет существенное значение, а сознание не играет существенной роли: именно в этом состоит рабское сознание. Господин

становится господином, потому что он не боится смерти и рискует своей жизнью. Раб становится рабом, потому что боится смерти и выше всего ценит свою жизнь, совершенно погрузившись в свое физическое бытие: "это", – прекрасно и метко выражается Гегель, – "его цепь, от которой он не мог освободиться в борьбе и потому оказался несамостоятельным, имеющим свое самостоятельное бытие в своей вещиности. Между тем господин есть владыка над этим бытием, так как в борьбе он показал, что оно для него имеет лишь отрицательное значение. Так как он владыка над этим бытием, а это бытие владычествует над другим индивидуумом, то в этом ряду он становится выше этого другого индивидуума"⁴⁵⁵.

Однако в страхе перед смертью, как абсолютным господином, уже заключается чувство ничтожества нашего бытия и вместе с тем зародыш возвышения рабского сознания. "В самом деле, этому сознанию приходится бояться не за тот или другой момент, а за все свое существо, так как оно испытывает страх смерти, как абсолютного господина. Благодаря этому чувству оно внутренне раскалывается, содрогается всем своим существом, и все прочное в нем расшатывается. Это чистое общее

движение, это абсолютное разжижение всего стойкого есть простая сущность самосознания, абсолютная отрицательность, чистое для себя бытие, которое таким образом возникает в этом сознании"⁴⁵⁶.

3. ГОСПОДИН И РАБ. ПОВИНОВЕНИЕ И СЛУЖБА. РАБОТА И ОБРАЗОВАНИЕ

Первоначально раб находит самосознание и его возвышенное для себя бытие в господине, и только в нем: господин повелевает и господствует, раб повинуетя и служит; он исполняет то, чего хочет господин, его деятельность есть, собственно, деятельность господина. Господин находится и к рабу и к вещам, как в непосредственном, так и в опосредствованном отношении: он связан с рабом косвенно посредством вещей и с вещами косвенно посредством раба. Также и раб при посредстве господина вступает в отношение к вещам, именно он не наслаждается вещами, а обрабатывает их согласно воле господина: раб работает, а господин наслаждается. "Но господин, поставивший раба между самостоятельностью вещи и собою, таким образом имеет дело лишь с несамостоятельностью вещи и наслаждается ею в чистой форме, а сторону самостоятельности вещи он предоставляет рабу, который ее обрабатывает"⁴⁵⁷.

Повиновение и служба раба состоит в работе,

а эта последняя состоит в том, что он обрабатывает вещи для потребления и наслаждения господина, т. е. образует и формирует вещи. Формировать вещи это значит давать им новый образ. Давая своею деятельностью новый образ вещам, раб образовывает самого себя. Работа есть образование и приводит к образованию. Благодаря работе сознание раба возвращается к себе самому и возвышается над своею вещностью. Отныне раб начинает сознавать себя. Послушание, служба и работа есть дрессировка, образовывающая, возвышающая и освобождающая рабское сознание; оно приходит этим путем к себе самому и отныне существует не только для господина, но и для себя. Таким образом осуществляется библейское изречение: "Страх перед господином есть начало мудрости"⁴⁵⁸.

С этих пор самосознание раба существует не только в себе, но и для себя, т. е. оно начинает существовать в себе и для себя. Моментами его постепенного возвышения и освобождения служат страх смерти и страх перед господином, повиновение и служба, работа и образование. "В господине для себя бытие было с точки зрения раба бытием другого и притом только для этого

другого; в страхе для себя бытие существует в нем самом; в образовании для себя бытие становится для него его собственным для себя бытием, и он приходит к сознанию, что он существует в себе и для себя". "Без дрессировки службою и повиновением страх остается на формальной точке зрения и не распространяется на сознательную действительность бытия. Без образования страх остается внутренним и немым, а сознание не становится существующим для себя самого"⁴⁵⁹.

4. ЗАВИСИМОСТЬ ГОСПОДИНА И НЕЗАВИСИМОСТЬ РАБА

Таким образом диалектика самосознания в отношении господства и рабства приводит в конце концов к тому, что каждая из двух сторон превращается в свою противоположность. Господин наслаждается тем, что создал раб, и таким образом становится зависимым от раба, а этот последний, формируя вещи, приобретает господство над ними и вместе с тем также над самим господином, так что в конце концов все отношения становятся обратными: господин становится зависимым от раба, а раб независимым от господина; господин, с нравственной точки зрения, становится рабом раба, а этот последний господином господина. Справедливость этого положения в широких размерах подтверждается всемирною историей, а в малых комедией. "Итак, истина самостоятельного самосознания есть рабское сознание. Первоначально это последнее существует вне себя и не как истина самосознания. Однако подобно тому, как господство показало, что его сущность противоположна тому, чем оно хочет быть, точно

так же и рабство в окончательном результате становится скорее противоположностью того, чем оно было непосредственно; оно "возвращается к себе, как оттесненное назад в себя сознание, и приобретает истинную самостоятельность"⁴⁶⁰.

5. ОСВОБОЖДЕНИЕ МЫШЛЕНИЯ

Работа раба согласуется с волею и целями господина, следовательно, с чужими целями, но так как она состоит в формировании вещей, то она необходимо пробуждает и развивает в работнике собственный смысл, т. е. собственное мышление. Работа есть подавленное стремление, она приводит к самообладанию. Благодаря работе сознание воспринимает собственную силу и деятельность возвращается к себе. "Находя таким образом самого себя, сознание, благодаря самому себе, становится собственным смыслом, именно в работе, в которой оно, казалось, руководилось лишь чужим смыслом"⁴⁶¹. Так как рабское сознание очистилось и освободилось в абсолютном страхе смерти от всякого скверного своеволия, то этот собственный смысл его есть не "пустой собственный смысл" или "своеволие", которое не выходит из сферы рабства, а чистое свободное мышление, обратившееся в себя.

III. СВОБОДА САМОСОЗНАНИЯ⁴⁶²

1. СТОИЦИЗМ

В мышлении сознание остается при себе, и потому оно свободно, не зависит от данного мира и обстоятельств жизни, как в счастья, так и в несчастья, на троне и в цепях, в положении господина и раба; оно вполне основано в себе самом и опирается на себя самого, относится равнодушно к мирской суете и стоит выше ее. Одно лишь собственное мышление устанавливает понятия безусловно общего в теоретическом и практическом отношении, именно истину и добро. Эта свобода самосознания и настроения называется стоицизмом. Полная зависимость от жизни и существования делает сознание рабом, а полная независимость от этих условий делает его стойком: рабское сознание есть цепь, сковывающая и задерживающая личность, стоическое сознание свободно от цепей даже и в том случае, если они надеты на человека. "Эта свобода самосознания, когда она выступила в истории духа, как сознательное явление, была названа, как известно, стоицизмом. Принцип его

состоит в том, что сознание есть мыслящая сущность, и всякое явление имеет для него существенное значение или бывает истинным и добрым для него лишь постольку, поскольку сознание проявляется в нем, как мыслящая сущность"⁴⁶³.

Отношение господства и рабства и образование, приобретенное работою и размышлением, характеризуют то состояние общества, из которого возникает и исторически возникло стоическое сознание. Гегель указывает на это мимоходом в том месте своего сочинения, где он тонко и правильно отличает самостоятельное мышление и настроение стойка от упрямства и своеволия. "Своеволие есть свобода, прилепившаяся к единичности и остающаяся в сфере рабства, тогда как стоицизм есть свобода, возвращающаяся непосредственно из себя в чистую всеобщность мысли; как общая форма мирового духа, он мог возникнуть лишь в эпоху всеобщего страха и рабства, но и всеобщего просвещения, благодаря которому работа возвысилась на степень мышления"⁴⁶⁴.

В этом состоит также слабость стоического настроения: в своем отвлеченном от мира направлении оно имеет абстрактный характер и неспособно завладеть действительностью и

проникнуть ее; поэтому оно могло найти признак или критерий истины не в жизненном содержании мира и действительности, а только в формальной устойчивости субъективного мышления, и его общие изречения об истине и добре, о мудрости и добродетели, конечно, действуют возвышающим образом, однако с течением времени утомляют и становятся скучными⁴⁶⁵.

2. СКЕПТИЦИЗМ

Самосознанию скептицизма противоположно мирское сознание, основанное на ценности вещей и условий жизни. Поэтому, чтобы поддержать ценность стоического самочувствия, нужно устранить с пути все объективные истины, все основы мирского сознания: все те принципы, которые опираются на чувственную достоверность, восприятие, рассудок, господствующие нравы, законы и т. п. Эту услугу оказывает скептицизм, который поэтому необходимо связан со стоицизмом. Они относятся друг к другу, как господин и слуга; скептицизм необходим для осуществления стоицизма; он доставляет прочное положение и господство, необходимое стоицизму, обрушивая все противоположные утверждения сознания и не оставляя ничего, кроме непоколебимости или атараксии собственного мышления⁴⁶⁶.

Однако скептическое самосознание впадает в ряд неразрешимых противоречий, так как оно принуждено одно и то же утверждать и отрицать, практически, т. е. в своей деятельности восстанавливать то, что оно поколебало и разрушило теоретически, т. е. в своем мышлении.

Скептическое самосознание есть этот единичный, эмпирический случайный субъект, и в то же время это общее неизменное сознание, непоколебимо опирающееся на себя самого; между тем эмпирический субъект представлений, из которых ни одно не оказывается устойчивым, сбивается с толку, пораженный как бы головокружением вследствие этого постоянного хаоса. "Оно имеет такой характер для себя самого, так как оно само поддерживает и производит этот движущийся хаос. Поэтому оно признает себя таковым, оно признает себя совершенно случайным, единичным сознанием, — сознанием, которое имеет эмпирический характер, которое соотнобразуется с тем, что не имеет для него никакой реальности, повинуется тому, что для него вовсе не есть сущность, делает и осуществляет то, что для него вовсе не есть истина. Однако, выдавая себя таким образом за единичную, случайную, собственно говоря, животную жизнь и погибшее самосознание, оно напротив опять делает себя общим, себе равным сознанием, так как оно есть отрицание всякой единичности и всякого различия. Из этого равенства себе или скорее в самом этом равенстве себе оно опять впадает в прежнюю случайность и хаос, так как это движущееся отрицание имеет

дело лишь с единичным и занимается лишь случайным. Таким образом, это сознание есть бессознательная нелепость, состоящая в переходах от одной крайности себе равного самосознания к другой крайности случайного, запутанного и создающего путаницу сознания. Само скептическое самосознание не может объединить этих двух идей о себе самом; оно познает свою свободу всегда, как возвышение над всяким хаосом и случайностью бытия, и в то же время в других случаях опять-таки признает себя падающим в область не существенного и занимающимся им. Оно занимается уничтожением не существенного содержания в своем мышлении, однако, именно занимаясь этим, оно оказывается сознанием о несущественном. Оно высказывает приговор абсолютного исчезновения, однако этот приговор существует, и это сознание есть приговор об исчезновении; оно утверждает ничтожность видения, слушания и т. д., но в то же время оно само видит, слышит и т. д. Оно утверждает ничтожество нравственных постановлений и в то же время делает их господами своего поведения. Его поведение и слова постоянно противоречат друг другу, и таким образом оно есть двойственное противоречие, сознание

неизменности и равенства себе в полной случайности и несогласии с собою"⁴⁶⁷.

3. НЕСЧАСТНОЕ СОЗНАНИЕ

В отношениях господства и рабства двойственное самосознание является в двух различных субъектах; в свободе самосознания, в стоицизме и скептицизме, оно является в одном субъекте; стоик, благодаря своему возвышенному самообладанию, господин самому себе, но в то же время и раб самого себя: его мыслящее самосознание есть господин, а его чувственное, полное желаний самосознание есть мощно сдерживаемый и подавленный раб. В присутствии настроения и образа мыслей стоика немеют духи чувственности, которых скептик заставляет вполне высказаться и прислушивается к ним, опровергая и отбрасывая их теоретические достоверности, но в то же время (подобно обыкновенному сознанию) позволяя им господствовать практически; его практическая жизнь, т. е. деятельность и интересы противоречат его теории; его изменчивое, мечущееся между теорией и практикою сознание противоречит тому неизменному сознанию, той атараксии мышления, в которой скептик соперничает со стоиком. Таким образом скептицизм оказывается не только раздвоенным в

себе, но и противоречащим в себе сознанием, как бы расколовшимся в двойкой противоположности между мышлением и деятельностью (теорией и практикою) и между изменчивым и постоянным настроением.

Это противоречие существует в скептическом сознании, но не для него. То, что живет и господствует в сознании, должно явиться также в свете его. Сознание должно быть и для себя тем, что оно есть в себе; поэтому из скептицизма должна возникнуть новая форма сознания. Так как эта новая форма сознает свой раскол и внутренние противоречия, и притом, как непримиренные и, по мере сил этого сознания, непримиримые противоречия, то Гегель называет его "несчастливым сознанием". Оно необходимо для свободы самосознания, так как в процессе его освобождения составляет неизбежную ступень; это третья ступень, предполагающая существование стоицизма и скептицизма и возникающая из последнего. "Отличительные черты этой новой формы таковы: она существует для себя в виде двойственного сознания себя, как освобождающегося, неизменного, всегда себе равного, и себя же, как абсолютно запутавшегося и извращенного, и есть сознание этого своего противоречия. В стоицизме самосознание есть

простая свобода субъекта, а в скептицизме она осуществляется путем уничтожения другой стороны определенного бытия, но вследствие этого она скорее удваивается и становится таким образом двойственной. Таким образом двойственность, прежде распределявшаяся между двумя особями, господином и рабом, теперь внедрилась в одну особь; теперь явилась существенная для понятия духа двойственность самосознания в себе самом, но еще не единство его, и несчастное сознание есть сознание о себе, как двойственном и противоречивом существе"⁴⁶⁸.

Это двойственное противоречивое сознание можно было бы назвать также сознанием, отчужденным от своей сущности, раздвоенным или разорванным. С этими выражениями мы встретимся в дальнейшем отделе Феноменологии, который посвящен характеристике мирозерцания и настроения, составляющего четвертую главную ступень сознания. Исторически это настроение возникло в ходе развития человечества из эпохи просвещения и предшествовало непосредственно мировой эпохе революции, как стоицизм и скептицизм предшествовал христианству. Это настроение характеризуется тем, что одно и то же сознание

охвачено противоположными силами и чувствует себя во власти их:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

В двойственном сознании, описанном словами Фауста Гете, проявляется такая полнота сил и чувство личности, возвышенность и великолепие, что его нельзя назвать несчастным. Эти формы современного сознания, считающиеся и желающие себя считать состоянием разрыва, мировой скорби и т. п. слишком носят со своим несчастьем и щеголяют им, чтобы в действительности быть несчастными. Для несчастья нужны бессилие знания и жалкое состояние его. Поэтому Гегель правильно отличает эти современные явления от того несчастного сознания, которое в Феноменологии принадлежит ко второй главной ступени сознания и завершает ее.

Противоположные силы, которые несчастное сознание носит в себе, как свои две души, и неспособно объединить их, должны поэтому казаться ему отдельными и чуждыми друг другу

существами, враждебными силами, которые до такой степени исключают друг друга, что каждая принимает форму единичного самостоятельного существа. Эти две силы суть неизменное и изменчивое сознание: первая представляется, как единичная, неизменная божественная личность, а вторая, как единичный, эмпирический, случайный субъект, каковым несчастное сознание считает самого себя. Между этими двумя существами находится непроходимая пропасть; они относятся друг к другу, как потусторонний и посюсторонний мир. Отношение между этими силами сознания есть состояние непреодолимого дуализма, разрушающего единство души и потому приносящего настоящее несчастье сознанию. Поэтому Гегель, враждебно относящийся к дуализму, говорит о нем: "несчастное сознание", "это несчастное раздвоенное в себе сознание"⁴⁶⁹.

Теперь нужно развить предметы или темы этого содержания сознания. Первою темою его служит отношение его к указанной божественной личности, которая представляется ему, как неизменное сознание, как абсолютный потусторонний мир, с которым субъект, описываемый нами, необходимо и напрасно жаждет соединиться: это стремление к

недостижимой цели составляет характерную черту несчастного сознания и принадлежит к его сущности; оно составляет вершину и предел его знания; это стремление есть его "чистое сознание, но не чистое мышление, так как оно, так сказать, лишь пытается мыслить и сводится к благоговейному настроению. Его мышление, как таковое, остается беспорядочным шумом колокольного звона или теплым туманным явлением, музыкальным мышлением, не вырабатывающим понятия, которое было бы единственным имманентным предметным образом". Это стремление остается "чистым волнением" или чувством⁴⁷⁰.

Так как субъект несчастного сознания есть единичное, эмпирическое, чувственное существо, то потусторонний мир кажется ему чувственным, т. е. пространственно-временным миром, и неизменное самосознание, противостоящее ему по ту сторону, как единичная сущность, представляется ему в недостижимом отдалении во времени, т. е. как исчезнувшая, бывшая, прошедшая жизнь, от которой ничего не осталось, кроме ее могилы. Таким образом из благоговения рождается страстное желание увидеть эту могилу, иметь ее в настоящем и обладать ею. "Вместо того, чтобы овладеть

сущностью, сознание овладевает лишь несущественностью". "Искомое не может быть найдено там, где его ищут, так как оно должно быть именно потусторонним миром, т. е. таким, который не может быть найден. Если искать его, как единичный предмет, то он есть предмет непосредственной чувственной достоверности, и именно поэтому непременно исчезнувший предмет. Поэтому сознание может получить в настоящем лишь могилу своей жизни. Однако и эта могила есть действительность, а так как природе действительности противоречит продолжительное обладание ею, то и наличность могилы есть лишь результат усилия, которое должно исчезнуть"⁴⁷¹.

Хотя Гегель воздерживается от подробного исторического толкования этого явления, чтобы не смешивать философию истории с Феноменологией, тем не менее нельзя не заметить, что в этом месте он указывает на то настроение, из которого, под влиянием благоговения и страстного стремления, возникли войны за обладание священным гробом: крестовые походы, в которых достиг высшей ступени развития христианский культ реликвий и могилы. Достигнув обладания гробом, это сознание должно было узнать, что оно

обманывалось. "Вместо того, чтобы овладеть сущностью, оно овладело лишь несущественностью". Из числа примеров, показывающих, как человеческое сознание в ходе своего развития, т. е. в годы учения вступает на каждую ступень с совершенно иными ожиданиями, чем покидает ее, и всегда ищет не того, что находит, без сомнения, нет ни одного более важного и величественного, чем крестовые походы. Такое разочарование, явившееся вследствие того, что человечество с величайшею страстью искало потусторонний мир и вместо того нашло земной мир в самой печальной форме, могло быть пережито лишь несчастным сознанием.

Его характер и его несчастье состоит именно в том, что оно всегда остается разделенным между потусторонним и земным миром. "Таким образом это несчастное, раздвоенное в себе сознание должно, так как это противоречие его сущности находится в едином сознании, всегда иметь в одном сознании в то же время другое сознание, и таким образом непосредственно изгоняется из каждого сознания тогда именно, когда оно надеялось придти к победе и покою единства"⁴⁷².

Как чувственный субъект, это сознание

находится посреди действительного мира и вступает с ним в отношения, проявляя желания и стремления, наслаждаясь и работая, приобретая и обладая. Однако оно принуждено постоянно ставить в связь свою деятельную земную жизнь с потусторонним миром и потому не находит никакой самодостовренности, никакой опоры для своей деятельности, никакого истинного созерцания предметного мира, а остается при "сломанной достоверности, сломанной опоре, расколовшейся надвое действительности": его животнотелесные функции кажутся ему греховными⁴⁷³, плоды его труда и деятельности, приобретение и собственность, кажутся ему "дарами свыше", которые он должен признать таковыми и наслаждаться ими, приняв их с благодарностью; при этом оно чувствует себя обязанным делать дары и со своей стороны совершать некоторые жертвования, что касается его внешнего имущества, приобретенного трудом, а также и наслаждений; оно принуждено отдать часть своего имущества и за полученные наслаждения отказаться от некоторых наслаждений и взять на себя страдание в форме истязания плоти и поста. Эти возвращаемые дары оно считает жертвенными дарами, благодарственными жертвами, которые

оно обязано воссылать небесному подателю благ, подателю свыше⁴⁷⁴.

Таким образом несчастное сознание опутано дуализмом между потусторонним и земным миром и постоянно находится во власти его. Эти два царства находятся в постоянном отношении, но пропасть между ними непреодолима; поэтому сознание, подчиненное дуализму, нуждается в посредниках, которые считаются сведущими в вопросах потустороннего мира, посвященными ему служителями его; они руководят решениями земного сознания. "Этот посредник, как человек, находящийся в непосредственном отношении с неизменным существом, указывает своим советом правильный путь. Несчастное сознание завершает свою подчиненность, отказываясь от некоторой части всего, что требуется для его индивидуальности и самостоятельности, а следовательно, и для его самоудовлетворения: от собственных решений, имущества, наслаждений; оно подчинено и связано обязательствами, оно обязано приносить жертвы из своего имущества и истязать плоть за свои наслаждения".

Если облечь эти основные черты несчастного сознания в исторические образы, чего Гегель не сделал, быть может, нарочно, и из абстрактных неопределенных, а потому темных форм его

языка вывести его на свет, то мы увидим перед собою христианское сознание церковного средневековья, римско-католическое сознание, для которого жизнь и дело Иисуса Христа было законченным событием, потусторонним раз навсегда совершившимся фактом, так что верующим ничего более не оставалось, кроме культа реликвий и пилигримства, кроме иерархии, посредничающей между небесным и земным миром, кроме внешних жертв и аскетизма. Эта бедная, лишенная всякой цены деятельность была, с точки зрения несчастного сознания, высшим самоудовлетворением, блаженным наслаждением и абсолютной деятельностью. В этом состоит вершина его извращения. Когда оно заметило эту извращенность, и она стала существовать не только в нем, но и для него, тогда оно перестало быть несчастным сознанием⁴⁷⁵.

Сознание должно, согласно известному нам основному закону его сущности и развития, сделаться и для себя тем, что оно есть в себе. Этот закон осуществляется теперь и на несчастном сознании. Самообман, опутывающий его и вытекающий из его дуалистического мирозерцания, состоит в ложной и извращенной оценке той жалкой, лишенной

всякой цены деятельности, которая складывается лишь из единичных внешних отречений и жертв, все жертв мнимых, так как в основе целью их служит благо и выгоды любезного нам я с его земною суетою⁴⁷⁶.

Чтобы отделаться раз навсегда от всех этих частных и бесплодных проявлений покорности, нужно пожертвовать этим корнем их, единичным субъектом, ограниченной индивидуальностью, любезным нам я, с его земною суетою. При этом с корнем уничтожается дуализм между потусторонним и земным миром, служащий источником всего несчастного сознания, и вместо него в сознании воздвигается единство потустороннего и земного мира, единство самосознания и действительности, субъективного и объективного. Это единство есть разум, с признанием и достоверностью которого развитие сознания достигает своей третьей главной ступени⁴⁷⁷.

Глава восьмая

РАЗУМНОЕ СОЗНАНИЕ. А. НАБЛЮДАЮЩИЙ РАЗУМ

І. ТЕМА И ЗАДАЧА

Так как разум составляет самую внутреннюю сущность самосознания и предметной действительности как субъективного, так и объективного бытия, то он служит источником всякой достоверности и истины. Поэтому темой этой третьей главной ступени сознания Гегель считает "достоверность и истину разума"⁴⁷⁸. Эта тема включает в себе задачу, требующую разрешения. Достоверность того, что разум есть вся реальность, должна быть возведена на степень истины и стать ясною в сознании, как таковая; говоря типичною формулою, она должна существовать не только в сознании, но и для сознания.

Для этого необходимо: 1. чтобы разум был найден в объективном мире, не случайно, а так, что его ищут и находят, и это намеренное, целесообразно рассчитанное искание есть

наблюдение; 2. субъективные разумные цели, еще не обладающие реальностью, должны осуществиться в объективном мире, и этот процесс Гегель называет "осуществлением разумного сознания посредством самого себя"; наконец, 3. нужно показать, в чем состоит разумная действительность в субъективном и объективном смысле.

II. НАБЛЮДАЮЩИЙ РАЗУМ

1. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ИДЕАЛИЗМА

"Разум", – говорит Гегель, – "есть убеждение сознания в том, что оно составляет всю реальность; так высказывает идеализм свое понятие"⁴⁷⁹. Точку зрения идеализма нельзя высказывать, выражаясь прежними словами Гегеля, как бы "выстрелив из пистолета"; необходим продолжительный путь развития сознания, чтобы обосновать ее, и такой же путь, чтобы осуществить ее. Первый путь пройден нами, а второй предстоит нам. Феноменология разделяется здесь на эти две неравные половины.

Намеренно противореча всем утверждающим идеалистическую точку зрения вместо того, чтобы обосновывать ее, Гегель указывает опять на пройденный путь обоснования и его этапы. "Не только для себя, но и в себе самосознание составляет всю реальность лишь вследствие того, что оно становится этой реальностью, или скорее обнаруживается, как таковое. Оно оказывается таким на пути, в котором сперва в диалектическом движении мнения, восприятия и

рассудка инобытие исчезает, как сущее в себе, а затем в движении через самостоятельность сознания в господстве и рабстве, через идею свободы, через скептическое освобождение и через борьбу абсолютного освобождения сознания, раздвоенного в себе, инобытие исчезает и для него самого, поскольку оно существует только для него. Друг за другом выступили две стороны, одна, в которой сущность или истина состояла для сознания в определенности бытия, и другая, в которой сущность или истина состояла лишь в определенности для сознания. Однако обе эти стороны слились в одну истину, состоящую в том, что все сущее в себе существует лишь постольку, поскольку оно существует для сознания, и наоборот, все существующее для сознания существует также в себе. Сознание, составляющее эту истину, прошло уже этот путь и забыло о нем, так как оно непосредственно выступает, как разум; иными словами, этот непосредственно выступающий разум является лишь, как достоверность этой истины. Он только уверяет в том, что он составляет всю реальность, но сам не понимает этого, так как именно забытый путь составляет понимание этого непосредственно выраженного утверждения. Точно так же и тому, кто не прошел этого пути,

это утверждение непонятно, если он узнает его в этой чистой форме, – но, конечно, в конкретной форме он сам осуществляет его"⁴⁸⁰.

2. ЕСТЕСТВЕННАЯ И ИСКУССТВЕННАЯ СИСТЕМА ВЕЩЕЙ. ЗАКОН И ЭКСПЕРИМЕНТ

Разумное сознание приступает к рассмотрению вещей в уверенности, что мир есть царство разума, или что бытие есть его бытие (игра слов у Гегеля "das Sein das Seine ist"). "Разум проявляет теперь общий интерес к миру, так как он убежден, что существует в нем, или что наличная действительность разумна. Он ищет своего другого, зная, что в нем он будет обладать не чем иным, как самим собою; он ищет только своей собственной бесконечности. Сначала лишь предчувствуя себя в действительности или лишь вообще зная, что она есть его действительность, он приступает в этом смысле к общему завоеванию обеспеченного ему имущества и насаждает знаки своего господства на всех высотах и во всех глубинах"⁴⁸¹. В своем поступательном движении наблюдение применяется к природе, духу и единству их в человеке⁴⁸².

Наблюдающий разум превращает чувственные объекты, царство своей чувственности, в понятия, выделяя признаки

вещей, группируя к приводя их в порядок: это познание, выделяющее признаки, состоит в описании вещей, а группирующая деятельность отличает существенные признаки от несущественных. Признаки располагаются в определенный порядок тем, что общие признаки отличаются от частных, признаки родовые от видовых, и таким образом путем постепенного обособления складывается мир понятий, нисходящий от родов через виды и разновидности вплоть до неопишуемого раздробления единичных вещей⁴⁸³.

Разумное наблюдение нужно отличать от чувственного восприятия, которое занято перечислением чувственных свойств, а вовсе не порядком и системой вещей; наоборот, наблюдение направлено на сущность вещей, на их внутреннюю связь и единство; оно имеет в виду цель познания и руководится ею. Поэтому оно отличает существенные признаки от несущественных. "Если нам кажется, что это искание и описание занято лишь вещами, то в действительности мы видим, что оно не придерживается чувственного восприятия, так как то, на основании чего вещи познаются, для него важнее, чем весь остальной объем чувственных свойств, без которых сама вещь не

может существовать, между тем как познание оставляет их без внимания. Путем этого разделения на существенное и несущественное из чувственного хаоса воздвигается понятие, и таким образом познание показывает, что оно, по крайней мере в такой же степени, занято самим собою, как вещами"⁴⁸⁴.

Так как существенные признаки бывают или должны быть в то же время существенными основаниями познания, то Гегель говорит здесь об "этой двойственной существенности", на которую опирается все разумное познание вещей, так как оно основывается на том, что различия, признаваемые разумом существенными, играют существенную роль также и в природе вещей. "Признаки должны иметь существенное отношение не только к познанию, но и быть существенными определениями вещей, так что искусственная система должна сообразоваться с системой самой природы и выражать лишь ее"⁴⁸⁵.

Это согласие между логической и естественной системой вещей, между понятием и действительностью, между мышлением и бытием составляет настоящую тему и цель наблюдающего разума. Пока это единство еще не найдено и не установлено, искание существенных признаков

руководится произвольным стремлением разума к познанию или "разумным инстинктом", по меткому выражению Гегеля, "так как разум действует в этом наблюдении лишь, как таковой"⁴⁸⁶.

К природе вещей относятся их изменения и их существенные признаки и условия; существенные условия, при которых происходят изменения, суть законы; поэтому без познания законов не может быть найдено и установлено истинное и чистое понятие вещи. Но закон не явствует сам по себе, как чувственные качества, а скрыт, и потому его нужно обосновать или исследовать. Это исследование производится посредством опыта или эксперимента, который поэтому составляет существенную и характерную задачу наблюдающего разума. Бекон, как основатель эмпирической философии, требовал эксперимента в естественно-научном и философском методе и последовательно и удачно разъяснил его, как "*experientia quaesita*", допытывающее исследование; существенные условия явления он назвал "*vera differentia*" (истинными отличиями), так как их можно найти, отделив от данных условий несущественные⁴⁸⁷. Не называя Бекона, Гегель описывает совершенно по его образцу этот прием экспериментирующего наблюдения. О

разумном инстинкте он говорит: "Он предпринимает опыты для изучения закона. Закон является сначала в нечистой форме, закутанный в единичном чувственном бытии, и понятие, составляющее его природу, погружено в эмпирическом материале. В своих опытах разумный инстинкт отыскивает, что последует при тех или других обстоятельствах". — "Внутреннее значение этого исследования состоит в определении чистых условий закона; это значит лишь (если бы сознание даже и полагало, что оно при этом задается какой-либо иною целью), что закон должен быть возведен в форму понятия и должна быть уничтожена всякая связь его моментов с определенным бытием"⁴⁸⁸.

3. ОРГАНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ПОНЯТИЕ ЦЕЛИ. (КИЛЬМЕЙЕР И ШЕЛЛИНГ)

Для получения чистого понятия вещи, отыскиваемого разумным инстинктом, должны быть описаны все признаки ее, отличены существенные признаки и найдены экспериментальным путем законы ее бытия и изменений. Эти законы суть необходимые отношения, сторонами которых служат явления, внешние объекты, существующие определенности. Это относится лишь к вещам в неорганической природе⁴⁸⁹. В ином положении находятся вещи органического мира, законы которого не в такой мере доступны наблюдающему разуму, так как здесь речь идет об отношениях между внутреннею сущностью, скрытою от взоров разума, и внешними явлениями (об отношениях между внутренним и внешним, а не между внешним и внешним). Наблюдающий разум, направленный на внешние объекты, видит себя вынужденным приравнять внутреннее к внешнему и таким образом совершенно теряет его из виду и искажает его; рассматривая таким образом вещи, он доходит до

крайних выводов, из которых становится ясным заблуждение, и вследствие этого возникает переворот в сознании и возвышение его на новую ступень.

Рассмотрение органических вещей пробуждает в наблюдающем разуме понятие, без которого эти объекты, сами себя расчленяющие, сохраняющие и размножающие, т. е. развивающиеся, не могут быть мыслимы, именно понятие цели или телеологию. Это понятие может выражаться в трех формах различной степени глубины: 1. как внешнее целесообразное отношение органической природы к неорганической, живых существ к внешним условиям жизни, каковы свет, воздух, вода, земля, климатические пояса, климаты и т. п.; 2. как целесообразная разумная сила, которая строит и формирует органические существа, как механик машину; в самом деле, понятие цели есть сознательное разумное понятие и в то же время предметное понятие, следовательно, оно должно находиться "в другом рассудке", который считается творцом органических вещей; наконец, 3. как жизненная цель, присущая самим органическим существам, как органическое единство, которое, по образцу Аристотеля (Гегель не называет его), следует назвать словом

душа⁴⁹⁰. Наблюдающий разум старается познать способ, каким проявляется душа и душевная деятельность, или ту внешность, которая служит выражением этой внутренности (души). Я бы не мог изложить короче тему, которая развита в Феноменологии в одном из самых длинных и трудных по языку отделов ее под заглавием "Наблюдающий разум"⁴⁹¹.

Всякая целесообразная деятельность посвящена осуществлению понятия; первым звеном ее служит понятие, которое нужно осуществить, а последним звеном осуществленное понятие; первое относится к последнему, как план дома к исполненной соответственно ему постройке. Таким образом конец возвращается к началу, и существо производит самого себя: именно в этом состоит круговорот жизни, подчиненной понятию цели, однако сама эта цель скрыта от наблюдения. "Необходимость скрыта в том, что совершается, и обнаруживается впервые в конце, но так, что именно этот конец показывает, что он был как бы первым звеном. Однако конец показывает свое первенство тем, что вследствие изменения, предпринятого деятельностью, получается не что иное, как то, что уже было. Или, если начать с первого звена, то оно в своем конце или результате своей

деятельности лишь возвращается к себе самому; именно вследствие этого оно оказывается чем-то таким, что имеет своим концом самого себя, следовательно, как первое, уже вернулось к себе или существует в себе и для себя. Итак, посредством движения своей деятельности оно достигает самого себя, и этот результат есть его самочувствие". – "Животное кончает самочувствием". – "Органический мир оказывается самосохраняющимся, возвращающимся и возвращенным. Однако наблюдающий разум не познает понятия цели в этом бытии, или не замечает того, что понятие цели находится не где-нибудь в чужом рассудке, а присутствует именно здесь и существует, как вещь"⁴⁹².

Основные формы жизненной деятельности или основные силы жизни, в особенности животной, как этого требует жизненная цель и ее самоосуществление, суть самоощущение, самодвижение и самосохранение частей индивидуума и рода, или чувствительность (способность ощущать), раздражительность (восприимчивость к раздражению и способность реагировать на воспринятые раздражения) и воспроизведение (воспроизведение индивидуума и рода). Этим жизненными деятельностями

соответствуют органы, функцию которых они составляют; чувствительности соответствует нервная система, раздражительности мускульная система, а воспроизведению — внутренности. 11 февраля 1793 г., в день рождения герцога Карла в последний год его жизни, профессор университета в Штутгарте К. Ф. Кильмейер прочитал об этих органических силах или свойствах свою известную речь: "Об отношении органических сил друг к другу в ряду различных организаций; законы и следствия этих отношений". На законе их распределения Кильмейер основал закон развития организации, "план природы", как он назвал его. Он был учителем Кювье. На эту речь Кильмейера опирался Шеллинг в своем "Первом наброске системы философии природы", где он построил динамический порядок ступеней органической природы⁴⁹³.

Кильмейер хотел определить основной закон органического мира, рассматривая отношение по величине между чувствительностью и раздражительностью, чувствительностью и воспроизведением, прямое отношение двух первых сил и косвенное двух последних. Гегель не называл ни Шеллинга, ни Кильмейера, однако ясно видно, что он имел в виду теорию

последнего и осуждал ее. Он считает "пустую игрою в давание законов" попытку искать и устанавливать законы органической жизни в духе наблюдающего разума, да еще к тому же с помощью количественных отношений органических сил, находя это предприятие в своей основе бессмысленным и ничтожным. В органическом мире представление закона, построенное наблюдающим разумом, исчезает⁴⁹⁴. Система органических сил относится к системе органов (чувствительность к нервной системе и т. п.), как внутреннее к внешнему, как подвижный непрерывный жизненный процесс к внешней прочной форме; поэтому ни взаимные отношения органических сил, ни их отношения к внешним органам не могут быть приведены к форме законов, каких требует и ищет наблюдающий разум⁴⁹⁵.

Не существует ясной для сознания истории органической жизни, наподобие истории сознания, в которой сам наблюдающий разум занимает определенное место, имеет позади себя ряд низших ступеней и перед собой ряд высших; эта система форм сознания служит посредником между всеобщим духом и его единичностью или чувственным сознанием, но между общей жизнью и живою особью нет таких постепенных

посредствующих ступеней. Наблюдению дана бесконечная полнота единичной жизни. "Таким образом всеобщность органической жизни в ее действительности непосредственно впадает в крайнюю единичность, без настоящих самостоятельных посредствующих ступеней, а потому наблюдающее сознание имеет перед собою лишь мнение, как вещь, и если разум может проявлять праздный интерес к этому мнению, ему приходится ограничиваться описанием и перечислением мнений и выходов природы. Эта лишенная смысла свобода мнения представляет, правда, везде зачатки законов, следы необходимости, намеки на порядок и систему, остроумные и кажущиеся отношения. Однако что касается отношения между органическим миром и существующими различиями в неорганическом мире, каковы элементы, пояса и климаты, наблюдение, отыскивающее законы и необходимые связи, замечает лишь значительные влияния, но не больше". С другой стороны, что касается индивидуальности, "наблюдение не подвигается дальше тонких замечаний, интересных отношений, радостной готовности придти к понятию. Однако тонкие замечания не составляют знания о необходимости, интересные

отношения не идут далее интереса, а интерес есть лишь мнение разума, и готовность индивидуальности приблизиться к понятию имеет детский характер и становится ребяческой, если желает иметь значение сама по себе и для себя"⁴⁹⁶.

4. ЛОГИЧЕСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАКОНЫ

В наблюдающем разуме повторяется ход развития сознания, который привел к этой ступени путем перехода от предметов или вещей к самосознанию. Наблюдение направляется на вещи, свойства и законы и в этом отношении может быть сравниваемо с чувственной достоверностью, восприятием и рассудком. От наблюдения над жизнью, живую индивидуальностью разум возвышается до рассмотрения сознания, самосознательной индивидуальности и приходит к самому себе, к наблюдению над своею собственною внутреннею деятельностью, над законами своею духовной деятельности, ее теоретических и практических проявлений, ее мышления и хотения: первые суть законы мышления, а вторые – психологические законы. Так как эти законы лишь наблюдаются, т. е. найдены, как данные, то они в такой же мере, как и законы жизни, не могут иметь притязания на силу самостоятельности и конкретное значение⁴⁹⁷.

Основные формы мышления суть установление определения, различение и

соотнесение или связывание. Этим формам соответствуют так называемые логические законы тождества, различия (различие, противоположность, противоречие) и основания. Эти законы мышления имеют исключительно формальный характер; они абстрактны и пусты, лишены всякого содержания, реальности и истины. Их множественность противоречит единству самосознания. Вопрос о единстве и обосновании этих так называемых логических законов мышления, которые вовсе не относятся к числу действительных законов, остается открытым; на него нельзя ответить с точки зрения наблюдения⁴⁹⁸.

Психологические законы, как Гегель их называет, относятся к деятельному или совершающему поступку сознанию и касаются, с одной стороны, видов воли и направлений самосознательного индивидуума, а с другой стороны, условий, из которых он возникает и которыми он определяется к такому-то, а не иному бытию и поведению. Наблюдение находит в индивидууме множество видов воли, каковы страсти, желания, склонности и т. п., которые понимаются, как силы воли, и, подобно силам представления, считаются все сидящими в духе, "как в мешке". Единство этих разнообразных

способностей есть действительная индивидуальность в ее определенном направлении воли и способе поведения, которые могут быть названы ее характером. Однако самосознательная и характерная индивидуальность вовсе не существует безусловно и не основана на одной себе; своим условием она имеет мир, в котором она возникает, из которого она происходит, на который она опирается и относится к нему, как живой индивидуум к неорганической природе. Таким образом индивидуальный характер также имеет как бы свою неорганическую природу: эту роль играют для него обстоятельства, обуславливающие его и отпечатывающиеся в нем, состояние и положение мира, религия и народ, нравы и привычки и т. д.

Мир в приведенном смысле и индивидуальный характер или деятельное сознание находятся в связи друг с другом, и в отношении этих двух сторон заключаются те "психологические законы", которых ищет наблюдающий разум, однако не может найти, так как это отношение взаимное. Индивидуум в такой же мере влияет обратно на мировые отношения, изменяя и преобразовывая их, в какой воспринимает их влияние и отпечатлевает его в себе. "Так как вследствие этой свободы

действительность может иметь такое двойственное значение, то мир индивидуума следует понимать лишь из него самого, и влияние действительности на индивидуум, которое само по себе представляется существующим, подучает благодаря ему абсолютно противоположный смысл, именно индивидуум или позволяет потоку влияющей действительности проявляться на нем, или же обрывает и поворачивает его. Однако вследствие этого психологическая необходимость становится пустым словом: существует абсолютная возможность того, чтобы фактор, который должен иметь определенное влияние, мог бы также его и не иметь"⁴⁹⁹.

5. ФИЗИОНОМИКА И ФРЕНОЛОГИЯ⁵⁰⁰

Разум, наблюдая мир, старается найти свою сущность в природе вещей и выразить ее в форме законов, которые управляют отношением между внутренним и внешним миром в такой форме, что внешнее служит или считается выражением внутреннего. В законах органической природы речь шла об отношении между органическим единством (душою) и внешними органами жизни; в законах мышления – об отношении между мышлением и вещами, в психологических законах – об отношении между самосознательным индивидуумом и миром. Теперь речь идет об отношении между внутренними и внешними явлениями, входящими в микрокосм самосознательной индивидуальности: таковы, с одной стороны, индивидуальный характер, этот интеллектуальный и нравственный характер во всем его своеобразии, с его задатками и стремлениями, с его дарованиями и желаниями, а с другой стороны, внешний вид индивидуума, прирожденное ему тело, созданное и сформированное собственной его деятельностью.

Может явиться попытка считать тою

внешностью, которая служит выражением внутреннего мира индивидуума, какой-либо орган тела, вроде говорящего рта, работающей руки; однако продукты речи и работы, обнаруживая внутренний мир индивидуальности, говорят отчасти слишком много, отчасти слишком мало: слишком много, так как они выражают внутренний мир в его свободной, самосознательной деятельности; слишком мало, так как продукты языка и работы относятся к внешнему миру и принадлежат ему. Эти способы действия суть не наружность, а обнаружения; между тем отношение, отыскиваемое наблюдающим разумом, существует между индивидуальным характером, с одной стороны, и его телесным бытием, с другой стороны.

Этого отношения не следует искать на тех путях, где его ищет астрология и хиромантия. В самом деле, в астрологии отношение существует между данным сочетанием созвездий и земною судьбою индивидуума, следовательно (не между внутренним и внешним, а) между внешним и внешним; конечно, при этом следует иметь в виду не астрологию Гете, не "демона" согласно орфическому изречению: "Как в день, подаривший тебя миру, стояло Солнце, приветствуемое планетами" и т. д. Скорее всего

рука, этот орган органов, была бы приспособлена к тому, чтобы служить выражением внутренних особенностей характера индивидуума. "Она одушевленный творец его счастья", – по меткому и прекрасному выражению Гегеля; "можно сказать о ней, что она есть то, что человек делает, так как в ней, как деятельном органе его самосозидания, он всегда присутствует, одушевляя ее; и так как он первоначально играет роль своей судьбы для самого себя, то, следовательно, рука выражает это его в себе бытие"⁵⁰¹. Так как в органах, подобных органу речи и руке, присутствует деятельность, следовательно, внутренний мир, как таковой, то тембр и объем голоса, индивидуальные особенности речи, простые черты руки и почерк следует рассматривать даже и не как наружность, а как способы обнаружения, которые в отношениях между индивидуумом и внешним миром составляют как бы посредствующее звено⁵⁰².

Единственный орган, выражающий и заключающий в себе внутреннюю и характерную деятельность, как нечто стойкое, не как обнаружение, а как наружность, есть лицо, выражение лица или физиономия. Изучение мнимых законов, которые должны управлять

отношением внутреннего мира к этой внешности, есть физиономика. Существует естественная, основанная на инстинкте разума, физиономика, которая познает или воображает, что познает, по чертам лица внутренние явления, и, например, непосредственно усматривает, серьезно ли говорит и производит какое-либо действие индивидуум или нет. Но так как самосознание, благодаря своей свободе, способно управлять своею наружностью и подчинять ее, то лицо может быть произвольным знаком, как выдающим, так и скрывающим внутренние события и намерения, как обнаруживающим, так и утаивающим их. Мимика относится к внутренним явлениям, как речь: лицо есть орган и знак, физиономия есть и лицо и маска; поэтому между индивидуальным характером и выражением лица не может быть таких закономерных отношений, которых самосознание не способно было бы разорвать.

Как известно, Лафатер в своем сочинении "Physiognomische Fragmente" (1755–1778) восхвалял физиономику, как путь для гениального и безошибочного познания человека, и содействовал огромному влиянию ее. Но он встретил также противников, среди которых особенно выделялся физик Г. Х. Лихтенберг из

Геттингена; его полемика основывалась на силе человеческого самосознания и человеческой свободы. Гегель не называл имени Лафатера, но ссылаясь на Лихтенберга, приводя и подкрепляя его насмешливые замечания. Взгляды физиономиста Лихтенберг считает лишенными всякой цены мнениями; в его глазах они стоят не выше предсказаний погоды, делаемых лавочниками и хозяйками. "Во время ярмарки всегда бывает дождь", – говорит лавочник. "Когда надо сушить белье, всегда бывает дождь", – говорит хозяйка. "Предположим, что физиономисту когда-либо удастся уловить выражение человека, но тогда стоит только этому человеку принять серьезное решение, и он опять станет недоступным наблюдениям на тысячи лет". "Если бы кто-либо сказал, ты действуешь, правда, как честный человек, но я вижу по всей твоей фигуре, что ты принуждаешь себя и в душе остаешься мошенником, то без сомнения, на такую речь до скончания мира ответом всякого бравого парня будет пощечина". Таковы взгляды Лихтенберга на этот вопрос⁵⁰³.

Одно из основных убеждений Гегеля и его учения состоит в положении, что человеческий дух есть именно то, чем он сам себя сделал, не более и не менее, все равно, какие бы прочие

способности у него ни оказались, и чем он мог бы быть и сделаться соответственно им, все равно, какой бы вид он ни имел в остальных отношениях. Его истинная наружность есть то, что он сам произвел: она его продукт и его действие. Его истинный внутренний мир есть его деятельная сила воли и духа, не всевозможные способности и задатки, а лишь то, что сделала и развила из них энергия характера. Совершенно иначе рассуждает или воображает, что рассуждает, физиономиста.

Действия человека кажутся ей "несущественною внешностью"; наоборот, способности и задатки, все, чем человек мог бы быть, хотя бы из его способностей ничего не вышло, все эти возможности и невозможности кажутся ей "существенным внутренним миром". Наружность в ее смысле есть не истинная, а мнимая наружность, внутренний мир в ее смысле есть не истинный, а мнимый мир, и сама она есть отношение между этим мнимым внутренним миром и этою мнимою наружностью. На таком отношении основывает она свои мнимые законы⁵⁰⁴.

Наблюдающему разуму, который ищет выражения внутреннего мира в наружности самосознательной индивидуальности, остается

сделать еще лишь один шаг, чтобы закончить этот путь своего исследования. Следует отыскать такую наружность, в которой внутренний мир выражался бы не в форме говорящей, подвижной личности, как в физиономии, а присутствовал бы, как в покоящейся, неподвижной, существующей вещи: наружность, которую внутренний мир самодеятельно создал и как бы построил, так чтобы между внутренним миром и этою наружностью существовала причинная связь, опосредствованная телесным органом мышления и самосознания. Такой орган есть мозг, его постройка выражается в черепе, в неровностях которого, в шишках, плоскостях и углублениях, отражаются пространственные формы мозга. Поэтому различные задатки и склонности, сколько бы их ни было, нравственные и интеллектуальные, напр., и склонность писать стихи, и склонность воровать и убивать и т. п. распределяются по известным местам мозга, которым соответствуют определенные места черепа, так что на поверхности его можно ощупать все устройство внутреннего человека, т. е. познать и наблюдать его самым осязательным образом. Если бы эти места были чувствительными, то существовал бы "головной зуд воровства, убийства,

стихотворства". Подобно естественной физиономике, существует также, шутит Гегель, естественная наука о черепе, выходящая за границы одного индивидуума: "Она учит, что у хитрого человека за ушами сидит большая шишка, и даже представляет, что неверная жена имеет, если не сама, то в лице своего супруга, рога на лбу"⁵⁰⁵.

Мы достигли крайней ступени, которой инстинктивно искал наблюдающий разум; он искал бытия, вещи, на которую бы мог указать, говоря: "вот, здесь я!" Эта вещь, по-видимому, найдена: дух помещен на поверхности черепа; мы зашли так далеко, что буквально можем сказать: "бытие духа есть кость". "При этом, по-видимому, и наблюдающий разум в действительности достиг такой вершины, на которой он должен покинуть себя и перейти в свою противоположность; в самом деле, только вполне дурное заключает в себе непосредственную необходимость перейти в свою противоположность". "Таким образом эта последняя ступень наблюдающего разума есть самая худшая ступень, однако поэтому необходимо превращение ее"⁵⁰⁶.

Когда Гегель посвятил значительный отрывок Феноменологии этой критике и осуждению учения о черепе, которое позже распространилось

под именем френологии и дошло до нашего времени, это учение впервые стало входить в моду благодаря его соотечественнику Ф. И. Галлю. Напомним, что именно в это время Шопенгауэр, готовившийся к коммерческой деятельности в Гамбурге, ревностно посещал лекции, на которых Галль излагал свою френологию⁵⁰⁷. Гегель не назвал ни Лафатера, ни Галля, хотя опровергал их теории и для осязательного уничтожения последней принял за образец отношение Лихтенберга к физиономистам. "Если человеку скажут, ты (твой внутренний мир) обладаешь такими-то свойствами, потому что твоя кость построена так, то это значит, что я считаю кость твоею действительностью. Приведенное в главе о физиономике опровержение такого суждения пощечиною низводит мягкие части из их влиятельного положения и показывает, что они вовсе не истинное в себе бытие, не действительность духа; – здесь же возражение собственно должно пойти дальше и дойти до удара по черепу человека, высказывающего такое суждение, с целью так же осязательно, как осязательна его мудрость, показать, что кость для человека не есть его в себе бытие, и уж тем менее его истинная действительность"⁵⁰⁸.

Глава девятая

РАЗУМНОЕ СОЗНАНИЕ. В. ДЕЯТЕЛЬНЫЙ РАЗУМ И ЦАРСТВО УДОВЛЕТВОРЕННЫХ В СЕБЕ ИНДИВИДУУМОВ

I. ВЗГЛЯД НАЗАД И ВПЕРЕД

В учении о черепе наблюдающий разум пришел к результату, из невозможности которого тотчас же выяснилась необходимость противоположного, т. е. поворота. Гегель назвал этот поворот переворотом, как бы перипетией в ходе развития сознания. Невозможно приравнивать разум к внешней вещи; его реальность есть не вещь, а задача; она действительна не в форме данного бытия, а как абсолютная цель, которая должна быть осуществлена посредством своей собственной энергии. Поэтому из наблюдающего разума возникает деятельный, первую темой которого Гегель считает "осуществление разумного самосознания посредством самого себя".

Чтобы тотчас же определить цель этого

нового развития, мы бросим прежде всего взгляд назад на зачатки самосознания, на его удвоение, борьбу одного самосознания с другим и отношение господства и рабства. Там уже ясно обнаружилось, куда направлен этот путь: он начался с крайнего неравенства между одним я и другим, дальнейшее движение его состояло в постепенном уравнивании обоих я, и целью могло служить лишь взаимное признание их и сознание об этом взаимном признании⁵⁰⁹. Это общее самосознание, объединяющее в себе самосознательных индивидуумов, есть дух и составляет царство нравственности. Место, на которое я ссылаюсь здесь, я приведу словами самого Гегеля. "Здесь мы встречаемся уже с понятием духа. Далее для сознания возникает опыт, показывающий, что такое дух, эта абсолютная субстанция, составляющая при полной свободе и самостоятельности своей противоположности, именно различных самостоятельных самосознаний, единство их: я есть мы, и мы есть я. Впервые в самосознании, как понятии духа, сознание достигает своего поворотного пункта, в котором оно, из пестрой видимости чувственного земного мира и из пустой ночи сверхчувственного потустороннего мира, вступает в духовный день

настоящего"⁵¹⁰.

Что нужно понимать под "царством нравственности", Гегель показал уже в последней и важнейшей из своих статей в критическом журнале и пояснил исторически на примере классического греческого мира⁵¹¹. Читая в феноменологии рассуждения, служащие введением в главу об "осуществлении разумного самосознания самим собою" и указывающие на его цель, мы чувствуем себя опять вполне в сфере мыслей, высказанных в статье о "научных способах исследования естественного права", в особенности в отделе об "абсолютной нравственности". Следующее место ясно указывает на соответствие между этими статьями: "Эта общая субстанция говорит своим общим языком в нравах и законах народа; однако эта действительно существующая неизменная сущность есть не что иное, как выражение самой единичной индивидуальности, которая кажется противоположною ей; законы выражают то, что каждая особь составляет и осуществляет; индивидуум познает эту общую субстанцию не только, как свою общую предметную вещь, в такой же мере он познает себя в ней или находит ее в раздробленной форме в своей собственной индивидуальности и в каждом из своих

сограждан". "Я наблюдаю, что они сами по себе суть лишь эти самостоятельные сущности, как я; я наблюдаю свободное единство их с другими и вижу, что это единство существует как через меня, так и через других. Их я наблюдаю, как себя, себя, как их. Поэтому среди свободного народа разум поистине осуществлен; он есть наличный живой дух, в котором индивидуум находит не только выраженным и наличным, как вещь, свое определение, т. е. свою общую и настоящую сущность, но и сам составляет эту сущность и осуществляет таким образом свое значение. Поэтому мудрейшие люди древности утверждали, что мудрость и добродетель состоят в том, чтобы жить согласно нравам своего народа"⁵¹².

Цель, к которой мы направляемся, есть нравственный дух, т. е. то единство самостоятельных индивидуумов, которое Гегель охотно и метко называет "сплошным единством". Однако самосознания нельзя связать. Поэтому надобно предполагать, что и это сплошное единство будет разлагаться и разрываться, и таким образом возникнут новые формы сознания. Поэтому мы различаем: 1) те формы сознания, которые предшествуют нравственному духу, составляют переход к нему, будучи этапами

деятельного разума; 2) настоящий нравственный дух; 3) те формы сознания, которые выходят из него и стоят над ним. Таковы предстоящие темы феноменологии⁵¹³.

II. ДЕЯТЕЛЬНЫЙ РАЗУМ

1. НАСЛАЖДЕНИЕ И НЕОБХОДИМОСТЬ. (ФАУСТ)

Мы познакомились с сознанием, которое делилось между потусторонним и земным миром, было раздвоено в себе и разорвано и потому поистине было несчастным сознанием. В противоположность ему существует вполне счастливое сознание: оно состоит в сплошном единстве нравственного духа, в котором каждая особь, как член целого, чувствует себя удовлетворенною. Это счастье отыскивается, достигается и опять утрачивается. Формы сознания после этой потери и до этого приобретения имеют различный характер: последние идут тем путем, который нам надо рассмотреть теперь. Все формы деятельного разума инстинктивно ищут в мире счастья и удовлетворения: в этом и состоит их общая тема. Все они, каждая своим путем, заблуждаются и не достигают цели: в этом состоит их жизненный опыт. На каждой из этих ступеней мы находим самосознательную индивидуальность, которая,

вступая в противоположность к миру и воображая себя выше его, ищет полного самоудовольствования и не достигает этой цели. Самообман заключается в этой ее мнимой возвышенности. Житейский опыт состоит в том, что она разбивается о мир и находит его более мощным, содержательным и ценным, чем она думала⁵¹⁴.

Индивидуум с чувством собственной высоты хочет завладеть миром, отпечатлеться в сознании других и наслаждаться, опираясь на силу своего непосредственного хотения, своего естественного стремления и страсти, а не путем науки и знания, наблюдения и изучения, нравов и законов, так как все эти формы он оставил позади себя, как теории, как серую, едва заметную тень. Мы видим перед собою Фауста из отрывка сочинения Гете (1790), хотя и не находим здесь этого имени; он может служить представителем этого страстно стремящегося к миру бурного самосознания, о котором Гегель прекрасно говорит: "Вместо небесного общего духа знания и деятельности, в котором чувство и наслаждение единичным молчат, в него проник земной дух, который считает истинной действительностью лишь бытие, составляющее действительность единичного сознания. Оно презирает рассудок и науку, эти высшие дары человека, оно предалось

дьяволу и должно погибнуть. Таким образом оно бросается в жизнь и разворачивает чистую индивидуальность, в форме которой оно является. Оно не создает себе счастья, а скорее непосредственно берет его и наслаждается. Тени науки, законов и правил которые одни стоят между ним и его собственной действительностью, исчезают как безжизненный туман, который не может равняться с достоверностью его реальности; оно берет свою жизнь, срывая ее, как зрелый плод, который сам идет навстречу"⁵¹⁵.

Осуществление желания есть наслаждение. Мир, как прочная связь вещей, эта жесткая и неразрывная действительность, о которую индивидуум разбивается, противостоит страстному самосознанию и упорствует против его единичности, не позволяя, чтобы им овладели силою. Эта мировая связь есть необходимость или рок. Чтобы постигнуть связь и внутреннюю сущность мира, существует один лишь путь, разума и науки, теории, полной жизни и мысли. Этот путь отвергло от себя жаждущее мира самосознание, оно разрушило в себе духовную жизнь и познает следствия этого саморазрушения. Таким образом становятся понятными следующие темные слова Гегеля: "Вместо того, чтобы из

мертвой теории попасть в жизнь, оно скорее только ринулось в сознание собственной безжизненности и явилось себе лишь в форме пустой и чуждой необходимости, в форме мертвой действительности". "Оно познало двойственный смысл, заключающийся в его поступке, именно в том, что оно взяло свою жизнь: оно взяло свою жизнь скорее в том смысле, что овладело таким образом смертью"⁵¹⁶.

2. ЗАКОН СЕРДЦА И ГРЕХ САМОМНЕНИЯ

Первою темою самосознания, которое стремится к осуществлению и удовлетворению в мире, служит неустанное наслаждение миром, в котором индивидуум хотел бы поглотить мир, но на самом деле поглощается им, так как силы противников неравны: на одной стороне стоит единичное самосознание, а на другой порядок вещей, непонятое могущество всеобщности, необходимость или рок, о который индивидуум разбивается и погибает. Однако самосознание само по себе переживает эту катастрофу и продолжает свой опыт в мире. Но оно уже не хочет сохранять противоположности между своею индивидуальностью и миром и оставаться запутанным в ней, оно хочет разрешить эту противоположность и объединиться с миром в гораздо более высокой форме, чем в наслаждении: оно хочет уже не терпеть необходимость, а само быть ею, не подчиняться более року, а повелевать, не подчиняться общему порядку вещей, а создавать его собственною силою и по своей собственной воле. Короче говоря, оно хочет быть силою, которая приводит в порядок мир.

Поэтому новою темою самосознания, которое стремится к осуществлению и удовлетворению в мире, служит (уже не наслаждение миром, а) улучшение мира. Однако воля к улучшению мира есть еще единичная воля и своеволие, воля "этого" индивидуума; она ставит себе целью порядок вещей: поэтому такая воля есть закон и считает себя таковою; но закон, как таковой, должен и хочет иметь значение, независимое от индивидуумов, здесь же он имеет сперва значение лишь, как "эта" индивидуальная единичная воля, как целесообразное стремление, обозначаемое нами словом сердце: поэтому закон, указываемый нами, есть "закон сердца", стремящийся приобрести значение и господство в действительности. По словам Гегеля, сердце есть "единичность, непосредственно желающая достигнуть всеобщности", закон сердца есть "сердце, имеющее закон в себе"⁵¹⁷.

Таким образом открывается новая противоположность между сердцем и действительностью, между сердцем, в котором закон и своеволие непосредственно и неразрывно слились, и миром, который следует своим собственным законам, не заботясь о желаниях и предпочтениях единичных особей. Это — противоположность между законом сердца и

окоченевшим законом действительности; с одной стороны, закон сердца с его доброю целью, которую следует осуществить в мире, с другой стороны, противоположная действительность, которая кажется ему вовсе не благодетельной, а насильственным порядком вещей, так что под тираническим давлением его человечество тяжело вздыхает. Страдающим нужно помочь; у жестокой необходимости нужно отнять силу, которую она имеет и проявляет: благо человечества есть закон, озабочивающий сердце индивидуума, улучшающего мир, и лелеемый им⁵¹⁸.

Этот индивидуум, поскольку он противостоит миру и чувствует себя таковым, находит в этом самочувствии также свое наслаждение и удовлетворение. Он хорошо сознает высокую серьезность своей цели и превосходство своего существа, он чувствует эту свою личную возвышенность и доволен ею: страдание мира перед его глазами и улучшение мира в его сердце! Впрочем, эта возвышенность тотчас теряется, если закон сердца переходит в действительность, как этого хочет индивидуум; в самом деле, тогда уничтожается противоположность между сердцем и действительностью, пропасть устраняется, возвышенность одной из сторон исчезает, закон

сердца выполнен, улучшение мира осуществлено, и следовательно, исправитель его более не нужен. Когда закон сердца достигает господства, он выходит из личной воли; он теперь закон, но уже более не закон сердца. "Закон сердца именно благодаря своему осуществлению перестает быть законом сердца; в самом деле, он получает таким образом форму бытия и становится лишь общею силою, не зависящею от "этого" сердца, так что индивидуум, установив свой собственный порядок, именно вследствие этого перестает его находить своим"⁵¹⁹.

Индивидуум, улучшающий мир, продолжает свой житейский опыт и выходит под его влиянием совершенно иным, чем был. Этот житейский опыт может иметь три различные формы. Во-первых, закон сердца может достигнуть господства и, как господствующий закон, становится таким же закоченелым, непреклонным законом, как и вызвавший ненависть, во-вторых, действительность может быть не жестокою и тираническою необходимостью, вызывающею борьбу, а оживленным порядком вещей, в котором люди чувствуют себя удобно и спокойно и потому ничего не хотят знать о законе сердца и о сердце "этого" индивидуума, который навязывается им и

нарушает их спокойствие: в этом случае исправителю мира люди кажутся уже не заслуживающими сострадания, а отвратительными, неспособными к улучшению и недостойными его; наконец, в-третьих, каждый индивидуум может следовать закону своего сердца, он живет согласно своим стремлениям, желаниям и интересам и наслаждается своею жизнью, насколько способен и пока может: таков круговорот мирской жизни, которому исправитель мира не может содействовать законом своего сердца, так как конкуренция слишком велика.

Не только с миром и действительностью, но еще более и хуже с самим собою индивидуум впадает в неразрешимые противоречия, разъедающие сознание. Осуществляя свою цель, закон своего сердца, он тем самым разрушает свою собственную волю, которая, однако, составляет его сущность и характер; его самоутверждение есть в то же время самоотчуждение, его самоосуществление есть также его самоуничтожение; все это противоречие, этот антагонизм, направленный против самого себя, составляет его сущность и представляется ему, как его сущность: поэтому его существо в самой своей глубине оказывается

безумным. "Обе эти стороны непосредственно в их противоречии представляются ему его сущностью, которая, следовательно, в самой глубине своей безумна"⁵²⁰.

В мире есть много людей, стремящихся исправить его не вследствие реформаторского таланта, а вследствие повышенного самочувствия, сердечного влечения и самомнения: закон их сердца не истинный, а "только мнимый; он не способен, подобно существующему порядку, выдерживать свет дня, скорее, показавшись на свет, он погибает". Золотые слова! Эти законы сердца не истинны. Критерий их неистинности состоит в том, что они не могут вынести действительности. Гегель удачно характеризует этих исправителей мира следующими словами: "Биение сердца в пользу блага человечества переходит таким образом в неистовства безумного самомнения, в яростные попытки сознания предохранить себя против разрушения; оно старается достигнуть этого тем, что выбрасывает из себя свою извращенность и старается созерцать и утверждать ее, как другое"⁵²¹. Как часто мир встречал таких исправителей, которые кривлялись на мировой сцене не более одного дня! Они входят в область феноменологии, но не всемирной истории.

Своеволие с его самомнением и себялюбием есть принцип извращенности и извращения. Соответственно этому мнимый исправитель мира, сам руководимый этим принципом, видит и внешний порядок вещей в этом извращенном свете: он видит повсюду фанатическое духовенство, утопающих в роскоши деспотов, недостойных служителей, которые унижаются, чтобы иметь в свою очередь возможность унижать других. Закон сердца, желающий блага человечества, кажется совершенно извращенным в действительном мире и уничтоженным, так как наличные господствующие силы имеют в виду и осуществляют лишь невыразимые страдания обманутого человечества⁵²². В таком свете видят вещи мнимые исправители мира.

Когда самосознание, проделав свой житейский опыт, начинает понимать фантастические картины, лежащие в основе закона сердца, тогда возникает новая форма сознания. Закон сердца, это мнимое добро, покидается, и его место заступает истинное добро, которое может быть достигнуто лишь с помощью жертвования индивидуальностью со всем ее себялюбием. Такая жертва есть добродетель. Ей противостоит эгоистическая суэта человеческих интересов, которую мы вместе

с Гегелем назвали круговоротом мировой жизни⁵²³. Тема и задача добродетели состоит в борьбе с этим круговоротом и в победе над ним.

3. ДОБРОДЕТЕЛЬ И КРУГОВОРОТ МИРОВОЙ ЖИЗНИ⁵²⁴

Самосознание, стремящееся к осуществлению в мире и удовлетворению, имеет три темы: первую было наслаждение миром, вторую исправление мира, а третьей борьба с ним. Является вопрос, достигнет ли добродетель в борьбе с круговоротом жизни большего успеха, чем наслаждение в борьбе в необходимости и закон сердца в борьбе с действительным миром?

Добродетель, о которой мы говорим, вовсе не есть жертва всею личностью, так как своим личным сознанием она не жертвует, а скорее сохраняет его и очень высоко ценит; в ее сущность входит также и то, что она восхваляет возвышенность своих целей и охотно говорит об этом. Целью ее служит абсолютное значение истины и добра, как начал, которым присуща сила самоосуществления, так что рыцарь добродетели занимается пустословием, вступая в борьбу за них.

Все средства и оружия, служащие истине и добру, представляются добродетельному сознанию как благо или "благородные части блага" и должны быть ценимы и сохраняемы, как

таковые. К числу таких орудий и орудий относятся человеческие дары, способности и силы, лежащие напрасно, если индивидуум не применяет их для осуществления своих целей и не приводит их таким образом в движение. Однако круговорот жизни на каждом шагу осуществляет эту цель, так как его индивидуумы неуклонно оказываются подвижными и деятельными в отношении своих целей; поэтому круговорот жизни представляется добродетели, где бы она с ним ни встретила, неуязвимым, а потому и непобедимым. В самом деле, сама добродетель считает дары, способности и силы, приводимые в действие круговоротом жизни, орудиями, которые нужно защищать и сохранять.

Добродетель верит в истину и добро и хотела бы сделать эту веру наглядною, увидеть осуществление добра; следовательно, она живет убеждением, что добро не действительно, что оно существует не в мире, а только в добродетельном сознании, и с этою абстрактною, пустою и бездеятельною всеобщностью она выступает против наполненного трудом круговорота жизни. Жизнь борется и работает, а добродетель стоит празднично и говорит. Рыцарь добродетели не пользуется своим оружием, а заботится только о том, чтобы сохранить его блеск. Поэтому нет

сомнения, что круговорот жизни оказывается в сравнении с добродетелью не только непобедимым, но и победоносным. "Таким образом добродетель побеждается круговоротом жизни, потому что в действительности ее целью служит абстрактная недействительная сущность, и потому что в отношении к действительности ее деятельность состоит в различениях, заключающихся лишь в словах". "Таким образом круговорот жизни оказывается победителем во всем том, что добродетель предпринимает против него в противоположность ему; он побеждает ее, так как ее сущность складывается из лишенной сущности абстракции. Он побеждает не что-либо реальное, а построение различий, не заключающих в себе различий; он побеждает пышные речи о благе человечества, о притеснении его, о жертвах в пользу добра, о злоупотреблении дарами; – подобные идеальные сущности и цели в общем оказываются пустыми словами, которые возвышают сердце, но оставляют разум пустым, назидают, но ничего не созидают; это декламации, выражающие определенно лишь то, что индивидуум, выдающий себя за деятеля в пользу таких благородных целей и произносящий такие прекрасные речи, считает себя превосходным

существом; – это самовозвеличение кружит голову и такому рыцарю добродетели, и другим людям, но кружит ее лишь вследствие пустой надменности". "В просвещении нашего века ничтожество этой болтовни, по-видимому, бессознательно уже обнаружилось, так как всевозможные приемы таких ораторов утратили всякий интерес, и эта утрата выражается в том, что они вызывают лишь скуку"⁵²⁵.

Добродетельное сознание также приобретает свой житейский опыт. Оно должно узнать, что его добродетель пуста, что она не действительная добродетель, а лишь мнимая (поэтому ее нельзя сравнивать или даже смешивать с античной добродетелью). Представления и речи о добре в себе, которое не существует еще в действительности, есть пустая мантия, в которую рыцарь добродетели гордо кутается; он хорошо делает, сбрасывая с себя эту мантию; он должен узнать, что и круговорот жизни не так плох, как это кажется, что корыстные цели и речи людей служат орудиями добра и к тому же лучше служат, чем речи о добродетели. Мнимая добродетель побеждается круговоротом жизни, и мнимый круговорот жизни, который кажется добродетельному сознанию сплошь порочным, побеждается истинным круговоротом, в котором

добро осуществляет само себя. "Итак, деятельность и хлопоты индивидуальностей имеют цель сами в себе; применение сил, игра обнаружений придает им жизнь, без которой они были бы мертвыми в себе бытиями, и эта жизнь не есть невыполненное, лишенное существования и абстрактное общее, наоборот, она сама заключается непосредственно в этом присутствии и действительности процесса индивидуальности⁵²⁶.

III. ЦАРСТВО УДОВЛЕТВОРЕННЫХ СОБОЮ ОСОБЕЙ⁵²⁷

1. ДУХОВНОЕ И ЖИВОТНОЕ ЦАРСТВО⁵²⁸

Разумное самосознание решило свои задачи; оно выполнило тему своего самоосуществления в мире и воспользовалось, как поучением, отрицательными результатами своего опыта. Теперь его индивидуальность уже есть нечто действительное, а не нуждающееся в осуществлении; она реальна. Эта реальность есть не только ее назначение; она действительно осуществлена так, что ничего нельзя отнять от нее и прибавить к ней; она существует в сознании самой индивидуальности, как законченный факт: эта последняя таким образом не просто реальна, а "реальна в себе и для себя". К тому же эта полная действительность ее существует налицо и очевидна не только для нас – зрителей, но и для самой действующей индивидуальности, и притом в такой степени, что сознание об этом завладевает всем бытием и деятельностью индивидуальности. Чтобы точно обозначить это рефлексивное

отношение, Гегель выразил тему третьей ступени разумного сознания, объединяющую в себе наблюдающий и деятельный разум, следующими словами: "Индивидуальность, которая в себе и для себя, реальна для себя". Несколько неуклюжее и прежде всего непонятное выражение, нуждающееся в пояснении, данном нами.

От столкновения круговорота жизни с добродетелью и нельзя было ожидать иного результата. Предполагаемый или мнимый круговорот жизни складывается из суеты корыстолюбивых индивидуумов, а истинный круговорот жизни состоит из этой суеты, как бессознательного орудия добра в процессе его самоосуществления. В обоих случаях деятельная сила находится на стороне дюжинных людей (членов круговорота жизни) не потому, что они корыстолюбивы, а потому, что они подвижны, старательны, деятельны, тогда как добродетель праздно стоит и ораторствует. Однако корыстолюбия и активной производительности нельзя разделить; последней не было бы без первого. Движущая сила и влияние заключается в деятельности и активном применении сил.

Итак, индивидуумы не могут найти ничего лучшего, как заниматься своими делами, каждый

своими собственными интересами, не заботясь о других целях, расчетах и предписаниях. "Сознание отвергло таким образом всякую противоположность и всякую обусловленность своей деятельности; оно со свежими силами исходит из самого себя и направляется не на другое, а на самого себя. При этом индивидуальность в себе самой есть действительность, а материал для деятельности и цель ее заключается в самой деятельности"⁵²⁹. Поэтому индивидуум не может найти ничего лучшего и ничего иного, как, не стесняясь, идти своим путем и чувствовать себя удовлетворенным в своей действительности, как рыба в воде, как животное в своей среде, вследствие чего Гегель удачно назвал этот мир сознательных и удовлетворенных собою особей "духовным животным царством"⁵³⁰. Но почему он прибавил слова: "и обман или само дело?" Это загадочное и курьезное выражение нуждается в пояснении. Так как индивидуальность реальна сама по себе и для себя, и чувствует и признает себя таковою, то ей не нужно вырабатывать себя и производить себя; ей нужно только показать себя, выразить себя, выступить из скрытого состояния на свет, из ночи возможности в день настоящего, как Гегель повторяет несколько раз.

Он говорит об этом самообнаружении индивидуума: "Деятельность есть в нем самом его истинность и действительность, и обнаружение или высказывание индивидуальности составляет для него цель в себе и для себя". "Его деятельность ничего не меняет и ничему не сопротивляется; это чистая форма перевода из невидимого состояния в видимое" и т. д. "Эта деятельность есть лишь чистое переводение из формы еще не обнаруженного бытия в обнаруженное бытие"⁵³¹.

Содержанием этой деятельности может быть лишь данная природа особи, как она первоначально определена задатками и способностями, талантом и характером; к тому же эта деятельность вызывается не задачей и призванием, а обстоятельствами и интересом. Обстоятельства дают начало деятельности, интерес служит целью ее, а способности и характер суть средства ее. Содержание и результат деятельности есть произведение, в котором индивидуум показывает, каков он; это произведение есть сделавшийся видимым, обнаружившийся индивидуум, который сам не может знать до своей деятельности, каков он; поэтому-то он не может иметь никакой цели, которая предшествовала бы его деятельности и

впервые причиняла бы ее и делала бы ее возможною. "Именно поэтому он должен начинать непосредственно и, каковы бы ни были обстоятельства, переходить к деятельности без дальних рассуждений о начале, средствах и конце, так как его сущность и в себе существующая природа есть все, и начало, и средство, и конец. Как начало, она дана в обстоятельствах деятельности, а интерес, находимый особью в чем-либо, есть уже данный ответ на вопрос, нужно ли действовать в данном случае и что нужно делать"⁵³².

Индивидуум таков, каков он есть; он не может быть ни лучше, ни хуже; то же следует сказать и о его произведении. Понятия добра и зла в том царстве сознания, о котором мы говорим, не имеют никакого значения, так как ими предполагаются цели, в сравнении с которыми вещи (индивидуумы и их произведения) хороши или дурны, смотря по тому, достигают ли они этих целей или нет, выполняют ли они их более или менее. Таких целей нет в духовном животном царстве; здесь нет поступков, которые бы можно было возвысить, обжаловать или сожалеть. Индивидуум всегда достигает своей цели и потому может испытывать лишь радостное удовлетворение собою. Ни одно замечание не

может осветить и обрисовать сущность духовного животного царства удачнее этого. Это положение можно обратить и сказать: индивидуумы, всегда довольные собою что бы там ни было, принадлежат к духовному животному царству и происходят из него. "В этом царстве нет вообще ни возвышения, ни жалобы, ни раскаяния, так как подобные явления возникают из мысли, рисующей себе другое содержание и иное в себе бытие, чем первоначальная природа индивидуума и ее наличное обнаружение. Каков он есть, то он и делает, то с ним и случается; он сам таков, каковы его поступки". "Индивидуум знает, что он в своей действительности может найти лишь ее единство с собою, или лишь достоверность себя самого в ее истине; следовательно, он знает, что всегда достигает своей цели, и потому, может испытывать лишь удовлетворение собою"⁵³³.

Если в духовном животном царстве всякая деятельность состоит в том, что индивидуум дает себя видеть и показывает себя, то таким образом он вступает в отношение к другим индивидуумам и делает себя и свою деятельность предметом, который воспринимается и стремится быть воспринятым другими. Эта его предметная деятельность есть его произведение и называется так. Мы познакомились с предметами

восприятия, которые сознание находит и считает данными; они представляются ему данными извне. Эти предметы суть вещи. Вещи даны индивидууму, но не им созданы; они найдены, но не сделаны им, это его объекты, а не произведения. Произведение, в котором индивидуум делает предметною свою природу, как для себя, так и для других, есть не вещь, а дело. Так как в этом деле соединены деятельность и бытие индивидуума и обнаруживаются в нем вместе, то это не какое угодно дело, а само дело. Гегель говорит о нем: "это предмет, порожденный из самосознания, как свой". "На этом основывается различие между вещью и делом"⁵³⁴.

Как видно из ходячих оборотов речи, не бывает вещного, но бывает дельный образ мыслей, под которым разумеют "честное сознание", т. е. сознание, которое интересуется только самим делом и осуществляет лишь его, а не заботится о своей личности или ее выгодах и интересах. Теперь мы понимаем связь между животным духовным царством и "самим делом", а также между этим последним и "честным сознанием", которое есть не что иное, как дельный образ мыслей. Но каким образом честное сознание попало в животное духовное

царство, деятельные индивидуумы которого заняты без дальних рассуждений лишь тем, чтобы выразить свое бытие и деятельность, т. е. самих себя?

О честном сознании можно сказать то же, что было сказано о круговороте жизни. Последний на деле был не таким плохим, каким казался: честное сознание оказывается на деле не таким честным, каким оно было по внешнему виду. Во всяком случае, когда индивидуум действует или не действует, достигает цели или не достигает, всегда он выполнил свое дело и имеет все основания быть довольным собою. Если ничего не сделано, то не было, по крайней мере, недостатка в хотении, и это хотение и было делом; если не все сделано, но что-либо достигнуто, то это кое-что и было делом. Если продукт деятельности уничтожен другими, то индивидуум побудил к этому других, он сам несет за это вину, и эта вина есть дело. Если ничто не сделано, ничто не достигнуто, и даже индивидуум ничего не пытался сделать и не хотел, то он не мог ничего сделать, и эта невозможность была делом и т. д.; короче говоря, что бы там ни было, индивидуум всегда выполнил свое дело и достиг цели⁵³⁵.

Итак, что касается честного или дельного

сознания, то мы видим, каково оно. Под видом интереса к самому делу, особь заботится только о себе и своем деле. "Таким образом является игра индивидуальностей друг с другом, в которой они обманывают самих себя и друг друга и находят обманутыми". "Эта игра есть обман самого себя и других, если речь должна идти только о чистом деле; сознание, берущееся за такое чистое дело, скорее узнает на опыте, что другие поспешно присосеживаются, как мухи к только что выставленному молоку, и хотят сами принять в нем участие; в свою очередь и эти другие индивидуумы узнают, что первый индивидуум также был занят делом, не как предметом, а лишь как своим делом"⁵³⁶.

Итак, в духовном животном царстве индивидуум действительно может испытывать лишь удовлетворение самим собою, так как что бы ни случилось, что бы он ни сделал, все всегда бывает делом, которого он желал, добивался и осуществил. Это и значит: "само дело". Под этим флагом особь благодушно путешествует со всеми своими пожитками. Следовательно, дельное или честное сознание в действительности вовсе не такое честное, как на вид; при свете дня оно оказывается самообманом и взаимным обманом. Итак, в словах приведенного заглавия: духовное

животное царство и обман или "само дело" выражается действительно глубокое понимание человеческой природы.

2. ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЙ РАЗУМ⁵³⁷

Пока существует духовное животное царство, и где бы оно ни существовало, – а оно в известном смысле обладает вездесущием, – оно наполнено лживою игрою делом. Эта игра очевидна, а потому ясен и путь, которым следует выйти из духовного животного царства и возвыситься над ним. Этой игре должен быть положен конец, и дело должно выполняться серьезно: в таком случае особь уже не служит самодовольному обману, а становится все проникающим, оживляющим и подчиняющим себе делом: "абсолютным делом"; такое дело есть нравственная субстанция, и сознание о нем есть "нравственное сознание". Дело наполняет собою всякое самосознание; оно равно я, и я равно делу, оно есть "бытие, я, или я есть бытие"⁵³⁸. Теперь мы покончили с духовным животным царством, вместо него возвышается дух и с ним царство нравственности, как мы заявили уже это выше, когда нужно было указать путь и цель деятельного разума⁵³⁹.

Однако мы все еще находимся в области полновластных, удовлетворенных собою индивидуумов, возникнувших из "осуществления

разумного самосознания самим собою", и потому разумное самосознание прежде всего самостоятельно берется за дело установления нравственной субстанции и пытается различить и определить ее законы. Эту попытку делает "законодательный разум", который, как здравый разум, непосредственно знает, что считать справедливым и добрым. "Насколько непосредственно он знает это, настолько же непосредственно это знание имеет для него значение, и он непосредственно утверждает: "это есть справедливость и добро. И при том он высказывается так: это – определенные законы, это – осуществленное полное содержания дело"⁵⁴⁰. Построения законодательного разума должны служить руководством для образа мыслей и поведения, и потому они имеют характер заповедей, имеющих притязание на безусловное и общее значение, между тем как они обусловлены непосредственным сознанием здравого разума, следовательно, имеют субъективное и случайное происхождение; поэтому безусловная форма этих заповедей впадает в противоречие с условностью и случайностью их содержания. Так, например, заповедь говорит: "каждый должен говорить истину". (Мы пришли сюда из духовного

животного царства, где всякий говорил ложь, так как обманывал себя и других ссылками на дело!). Эта заповедь не имеет смысла без следующего ближайшего определения: "всякий должен говорить истину, если знает ее; он должен высказывать ее в каждом случае согласно своему знанию и убеждению". Указанная безусловная заповедь может быть выполнена лишь при условиях, зависящих от чистых случайностей. Если же во избежание этих случайностей заповедь гласит просто: "всякий должен знать истину", то противоречие возрастает до невозможности. Всякое знание должно быть обоснованным и опосредствованным, поэтому познанная истина не может быть непосредственно высказана, и такое высказывание не есть предмет непосредственной заповеди.

В таком же положении находится известная заповедь любви к ближнему: "Люби ближнего своего, как самого себя". Если эта заповедь, требующая устранения всех зол и всесторонней заботы о благе ближнего, должна согласоваться с заботами государства, этого высшего из всех благодетелей, то для выполнения ее остается лишь минутная и случайная помощь в

нужде⁵⁴¹.

3. РАЗУМ, ИССЛЕДУЮЩИЙ ЗАКОНЫ

Законы должны быть свободными от противоречий, как суждение $A = A$, как закон тождества, как принцип формальной всеобщности. Поэтому нужно исследовать законы и выражать их в общей форме, свободной от противоречий. Эту задачу выполняет "разум, исследующий законы"⁵⁴².

Однако свобода от противоречия или тавтология, эта пустая общая форма, вовсе не есть критерий справедливости и добра, которые тем не менее, по требованию здравого разума, должны составлять содержание законов. Законы могут прямо противоречить друг другу, и в то же время каждый из них, взятый сам по себе, может быть свободным от противоречий, как суждение $A = A$. Что же в таком случае считать справедливым и добрым? Собственность или отсутствие собственности? Закон, устанавливающий необходимость собственности, не включает в себе никакого противоречия, однако и противоположный закон, отрицающий собственность и устанавливающий общность имущества, также не включает в себе противоречия. Конечно, противоречия тотчас же

выступают, если определить ближе каждый из этих законов. Общность имущества основывается на принципе равенства; наоборот, при распределении имущества, доставляющем каждому то, что нужно для удовлетворения его потребностей, тотчас же выступает на сцену принцип неравенства.

Мы видим, что здравый разум с его непосредственным сознанием и всем вытекающим отсюда стряпанием законов ничего не достигает. "Непосредственное законодательство, описанное нами, есть тираническое своеволие, превращающее произвол в закон, а нравственность в повиновение этому произволу". "В свою очередь второй момент, исследование законов, поскольку он изолирован, сводится к сдвиганию не подлежащего движению и составляет своеволие знания, которое свободно резонерствует об абсолютных законах и принимает их за чужой произвол. Законы не создаются и не измышляются, а имеют божественное происхождение и вечно существуют". Так, Антигона Софокла считает их неписанным и несомненным правом богов: "оно существует не теперь или вчера, а всегда, и никто не знает, с каких пор оно явилось". Эти законы существуют. "Когда я спрашиваю о их

происхождении и свожу их к моменту их возникновения, я выхожу из сферы их; в самом деле, при этом я становлюсь общим, а они условным и ограниченным. Если они должны вступать в силу согласно моему усмотрению, то я уже привел в движение их непоколебимое в себе бытие и рассматриваю их, как нечто такое, что может быть истинным или неистинным для меня. Нравственное настроение состоит именно в том, чтобы недвижимо, прочно стоять на справедливом и воздерживаться от всякого движения, колебания и приведения его к чему-либо"⁵⁴³.

Глава десятая

ДУХ.

А. ЦАРСТВО ПРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВОВОЕ СОСТОЯНИЕ

І. ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ. БОЖЕСТВЕННЫЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ЗАКОН

1. СЕМЬЯ И ГОСУДАРСТВО

Уже в своих франкфуртских исследованиях Гегель считал этику, или науку о нравственном мире, в котором дух осуществляет свою истинную сущность, третьей и последней частью системы философии. В его статье о "научных способах исследования естественного права" "философия нравственности" считалась высшим из этих способов исследования, и предметом ее он признавал "абсолютную нравственность", которая осуществляется в обществе, в жизни народа, в расчленении нравственного целого, как это выразилось в классическом греческом мире и в

идеальном государстве Платона. Чтобы изобразить в образной драматической форме примирение и согласие между семейным правом и государственною справедливостью, а также искупление кровавой мести, возникшей из семейного права и семейной мести, Гегель привел в виде примера спор Эринний с Аполлоном о вине Ореста и решение спора, которое было дано афинским ареопагом и богинею Афиною в Эвменидах Эсхила⁵⁴⁴.

Именно это понятие духа, как нравственного общества, явилось теперь в Феноменологии в качестве результата всех предыдущих ступеней и составляет здесь в ходе развития сознания четвертую главную ступень. Уже в самой Феноменологии Гегель несколько раз указывал на это понятие духа, как на цель, требующую осуществления: он указывал на это самосознание, которое есть общественное сознание, на это я, которое есть мы, на это мы, которое есть я. В рассматриваемом месте Гегель выражает эту мысль так: "Дух, поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа; это особь, составляющая

мир"⁵⁴⁵.

Общество, как народ, управляется двумя законами или видами законов, заключающимися в понятии его сущности: законом общего происхождения и законом общего порядка жизни. Первый заложен в корне народного общежития, следовательно, в глубине его бытия, и называется "подземным законом", а также "божественным", так как он правит независимо от человеческого произвола, возникает не по расчету и имеет непреодолимое значение; второй заключает в себе известные законы и нравы и относится к числу человеческих законов, он возник из общественного сознания и ясен, как свет дня.

Подземному и божественному закону в народной общине соответствует семья, эта элементарная основа всякой нравственности и всякой общественной жизни. Здесь господствует неписанное и несомненное право богов, о котором сказано: "оно существует не теперь и не вчера, а всегда, и никто не знает, с каких пор оно явилось"⁵⁴⁶. Человеческому закону соответствует гражданская жизнь в государстве. Семья относится к государству, как пенаты к общему духу.

Особь имеет различное значение, как член семьи и как гражданин. Как член семьи, в царстве

пенатов, она имеет значение, как эта единичная личность, и абсолютно незаменима. Как гражданин, в царстве общественного духа, она имеет значение соответственно своему поведению и своей ценности, соответственно своим услугам и заслугам; здесь (при нормальных условиях) нет ни одного человека, который был бы незаменим. Ценность индивидуума в семье зависит от его рождения, от его природной индивидуальности, от этой невыразимой и несравнимой единичности, которая была лишь однажды и никогда не вернется; гражданская или политическая ценность индивидуума зависит от его услуг, от его общественного или общего значения.

Поэтому-то поддержание единичной личности и забота о ней, как таковой, составляет долг семьи и семейного чувства. Семья не может допустить, чтобы член ее по окончании своей жизни, т. е. после смерти, был выброшен и отдан диким зверям или разрушительным естественным силам; она выполняет последний, а потому и высший свой долг в отношении к усопшему, погребая его и сочетая с материнским лоном земли. Семья защищает мертвеца от бесчестящего разрушения, "помещает его на свое место и сочетает своего родственника с недрами земли, с

элементарною неучтожимою индивидуальностью; таким образом она делает его членом общей сущности, которая преодолевает и связывает силы отдельных веществ и низшие формы жизни, стремящиеся освободиться от нее и разрушить ее"⁵⁴⁷.

2. МУЖ И ЖЕНА, РОДИТЕЛИ И ДЕТИ, БРАТЬЯ И СЕСТРЫ

Каждый из двух законов имеет свои различия и степени. Высшее или гражданское общество, "осуществляющееся при свете солнца", государство в отличие от семьи соединяется в одну индивидуальность, которая служит представителем высшей воли и выполняет ее. Такой индивидуум есть правитель или правительство. Высший долг государственной власти состоит в поддержании целого насчет отдельных особей, в поддержании господства общественного блага над частными интересами. Если эти интересы изолируются, берут верх над общим благом и угрожают целому, то долг правительства обязывает его от времени до времени обновлять и освежать здоровье народа потрясениями войны, чтобы жизнь целого не застаивалась, как в болоте, а продолжала свое течение. "Чтобы не позволять частным интересам укореняться и коченеть в этом изолированном состоянии, разрушая таким образом целое и утрачивая дух, правительство должно потрясать их от времени до времени войнами в самой их глубине, таким образом нарушать и спутывать их

установившийся порядок и право самостоятельности и, возложив труд войны на лиц, которые, углубившись в такие интересы, отрываются от целого и стремятся к ненарушимо для себя бытию и обеспеченности личности, дать им почувствовать своего господина, смерть. Этим разрушением установившейся формы дух предотвращает погружение в естественное бытие из нравственного; таким образом он поддерживает и возвышает самость своего сознания в его свободе и силе"⁵⁴⁸.

Если жертвою войны падает боец, которому, как врагу государства, правитель отказывает в почетном погребении, а семейное чувство немедленно требует выполнения этого долга, тогда возникает непримиримый конфликт между этими двумя нравственными силами, семьей и государством, подземным, божественным и явным, человеческим законом.

Семейное общежитие в своей полной форме складывается из четырех отношений, которые следует различать и распределять по ступеням: из отношения между мужем и женою, из взаимного отношения между родителями и детьми, из отношения между детьми. В этих отношениях женщина выступает в четырех ролях – жены,

матери, дочери и сестры. Каждое из этих отношений имеет своеобразный характер, от которого зависит их достоинство и совершенство, их высота и чистота. Отношение между мужем и женою состоит во взаимном признании равенства; оно имеет естественный характер, обусловлено полем и основывается на страсти и наслаждении. Отношение между родителями и детьми, несмотря на взаимное семейное чувство, характеризуется неравенством поколений: родители составляют отживающее, исчезающее со сцены, а дети новое, восходящее поколение. На постоянной смене поколений основывается сохранение народа. В возрастающей самостоятельности детей родители воочию видят закат своей жизни, а дети в исчезновении родителей восход своей самостоятельности. Несмотря на господство семейного чувства, которое соединяет родителей и детей, неравенство поколений разделяет их; они относятся друг к другу, как прошлое и будущее. Отношения детей одного пола заключают в себе зародыш волнений зависти, которые нарушают основной тон семейного чувства (братскую любовь). Однако в сфере этих связей существует одно отношение, единственное в своем роде, ни с каким другим несравнимое, определяемое

различием пола, равенством поколения и чистым, совершенно свободным от страсти чувством: это – отношение между братом и сестрою. Не в роли жены, матери или дочери, а в роли сестры женщина во всей своей чистоте и высоте своего призвания служит святости пенатов, охранению семейной нравственности, выполнению подземного и божественного закона, того неписанного и несомненного права богов, которое существует не теперь или вчера, а всегда, и о котором никто не знает, с каких пор оно явилось. Отношение между братом и сестрою есть единственное в своем роде, и вместе с тем для сестры жизнь брата есть несравнимое благо, а его смерть ни с чем не сравнимая, ничем не заменимая потеря. Родители составляют неудержимо вымирающее поколение, ничто не может надолго удержать их; дети могут быть заменены, так как они составляют неудержимо возрастающее поколение; но брат для сестры незаменим. "Чистое отношение существует между братом и сестрою. Они составляют одну и ту же кровь, которая пришла, однако, в них в состояние покоя и равновесия. Поэтому они не желают друг друга, они не дали друг другу этого для себя бытия и не получили его друг от друга; они – свободные индивидуальности в отношении друг к

другу. Поэтому женский элемент в роли сестры имеет высшее предчувствие нравственного существа; до сознания и осуществления этого существа дело не доходит, потому что закон семьи есть в себе существующая внутренняя сущность, не выходящая на свет сознания, а остающаяся внутренним чувством, божественным элементом, далеким от действительности. С этими пенатами связан женский элемент". "Потеря брата незаменима для сестры, и долг к нему есть высший ее долг"⁵⁴⁹.

Если государственная власть в лице правителя бросает на съедение диким зверям и лишает последней почести этого брата, который пал в борьбе против государства за свое семейное право, то сестра, чувствуя себя таковою и соответствующая своей сущности, не будет медлить ни минуты и выполнит свой священный долг, совершив погребение мертвого брата. Так поступает Антигона Софокла; из поведения и вины ее возникает трагедия, которую Гегель всегда считал высшею и совершеннейшею из всех трагедий.

3. ТРАГИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. ВИНА И РОК⁵⁵⁰

Два основных закона нравственного мира не противоположны и не чужды друг другу. Наоборот, они находятся в такой связи, что человеческий закон исходит из божественного, и точно так же он возвращается туда, откуда исходит. Они становятся действительными в семье и народе; в мужчине и женщине они находят свою естественную самость и осуществляющую их индивидуальность. "Таким образом нравственное царство в своем пребывании есть незапятнанный мир, не оскверненный никаким разрывом. Точно так же его движение есть спокойное воздействие одной из его сил на другую, так что каждая поддерживает и производит другую". Оба закона индивидуализируются и олицетворяются в естественном самосознании мужчины и женщины.

Это самосознание, как нравственное сознание, есть простое чистое направление к нравственной сущности или долгу. "В нем нет никакого произвола, а также никакой борьбы и нерешительности, так как установление и

исследование законов оставлено на этой ступени; для этого сознания нравственная сущность есть нечто непосредственное, непоколебимое, свободное от противоречий". "Нравственное сознание знает, что ему делать, и решило принадлежать божественному или человеческому закону"⁵⁵¹.

Это решительное, ничем не отклонимое и не сбиваемое с пути направление воли есть характер; сила, поддерживающая характер и приводящая его в движение, есть пафос. Когда возникает пафос и выступает в форме действия, он исключает другие формы деятельности и противоположен им; при этом характер начинает сознавать себя и становится для себя тем, чем он был в себе в царстве нравственности, где обе силы мирно и как бы в скрытой форме существуют рядом. "Таким образом нравственные силы получают назначение исключать друг друга и быть противоположными; они существуют в самосознании для себя так, как в царстве нравственности они существовали лишь в себе".

Каждый из этих двух характеров, в своем высоко напряженном пафосе, видит лишь на своей стороне долг и необходимость, а на чужой стороне противоречащую праву действительность. "Оно (нравственное

самосознание) видит право лишь на своей стороне и отрицание права на другой стороне; при этом то самосознание, которое подчиняется божественному закону, усматривает на другой стороне лишь человеческую случайную насильственную деятельность, а то сознание, которое подчиняется человеческому закону, видит на противоположной стороне упрямство и неповиновение внутреннего для себя бытия. В самом деле законы правительства имеют общий явственно выраженный смысл, а воля другого закона имеет подземный, скрытый внутри смысл, который, в своем бытии, кажется произволом и, в своем противоречии с первым законом, дерзостью"⁵⁵².

В этих словах Гегель имеет в виду Антигону и Креона. Действие есть вина, так как оно состоит в открытом осуществлении душевного настроения в действительности, вследствие чего неподвижные силы ее приводятся в движение и возмущение. "Поэтому невинным бывает только неделание, каково бытие камня, но даже и не жизнь ребенка". Вид вины не одинаков со стороны обоих характеров. Со стороны человеческого закона, правитель не предвидел последствий своего поступка, он погрешил перед божественным законом, который и составляет его

Эриннию, мстящую ему, так как его индивидуальность, его кровь, продолжает жить в семье. Он должен претерпеть последствия своего поступка, чтобы познать свою вину: "страдая, мы признаем, что погрешили". "Наоборот, нравственное сознание полнее, его вина чище, если оно наперед знает закон и силу, против которой выступает, считает ее насилием и отрицанием права, т. е. считает ее нравственной случайностью и обдуманно совершает преступление, как Антигона"⁵⁵³.

Как из поступка необходимо следует вина, так из вины следует рок. Среди сил действительности, движение и возмущение которых приводит к акту и таким образом к вине характера, страстно охваченного своей целью, есть одна сила, восстающая против него и губящая его. В каждом пафосе, наполненном и страстно гонимом своим пафосом, есть ослепление; оно заставляет энергично сосредоточивать внимание лишь на соответствующем ему предмете действительности; вследствие этого характер теряет из виду все другие силы действительности и таким образом создает себе темную силу, которая восстает против него. Эта темная, боящаяся света сила есть рок.

Об этом сознании, страстно освещающем одну сторону действительности и вследствие этого именно затемняющем другую сторону, Гегель говорит: "Вследствие этого в сознании возникает противоположность познанного и непознанного, как в субстанции противоположность сознательного и бессознательного; абсолютное право самосознания вступает в спор с божественным правом сущности". Эдип не видит отца в оскорбителе, убиваемом им, и не узнает матери в царице, избираемой им в жены; он знает, что должен опасаться такой судьбы и боится ее; при некоторой осмотрительности он мог бы избежать ее, но именно эта осмотрительность не согласуется с его характером и страстью. Таким образом нравственное самосознание подстерегает боящаяся света сила, которая впервые пробивается тогда, когда поступок совершился, и хватается за него, так как совершенный поступок есть уничтоженная противоположность между знающей самостью и противостоящей ей действительностью". Глубокомысленно и метко Гегель замечает о трагическом характере: "так как благодаря поступку даже и незнание есть его дело, то он возлагает на себя вину, поглощающую

его"⁵⁵⁴.

Рок темен, потому что характер под властью своего пафоса скрывает его от самого себя своим поступком и виною; он справедлив, потому что подчиняет и поглощает две восставшие друг против друга и оторвавшиеся силы нравственного мира. "Лишь при одинаковом подчинении обеих сторон осуществляется абсолютное право, и возникает в качестве всемогущего и справедливого рока нравственная субстанция, как отрицательная сила, поглощающая обе стороны"⁵⁵⁵.

II. ПРАВОВОЕ СОСТОЯНИЕ⁵⁵⁶

1. ПЕРЕХОД

Рок, поглотивший обе силы нравственного мира, эти воплощения божественного и человеческого закона, и уничтоживший вместе с тем их живую гармонию, погубил и само царство нравственности и оставил лишь элементы, происшедшие из его разложения. Мы знаем сущность нравственного духа: то я, которое есть мы, то мы, которое есть я, тот индивидуум, который есть мир⁵⁵⁷. Этом мир погиб; не осталось ничего, кроме я; мы уничтожено и оставило после себя лишь я, пустое ненаполненное я. Нравственный мир погрузился назад в самосознание, из которого возник. Это самосознание есть рок, поглотивший нравственный мир.

Рок представился и выяснился нам в тройком значении: как темная судьба, которую называют роком в узком смысле этого слова, как справедливый рок или Немезида, наконец, как пустой рок, необходимость которого есть "не что иное, как я самосознания"⁵⁵⁸. Этим определяется

форма сознания, к которой приводит нас гибель нравственного духа.

2. ЛИЧНОСТИ

Царство нравственности распадается на свои атомы. Если мы не сдерживает его более, то оно раздробляется на атомы абсолютного множества индивидуумов, из которых каждый составляет самостоятельное для себя бытие и есть лишь пустая единица. Нравственный дух, живой во всех, умер; "этот умерший дух есть равенство, в котором все имеют значение, как каждый, как личности". Новую темою жизни служит понятие мой и твой, обладание и собственность, т. е. общепризнанное, имеющее общее значение обладание, которым предполагается правовое общество, эта бездушная общественная жизнь, основанная на абстрактной самостоятельности особи (мыслимая в стоицизме свобода). Как прежде пенаты погибли в народном духе, так теперь погибли вследствие своей индивидуальности живые народные духи в общей социальной жизни, простая общность которой бездушна и мертва, а жизненный принцип состоит из отдельных индивидуумов, как отдельных. Нравственная форма духа исчезла, и ее место заступила другая форма⁵⁵⁹.

3. ГОСПОДИН МИРА

Как личности соединяются в государства, так и народы соединяются и образуют всемирное царство. Всемирное царство нуждается в единстве. Однако здесь нет иной единицы, кроме атома, "этого" индивидуума, пункта, в котором рассеявшиеся личные атомы "собираются в один чуждый им и также бездушный пункт". Этот сборный пункт, будучи личностью, равен и в то же время противоположен другим личностям: равен, так как он тоже есть единичная действительность и пустая единичность; противоположен, так как в сравнении с остальными он имеет значение всеохватывающего содержания, он есть всеобщая сила и абсолютная действительность. "Этот господин мира есть таким образом для себя абсолютная личность, охватывающая в себе в то же время все бытие, и для сознания его нет высшего духа". Он есть личность, однако единичная личность, противостоящая всем; эти все составляют действительную всеобщность личности, так как единичное, как таковое, становится истинным лишь при общей множественности единичности, а в обособлении

от нее одинокая самость становится на деле недействительной, бессильной самостью. В то же время сознание содержания противопоставляется этой общей личности. Но это содержание, освобожденное от своей отрицательной силы, есть хаос духовных сил, которые, освободившись от оков, как элементарные сущности, бешено и разрушительно движутся друг против друга в дикой распущенности; их бессильное самосознание есть бессильное поприще и почва их толкотни. "Зная себя таким образом, как совокупность всех действительных сил, этот господин мира есть колоссальное самосознание, знающее себя также, как действительного Бога; но так как оно есть лишь формальная самость, неспособная укротить эти силы, то его движение и самонаслаждение есть такое же колоссальное распутство"⁵⁶⁰.

4. ЖЕНЩИНА В ПРАВОВОМ СОСТОЯНИИ

В царстве нравственности женщина была хранительницей подземного божественного закона, она была гением нравственности и семейного чувства, озабоченного уходом за особью, т. е. "этим" индивидуумом, как он выходит из недр семьи и после смерти сочетается с материнским лоном земли. Правитель государства приобретает себе в женском элементе во имя человеческого закона своего внутреннего врага, насильственно совершив в отношении к нему несправедливость. "Этот элемент – вечная ирония над общественной жизнью – превращает с помощью интриг общую цель правительства в частную цель, его общую деятельность в дело такого-то определенного индивидуума и делает общее имущество государства достоянием и украшением семьи"⁵⁶¹. "Храбрый юноша, доставлявший наслаждение женскому элементу, подавленный принцип гибели, выступает на сцену и приобретает господствующее значение".

Глава одиннадцатая

ДУХ.

В. ОТЧУЖДЕННЫЙ ОТ СЕБЯ И ДОСТОВЕРНЫЙ ДЛЯ СЕБЯ ДУХ

I. МИР ОТЧУЖДЕННОГО ОТ СЕБЯ ДУХА⁵⁶²

1. ЦАРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ

Мы охотно ориентируемся относительно предстоящего нам пути и цели, к которой мы стремимся. Наш путь ведет от царства нравственности и ее разложения в правовое состояние к моральности: от нравственного духа к моральному, который не составляет никакого царства, не есть мир индивидуумов, личностей и народов, а коренится исключительно в абсолютной свободе и глубине самосознания, вследствие чего Гегель характеризует его, как дух, достоверный для себя. Эту ступень нужно пережить, испытать и преодолеть, чтобы придти к завершению целого, к абсолютному духу и

вместе с ним к высшему удовлетворению в религии и знании, изображением которого феноменология заканчивает свой путь. Моральность, как достоверный для себя дух, предполагает состояние мира, созданное, правда, духом из себя, но все же такое, что ему в нем неудобно, такое, что он чувствует себя в нем чужим. В отличие от состояния прекрасной нравственности и внутренней моральности это – "мир отчужденного от себя духа", действительность, к которой дух относится двояко: с одной стороны, определяя и оценивая ее достоинства и недостатки, но, с другой стороны, противопоставляя ей также мир веры, к которому возвышается чистое сознание, отвратившееся от образования, и против которого борется дух в форме просвещения.

Чтобы тотчас же подчеркнуть новый и своеобразный характер этого образования, царство которого открывается перед нами, мы заметим, что оно не имеет ничего общего с красотой и полнотой жизни нравственного расчлененного в себе мира, где один дух, сознательно или бессознательно, все проникает и наполняет. Теперь речь идет о таком образовании, которое дух создает, в то же время познает и оценивает, определяет и обсуждает,

ярко и резко освещая сущность этого состояния по всем направлениям вплоть до сокровенных сторон его, так что эта форма просвещения, обнаруживающего остроту ума, и эта быстрота суждения в действительности не только играет господствующую роль, но и поистине господствует. Поэтому Гегель назвал в заглавии эту форму сознания "образованием и царством его действительности".

2. ГОСУДАРСТВЕННАЯ ВЛАСТЬ И БОГАТСТВО. БЛАГОРОДНОЕ И НИЗМЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Государственная власть и богатство суть две силы действительности, возникшие из правового строя, из правового государства и всемирного царства, из государства и права, из господства и обладания. Эти силы приобретают столько влияния и почета, сколько сознание приписывает им, они хороши и дурны постольку, поскольку сознание находит их таковыми; поэтому сознание делится между двумя видами определения или оценки, именно оно бывает сознанием, признающим и отвергающим, находящим равенство и неравенство.

Сознание стоит между двумя силами и чувствует себя свободным. Оно может сделать выбор между двумя силами, а также не выбрать ни одну из них. Дурна вещь или хороша, это зависит вполне от того, как самосознание относится к ней и рассматривает свой предмет: оно находит в государственной власти основание и источник притеснения и потому считает ее дурною; оно находит в богатстве общего

тысячерукого благодетеля и потому считает его добром. Оно видит в государственной власти основание и источник всякой законности и существующего порядка и потому считает его добром, а в богатстве видит лишь суетное, преходящее, презренное обладание и считает его поэтому дурным.

Таким образом добро и зло становятся понятиями совершенно противоположного содержания, предикатами с противоположными субъектами, смотря по тому, как сознание относится к вещи и оценивает ее. Поэтому настоящее основание и источник добра и зла есть само сознание в его противоположных отношениях к указанным двум реальным сущностям. Сознание бывает добрым или дурным: признающее сознание, т. е. то, которое считает реальные силы мира равными себе, есть доброе сознание; отрицающее сознание, т. е. то, которое считает реальные силы мира неравными себе, есть дурное сознание. Первое в отношении к государственной власти бывает покорным, услужливым, готовым к жертвам; оно испытывает благодарность к богатству за полученные благодеяния: это благородное сознание. Наоборот, дурное сознание видит в государственной власти лишь оковы и

притеснение; оно служит против воли, оно покоряется понуро и всегда готово к восстанию; оно принимает благодеяния богатства, как преходящие и презренные наслаждения; оно не ценит для себя реальные силы мира и всегда стремится принизить и подавить их; оно унижает все, и само относится к области низменного, поэтому Гегель называет его низменным сознанием.

Благородное сознание не имеет иной цели, как отдаться государственной власти с готовностью жертвовать собою; государственная власть с его точки зрения должна быть возвышена, олицетворена, превращена в абсолютного властителя; она должна встречать поклонение, как земное божество. Самосознание и для себя бытие, от которого благородное сознание отказывается в пользу государственной власти путем добровольного и восторженного подчинения, как бы вдыхается в государственную власть; она таким образом оживляется, одухотворяется и обожествляется. Эта жертва и обожествление находятся в тесной связи и относятся друг к другу, как условие к обусловленному, как основание к зданию, как пьедестал к статуе. Где есть жертва, там есть героизм. Отчуждение от самого себя, имеющее

характер добровольного и восторженного подчинения, т. е. жертвы своим я, состоит в "героизме службы". Однако служба нема и горда; она неспособна выразить, без всякой сдержанности, все великолепие, которое должно быть в правителе, и значение его в его всеобщности и индивидуальности (личности). На это способен лишь язык. Здесь Гегель, без сомнения, в первый раз в мире комбинирует два понятия, в других случаях, обыкновенно, составляющие крайнюю противоположность. Он соединяет эти два понятия в одно выражение, которое, если правильно понять его, прекрасно характеризует все описываемое состояние сознания: героизм этой службы завершается в "героизме лести". Я предоставляю слово самому Гегелю. "Таким образом тенденция этой власти — быть властью неограниченного монарха — становится неограниченной; язык лести возводит власть на степень чистой всеобщности". "Точнее, этот язык возводит особь, имеющую без этого лишь мнимое значение, к реальной чистоте тем, что дает монарху особое имя, так как только в имени отличие этой особи от остальных делается не мнимым, а действительным; в этом имени единичная особь, как чисто единственная, получает значение уже не только в своем

сознании, но и в сознании всех. Следовательно, благодаря имени монарх обособляется абсолютно от всех, выделяется и становится одиноким; в своем имени он есть атом, который не может ничего передать из своего существа и не имеет себе равного". "Он, это единичное существо, видит наоборот в себе эту единственную особь, как общую силу, потому что благородные сознания не только готовы служить государственной власти, но и быть украшением для трона, а также потому, что они всегда говорят сидящему на троне, кто он". "Таким образом язык их похвал есть дух, соединяющий в самой государственной власти две крайности; этот язык отражает в себе абстрактную силу и дает ей момент другой крайности, желающее и решающее для себя бытие, следовательно, самосознательное существование; иными словами, это единичное и действительное самосознание приходит таким образом к тому, что знает себя, как силу. Эта сила есть точка самости, в которой стекаются множество точек вследствие отчуждения своей внутренней достоверности"⁵⁶³.

Кульм монархической государственной власти и монархического образа мыслей, из которого рождается самосознание монарха, или в котором монарх впервые приходит к сознанию себя, не

может быть глубже схвачен и изображен, чем в приведенных словах. Этот монарх, в котором "стекаются многие точки" вследствие их самоотчуждения, говорит с полным правом о себе: "государство это я"; его восхваляют и обожествляют эпитетом: "le roi soleil" (король-солнце). Гегель не назвал имени Людовика XIV, но он изобразил, т. е. развил именно ту ступень и тот характер сознания, на котором основывалось сверкающее великолепие этого короля, все затмившего своим блеском.

Гегель намеренно не упоминает имени этого короля-солнца и поступает правильно, так как формы сознания, развиваемые феноменологией, не связаны с историческими моментами. Поэтому Гегель и не задавался целью облекать их в историческую форму; часто высказываемое мнение, будто феноменология между прочим должна играть роль также философии истории, есть заблуждение. Стоики, т. е. стоическое сознание в человечестве, встречаются не только в Римской империи, и роялизм не только во Франции эпохи Людовика XIV. Роялистический образ мыслей или монархически настроенное сознание, где бы оно ни встречалось, в Версале или Потсдаме, состоит в героизме службы и в героизме лести. Феноменология в приведенных

местах высказывает именно следующую мысль: самосознание монарха основывается на монархическом сознании подданных.

3. РАЗРЫВАЮЩЕЕ И РАЗОРВАННОЕ СОЗНАНИЕ. (ПЛЕМЯННИК РАМО)

Однако опора всего монархического великолепия сделана не из гранита; она заключается в духе службы и почитания, который не стоит прочно и тихо, а начинает сознавать свое состояние, приходит к себе, к для себя бытию и тут сознает огромную пропасть и неравенство между властителем и подданным. Когда это неравенство становится ясным сознанию, неизбежным результатом этого становится то, что сознание, находящее равенство, заменяется сознанием, находящим неравенство, и это последнее втайне возмущается против своего неравенства; служба и лесть начинают опираться на личные интересы и перестают быть героическими, вытекая из интереса, служба становится эгоистической, а лесть, если она продолжается, делается маскою; она принимает характер лицемерия и лживости, так что благородное сознание утрачивает свой характер и опирается на те же основания, как и его противоположность. "Ясно, что таким образом его определенность, состоявшая в его суждении и

отличавшая его от низменного сознания, исчезает, а вместе с тем исчезает и оно само. Оно достигло своей цели, именно привело общую силу к для себя бытию". "Так как отношение этого сознания связано с этою абсолютною разорванностью, то в его духе исчезает различие, определявшее его, как благородное, в отличие от низменного, и оба эти сознания становятся одинаковыми"⁵⁶⁴.

Неравенство между мировым состоянием с его общественным образованием и между сознанием возросло до высшей степени и не может быть большим, чем оно есть, мыслится, оценивается и высказывается. Всякая связь, соединяющая действительность с сознанием, все равное и стойкое разорвано, и так как и это сознание принадлежит к области действительности, то трещина проходит прямо сквозь него; поэтому оно должно быть названо разрывающим и разорванным сознанием: это форма знания, на которую мы уже указывали, говоря о несчастном сознании, и теперь дошли до нее⁵⁶⁵.

Богатство является уже не тысячеруким благодетелем, который заслуживает благодарность и получает ее, а высокомерным мотом, который своими пирами приобретает или думает, что приобретает, чужие я и их внутреннее

подчинение. Однако он ошибается: высокомерию богача соответствует, с другой стороны, возмущение клиента, который говорит с ним языком скверной и неблагородной лести, но вполне сознает свою низость и тем не менее настолько удовлетворен пирами, течением жизни и своим презрением к богачу, что в свою очередь не обращает внимания на свою низость. Суетность, дрянность и низость до такой степени распространены и господствуют, что и блюдолизы в своем презрении к себе чувствуют себя хорошо и находят действительность равною себе. "Это самосознание, заключающее в себе чувство возмущения, которое дает возможность смотреть сквозь пальцы на свою низость, есть непосредственно абсолютное равенство себе самому в абсолютной разорванности, чистое примирение чистого самосознания с самим собою". "В этом мире опыт показывает, что действительные сущности силы и богатства и их определенные понятия, добро и зло или сознание добра и зла, т. е. благородное и низменное сознание не заключают в себе истины, а все эти моменты скорее извращаются один в другой, и каждый из них становится противоположностью самого себя".

Однако нас занимают не эти состояния мира,

полные лжи и обмана, в которых высокомерие под маскою великодушия и благодеяния, неблагодарность, презрение и возмущение под маскою благодарности и лести играют свои роли и лицемерят друг с другом. Нас занимает сознание, познающее до глубины этот мировой маскарад, освещающее и оценивающее его правильно; этот остроумный язык разорванности, как бы музыка на этом карнавале мира и общества, составляет существенную часть характеристики этой формы сознания; это истинный дух, о котором Гегель говорит: "Его бытие есть общее высказывание и разрывающая оценка, для которой все моменты, считавшиеся сущностью и действительными членами целого, распадаются, и которая есть тоже разрушительная игра с самим собою. Таким образом это высказывание и оценка есть нечто истинное и непреодолимое, так как она все побеждает; это единственное истинное дело в описываемом реальном мире. Таким образом каждая часть этого мира приходит к тому, что ее дух получает выражение, или что о ней правильно высказывают, что она такое". "Итак, содержание речи духа о себе есть извращение всех понятий и реальностей, общий обман самого себя и других, и бесстыдство в признании этого обмана есть

таким образом величайшая истина. Эта речь есть безумие музыканта, "который нагромоздил и смешал тридцать арий, итальянских, французских, трагических, комических всевозможного рода; распевая глубоким басом, он нисходил в ад, а потом, вытягивал горло и фистулою рассекал воздух, бешенствуя, укрощаясь, повелевая и насмехаясь". "Спокойному сознанию, которое честным образом находит мелодию добра и истины в равенстве тонов, т. е. в одной ноте, эта речь, кажется "пошлым накоплением истины и безумия, смешением ловкости и низости, правильных и ложных идей и полным извращением чувства, полною пошлостью, и в то же время чрезвычайною откровенностью и истинностью"⁵⁶⁶.

Безумный музыкант это "племянник Рамо", а спокойное и честное сознание сам Дидро, который оставил после себя диалог под заглавием "Племянник Рамо". Гете считал это сочинение гениальным произведением, ввел его в немецкую литературу и признал его полною и меткою картиною всего человеческого общества. Дидро написал его не раньше 1765 года, если уже в первом наброске его была речь о казненном Каласе, невинность которого была признана

впоследствии судом благодаря Вольтеру. Гете, которому Шиллер сообщил копию с этого посмертного сочинения, перевел его в январе 1805 г.; в этой форме сочинение Дидро явилось в том же году и, очевидно, произвело на Гегеля глубокое впечатление; он находил, что в нем неподражаемо изображено состояние нравственной порчи, господствовавшее во французском и особенно в парижском обществе при Людовике XV и закончившееся ужасами французской революции. Это сочинение явилось для него очень кстати: оно послужило интересною параллелью к формам сознания, которые он хотел изобразить в Феноменологии, как "мир отчужденного от себя духа", как "образование и царство его действительности". Отсюда ряд намеков, относящихся к произведению Гете-Дидро⁵⁶⁷.

В диалоге господствует философия Гельвеция и материализма; понятия добра и зла, нравственности и свободы не имеют смысла; развитие человека определяется наследственностью: "manes suos quisque patimur". Наследственность переkreщивается воспитанием, которое изгаживает человека; воспитание создает виды, но не индивидуальности. "Если он способен стать честным человеком", — говорит Рамо о

своим сыне, – "то я не поврежу ему; но если наследственные волокна таковы, что он делается негодяем, как его отец, то весь труд сделать его честным человеком был бы вреден ему. Так как воспитание всегда перекрещивает ход наследственных волокон, то две противоположные силы влекли бы его в разные стороны, и он шел бы, лишь колеблясь, по жизненному пути, как те многочисленные люди, которые одинаково неуклюжи как в добре, так и в зле. Мы называем таких людей *espèce*; из всех насмешливых прозваний это самое страшное, так как оно обозначает посредственность и выражает высшую ступень презрения. Большой негодяй есть большой негодяй, но все же не *espèce*".

Это характерное изречение первым приведено у Гегеля из диалога Дидро⁵⁶⁸. В нем совершенно отвергается ценность общего, следовательно, также истинного и доброго; пример доброго поступка, упоминаемый рассказчиком, рассматривается, как нечто абсолютно единичное, и оценивается лишь, как анекдот. Если простое сознание показывает, что прекрасное не есть пустое имя, а существует налицо, то "этому противостоит общая действительность извращенной деятельности всего реального мира, в котором, следовательно, указанный пример

составляет лишь нечто чисто единичное, своего рода *espèce*, и представлять бытие добра и благородства, как случайный анекдот, вымышленный или истинный, это значит высказывать самое горькое суждение". Это разрывающее и разорванное сознание способно, без сомнения, оценивать субстанциальность, но оно утратило способность обнимать ее⁵⁶⁹.

4. ВЕРУЮЩЕЕ СОЗНАНИЕ⁵⁷⁰

Однако в противоположность разорванному сознанию и сообразной ему действительности существует еще "чистое сознание", сохраняющее веру в истину и добро в форме религиозного убеждения и усматривающее осуществление и завершение добра в мире веры, который противопоставляется им действительному миру. Силы последнего суть государственная власть и богатство, а также дух службы и восхвалений, как неблагородной и лживой лести в устах придворных и паразитов. В мире веры господствует Бог, истинная и абсолютная сила, отдавшая себя в жертву для искупления человечества: это абсолютное и истинное богатство, истинное и абсолютное добро. В общине, проникнутой божественным духом, полной благоговения и благодарности, в этом истинном духе службы и хвалы, абсолютная сущность возвращается к себе и завершается. Между этим миром веры и действительным миром образования существует известная связь. Силы первого относятся к силам второго, как истина ко лжи, как идеал и карикатура, как полнота божественной триединой жизни к

пустому суетному и разорванному образованию человеческой жизни.

Относящиеся сюда рассуждения о чистом сознании, которое включает в себе веру и чистое понимание, относятся к числу самых туманных мест Феноменологии и становятся более ясными, если принять в расчет только что указанное отношение противоположности и в то же время связи и параллелизма между миром веры и миром образования. Предоставим слово самому философу: "Сторона в себе бытия и для себя бытия в верующем сознании есть его абсолютный предмет, содержание и определение которого обнаружились. В самом деле, согласно понятию веры, он есть не что иное, как реальный мир, возведенный во всеобщность чистого сознания. Поэтому расчленение последнего составляет также организацию первого, с тою лишь разницею, что части его в своем одухотворении не отчуждены друг от друга, а составляют в себе и для себя сущие сущности, суть духи, возвратившиеся к себе и остающиеся при себе". "Описывая его коротко согласно внешнему определению его формы, можно сказать, что в нем, подобно миру образования, в котором государственная власть или добро было первым, также на первом месте находится абсолютная

сущность, дух, существующий в себе и для себя, поскольку он есть простая, вечная субстанция. В реализации своего понятия, требующего быть духом, он переходит в бытие для другого; его равенство себе самому становится действительной абсолютной сущностью, которая жертвует собою; он становится самостью, однако самостью преходящею. Поэтому третья ступень есть возвращение отчужденной самости и униженной субстанции к ее первой простоте; лишь таким образом она представляется, как дух"⁵⁷¹.

Но если верующее сознание пришло к тому, что представляет Бога, как дух, то и религиозное благочестие не может остановиться на том, чтобы лишь думать о Боге и с верою погружаться в это представление; оно должно придти к тому, что действительно мыслит Бога (к мыслимости Бога), и из веры должно возникнуть чистое понимание, как результат и плод веры. Поэтому-то тема носит заглавие "Вера и чистое понимание", и оба эти состояния чистое сознание заключает в себе. Так как оно есть бегство из действительности в потусторонний мир, то оно есть вера; так как оно есть сознание сущности, т. е. простого внутреннего мира, то оно есть мышление. Это "главный момент в природе веры, обыкновенно

упускаемый из виду". Как сознание переходит к самосознанию, так и верующее сознание должно перейти к самосознательному разуму: именно в этом состоит чистое понимание. "Оно есть не только уверенность самосознательного разума, что он составляет всю истину, но и знание его о том, что это так". "Это чистое понимание есть, следовательно, дух, взывающий ко всякому сознанию: будьте для самих себя тем, чем все вы бываете в самих себе, — именно разумными"⁵⁷².

5. ПРОСВЕЩЕНИЕ

Понимание есть, правда, результат и плод веры и присущей ей мысли, однако, как понимание, оно должно противостоять состоянию верующего сознания, признать его за свою противоположность, за ложное понимание, ошибку и предрассудок, т. е. суеверие и, следовательно, бороться с ним: в этом своем противополжении и распространении чистое понимание становится просвещением. Перед нами возникает вопрос: какова борьба просвещения с суеверием и в чем состоит ее истина?⁵⁷³

1. В своей первой форме просвещение идет рука об руку с разрывающим и разорванным сознанием, которое умно и остроумно, с разрушительною едкостью оценивает и обсуждает господствующие формы действительности, между прочим также и веры. Этим путем просвещение незаметно распространяется подобно всепроникающему запаху и заражает верующее сознание. Таким образом просвещению вовсе не нужно выступать, как особому пониманию о мире образования. "Скорее сам мир образования находит в себе болезненное чувство и истинное

понимание самого себя, сознание о том, что все прочное разлагается, что все моменты его бытия исколесованы и все кости раздроблены; точно так же он есть язык этого чувства и остроумная речь, оценивающая все стороны своего состояния"⁵⁷⁴. Всепроникающий дух просвещения действует так постепенно, что заражение становится заметным лишь тогда, когда оно совершилось; поэтому племянник Рамо следующим образом описывает переход от веры к неверию которое отрывает голову идолу: "В одно прекрасное утро он дает товарищу толчок локтем, и бац! хлоп! идол лежит на полу". "В одно прекрасное утро, полдень которого не залить кровью лишь в том случае, если зараза проникла во все органы духовной жизни; в таком случае лишь память сохраняет мертвый образ прежней формы духа, как историю прошедшую, неизвестно каким образом; и новая змея мудрости, воздвигнутая для поклонения, таким образом лишь стряхнула с себя без всякой боли сухую кожу"⁵⁷⁵.

2. Во второй своей форме просвещение является уже не в виде аромата, распространяющегося втиши и бесшумно пересиливающего противоположный запах, а в громкой шумной борьбе с верою, которую оно

оспаривает, как ложную веру, как суеверие, царство заблуждения и предрассудков, как ложь и обман, служащий для того, чтобы одурачивать массы и держать их в состоянии подчинения. За этим обманом стоит со злостными намерениями лживое духовенство в союзе со светскою властью; они соединились, руководясь корыстью, алчностью и властолюбием, и поклялись обманывать народ, притуплять его и держать его дух во тьме. Поэтому борьба просвещения направлена в три стороны, против народной религии, духовенства и деспотов: против глупости, обмана и притеснения.

3. Таков своего рода догмат или *fable convenue* просвещения, согласно которому происхождение религии коренится в чистой лжи и нечистых целях. Однако этот взгляд глубоко ложен, и притом с точки зрения самого просвещения, которое как раз упрекает народную религию в том, что народ в своей вере в Бога представляет свою собственную сущность. Между тем в том, что составляет сущность народа и представляется ему таковою, не может быть обмана. Можно выдать медь за золото, ложные векселя за настоящие, можно выдумать или подделывать отдельные обстоятельства, но нельзя внушить народу ложное познание о его сущности, ложную

самодостоверность. "Если поставить общий вопрос, позволительно ли обманывать весь народ, то на это в действительности следует ответить, что такой вопрос не имеет никакого смысла, так как в настоящем случае невозможно обмануть народ"⁵⁷⁶. Поэтому просвещение заблуждается и притом сознательно заблуждается, когда утверждает о народной религии, что она по своей сущности и происхождению есть ложь. Отсюда ясно, что народной религии в ее правильном самочувствии само просвещение представляется ложью.

4. Что касается, точнее, свойств народной религии, здесь есть три стороны, которые просвещение имеет в виду и оспаривает: объекты веры, основания веры и служение Богу, иначе выражаясь: религиозные предметы, религиозное знание и религиозную деятельность (культ). В этих трех отношениях оно оспаривает суеверную сущность, выступающую в представлении о Боге в форме антропоморфизма, в основаниях веры или религиозного знания в форме слепого доверия к отдельным, так называемым историческим известиям или свидетельствам, наконец, в религиозном культе в форме почитания отдельных чувственных вещей, вроде каменных и деревянных идолов, кусочка хлеба

и т. п.; короче говоря, в "фиглярстве попов". Просвещению кажется также нецелесообразным и неправильным то, что религиозная деятельность выражается в отдельных внешних жертвах, например, в некоторых пожертвованиях имуществом, некоторых воздержаниях, посте и т. д.

Недостаток, несправедливость и бессилие просвещения в отношении народной религии состоит всегда в том, что оно неспособно проникнуть в религиозное сознание, не может судить, исходя из него, а говорит, рассматривая свой предмет извне, и потому в своих суждениях и осуждениях не попадает в свой предмет и скорее в глазах народной религии само кажется извращением и ложью.

Антропоморфирование Бога, осуждаемое просвещением, основывается в народной религии на глубокой и истинной потребности иметь живого Бога, без которого не может быть и речи о воплощении и имманентности Бога миру. Наоборот, просвещение, относящееся отрицательно ко всякому приписыванию Богу конечности, считающее всякие антропоморфические определения "блудодеяниями, достойными наказания", из которых возникают чудовища суеверия, не

оставляет от Бога ничего кроме "пустоты", кроме так называемого высшего, лишенного предиката существа, "l'être suprême", подобного испарениям газа, точно так же, как и само просвещение, сходно с неудержимо распространяющимся запахом. В этом пустом представлении о Боге заключается так называемая "плоскость" просвещения и признание этой плоскости⁵⁷⁷.

5. Известия и свидетельства библейского и легендарного характера оцениваются просвещением, как газетные известия, из которых мы почерпаем знания о различных событиях, между тем как религиозному сознанию эти свидетельства служат не источником, а лишь подтверждением его веры, так как она коренится слишком глубоко, чтобы зависеть от случайности таких известий, их записи, сохранения, передачи и т. д.; если религиозное сознание начинает смотреть на эти известия, как на источники веры и исследует их как таковые, то оно уже заражено и прельщено просвещением⁵⁷⁸.

6. Просвещение берется ценить религиозный культ, лишь отвлекшись от его религиозного характера, которого оно не понимает. Поэтому оно имеет в виду лишь внешнюю деятельность и осуждает ее нецелесообразность и неправильность; оно видит в Дарах кусочек

хлеба, в жертвах и постах самопожертвование, вредящее целям и правам естественного индивидуума. Если религиозное сознание испытывает потребность стать выше своей естественной единичности и поэтому отказаться от некоторых естественных наслаждений и удовольствий, а также добровольно отдать часть средств для осуществления их, то, согласно этому настроению, самую целесообразную и правильную деятельность для него оказываются жертвы и пост.

7. Здесь находится пункт, в котором противоположность между религией и просвещением резко обостряется. Согласно просвещению, естественный индивидуум, как человек, как сознательное животное, есть цель творения; согласно вере победа над естественным человеком и жертва им есть цель религии.

Человек живет, чтобы быть счастливым, чтобы пользоваться собою и миром, чтобы извлечь как можно больше наслаждений и развлечений, воспользоваться всеми вещами и сделать в свою очередь себя полезным и для всего применимым членом целого. "Такой, как он непосредственно есть, как естественное сознание в себе, он добр, как единичное сознание, он абсолютен, и все другое существует для него и

притом, так как для него, как сознательного животного, моменты имеют значение всеобщности, все существует для его развлечения и удовольствия, и он, так как он вышел из рук Бога, шествует в мире, в этом саду, сотворенном для него. Он должен также сорвать плод с дерева познания добра и зла, он получает отсюда пользу, отличающую его от всех других существ, так как случайно его добрая в себе природа обладает также тем свойством, что ей избыток наслаждений вредит и т. д.

Человеческая жизнь полна пользы в активном и пассивном смысле. Еще полезнее знание, так как оно предохраняет человека от вреда и обеспечивает ему радости бытия. Так как всякое бытие получается от Бога, а отношение человека к Богу есть религия, лежащая в основе такого счастливого воззрения на жизнь, то и религия из всех полезностей полезнее всего, она есть сама чистая польза, она есть сохранение всех вещей или их в себе бытие и для себя бытие и отпадение всех вещей или их "бытие для другого"⁵⁷⁹. Таких взглядов держится просвещение, и это именно понимание религии, оценивающее ее в зависимости от ее полезности, с религиозной точки зрения представляется

отвратительным⁵⁸⁰.

8. Однако спор из-за права между религией и просвещением не может быть решен и закончен исключительно согласно образу мыслей и интересам религии. Такое решение делало бы одну из партий судьей. В прекрасном и гармоническом царстве нравственного духа существовала противоположность между божественным и человеческим законом, вызвавшая трагический конфликт, который погубил этот мир. В мире отчужденного от себя духа и разрозненном царстве образования возникает противоположность между религией и просвещением, между божественным правом первой и человеческим правом второй. Отсюда также возникает трагедия, в которой мир отчужденного от себя духа и разрозненного образования с ужасом приходит к концу.

Речь идет о ходе развития и возвышении человеческого сознания: здесь победоносная сила всегда оказывается на стороне человеческого права. Это относится и к человеческому праву просвещения. Сила его тем победоноснее и непреодолимее, что в религии и самом религиозном сознании содержатся и борются между собою обе стороны и оба права, божественное и человеческое. Верующее сознание

живет в двух мирах, в потустороннем и в посюстороннем, на небе и на земле, и к тому же не одинаково разделив свои интересы, а так, что перевес их приходится на долю земной жизни: оно жертвует кое-что из своего имущества и наслаждений, – не все, а лишь немногое, – чтобы тем увереннее сохранить все остальное и наслаждаться. Его отречения, при свете дня, оказываются страхованием, его жертвы суть приобретения, хорошо помещенные, приносящие доход капиталы. При свете дня! Именно этот свет зажгло просвещение, оно держит его в руке и освещает религиозное сознание вплоть до самых отдаленных углов его. Все отречения, как бы они ни были велики или малы, всякий пост и истязания, даже оскотление Оригена не помогают в борьбе с миром, находящимся внутри, т. е. с страстностью и желанием наслаждения. Наивно думать, что таким способом, посредством внешней деятельности или неделания, можно изменить свойства воли. "Сам поступок есть лишь внешняя единичная деятельность, тогда как страсть укоренена внутри и есть нечто общее; ее наслаждение не исчезает с исчезновением орудия или вследствие отдельных лишений"⁵⁸¹.

Имея в виду эту противоречивую двойственную жизнь веры, Гегель говорит:

"Верующее сознание имеет двойные меры и веса, двойные глаза, уши, язык и речь; оно удваивает все представления, не сравнивая этой двойственности. Иными словами, вера живет в двух восприятиях; одно, восприятие спящего сознания, живущего мыслями, лишенными понятий; другое, восприятие бодрствующего сознания, живущего исключительно в чувственной действительности; и в каждой из этих сфер она вводит особый порядок. Просвещение поясняет тот небесный мир представлениями чувственного мира, и обнаруживает в нем конечность, которой вера не может отрицать, так как она есть самосознание и, следовательно, единство, заключающее в себе оба рода представлений, единство, в котором эти представления нераздельны, так как они принадлежат одной и той же неделимой, простой самости, в которую перешла вера. Она изгнана из своего царства, или это царство разграблено; все отличия и все протяжение его захвачено бодрствующим сознанием, которое все части его пожертвовало и вернуло земле, как ее имущество"⁵⁸².

9. Потусторонний мир стал пустым. Вере, побежденной в борьбе с просвещением, ничего не остается, кроме тоски по пустому небесному

миру, т. е. кроме пустой тоски. Вера возникла из борьбы с просвещением, как просвещенная вера: она есть неудовлетворенное просвещение, тогда как просвещение отличается удовлетворенностью. Мы находим теперь уже противоположность не между религией и просвещением, а лишь между двумя видами просвещения, неудовлетворенным и удовлетворенным. Не остается ничего, кроме просвещения. Поэтому вопрос состоит в следующем: в чем заключается его истина и необходимый результат?⁵⁸³

Победоносное просвещение делится теперь на две партии, так как победа его состоит именно в том, что его противник и враг находится уже не против и вне его, а в нем. "Одна из партий победила именно потому, что она распадается на две партии, так как этим она показывает, что принцип, который она оспаривала, находится в ней самой, и следовательно, она уничтожила односторонность, с которой выступала раньше". "Таким образом возникший в одной из партий раздор, который кажется несчастьем, скорее доказывает счастье партии"⁵⁸⁴.

Вопрос, из-за которого делятся партии, касается абсолютного существа, пребывающего по ту сторону и независимо от всякого сознания, существа, лишённого свойств и предикатов:

следует ли его понимать, как Бога, без всяких антропоморфических определений, т. е. как высшее существо (l'être suprême), или же нужно понимать его, как тело, без всяких чувственных свойств, т. е. как материю. Соответственно этому различаются две партии просвещения, верующая и неверующая; первая партия есть деистическое, а вторая материалистическое просвещение. Господствующее понятие просвещения, утверждаемое обеими партиями, как мы уже выше показали, есть понятие пользы, т. е. отношения всех вещей, Бога и мира, к человеческому благу и таким образом к человеческой воле, которая в ее неограниченной свободе объявляется суверенною и возводится на трон мира.

Абсолютная свобода не имеет ничего, что бы существовало вне ее и независимо от нее: противоположность потустороннего и здешнего мира потеряла значение. "Истина, как настоящее и действительность, соединены. Оба мира примирены, и небо перенесено на землю". Противоположность, вскрывающаяся теперь, существует между абсолютною свободою и царством образования со всеми его различиями или неравенствами. "Так как противоположности вышли наружу, то ближайшая ступень будет

состоять в том, что они столкнутся, и просвещение познает плоды своих дел"⁵⁸⁵.

II. АБСОЛЮТНАЯ СВОБОДА И УЖАС⁵⁸⁶

1. РАВЕНСТВО И УНИЧТОЖЕНИЕ

Мы должны теперь вспомнить об основном догмате просвещения, согласно которому отдельный человек, как он выходит из рук природы, не исковерканный и не испорченный образованием, добр и предназначен странствовать в мире, как в саду Божиим, и испытывать лишь наслаждение собою, миром и другими людьми, принося счастье и встречая его. Враждебная просвещению вера отрицает и оспаривает этот догмат, но дружественная просвещению религия, т. е. религиозное, деистическое просвещение тем сильнее подтверждает его и основывает на этом догмате пропитанное энтузиазмом, пылкое мировоззрение, неудержимо овладевающее умами. Мы говорим о Руссо, которого Гегель не упоминает, но, без сомнения, имеет в виду в этом или выше приведенных местах своей Феноменологии.

Из этой веры в истинность естественного человека возникает убеждение в несправедливости всякого дифференцирования индивидуумов вследствие развития, образования, социального положения, сословных различий и т. п., короче говоря, вера в то, что люди от природы равны и что все неравенства между ними в царстве образования при господстве государственной власти и богатства, все неравенства по имуществу и положению, принадлежат к числу губительных зол, которые следует искоренить. К свободе присоединяется равенство, к "Liberté" присоединяется "Egalité". Эти понятия относятся друг к другу, как основание и следствие. Абсолютная свобода состоит в уравнивании, в уничтожении различий, в действительном преобразовании действительности, т. е. в революции. "Следовательно, в этой абсолютной свободе все сословия, т. е. духовные сущности, на которые расчленяется целое, уничтожены; единичное сознание, принадлежавшее такому члену и в нем проявлявшее свою волю и деятельность, уничтожило свои границы; его целью стал общий язык, его языком стал общий закон, его делом — общее дело". "Это единичное сознание также непосредственно сознает себя, как общую волю;

оно сознает, что его предмет есть данный им закон и произведенное им творение; переходя в деятельность и воздавая предметность, оно создает не единичные факты, а лишь законы и государственные акты"⁵⁸⁷.

Всеобщую свободу нельзя делить, обособлять и подчинять; она состоит не в повиновении данным самому себе законам: в самом деле, эти законы лишь косвенно происходят от самого подчиняющегося лица, так как они созданы представителями отдельных индивидуумов. Однако естественный индивидуум "не обманывается этим представительством при законодательстве и общей деятельности, он не принимает его за действительное право самому дать закон и самому производить нечто общее, а не единичный акт; в самом деле, там, где самость только представлена другим лицом, она не существует в действительности; там, где она замещена, ее нет". Абсолютная свобода принадлежит отдельному естественному человеку. Этот именно пункт, к которому подводит просвещение, играет существенное значение. Результат, как его метко указывает Гегель, очевиден: "Следовательно, всеобщая свобода не может произвести никакого положительного дела или акта; ей остается лишь отрицательная

деятельность: она есть лишь фурия исчезновения"⁵⁸⁸.

2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ СЕКТА И ВИНА

Однако государственная власть не может принадлежать всем лицам без различия; она должна быть сосредоточена в руках лишь некоторых лиц, вследствие чего вновь возникает различие между правящими и управляемыми и таким образом все вновь возникает неравенство, которое с точки зрения абсолютной свободы, принадлежащей всякому отдельному человеку и всем без исключения, есть вопиющая несправедливость, требующая тотчас же низвержения правящей партии. Собственно, здесь нет партий, сдерживаемых общими патриотическими интересами, а есть только политические секты, из которых одна пользуется победою, а другие находятся в состоянии возмущения. Таким образом революционное государство живет постоянными переворотами; одну секту это движение выносит наверх, а другая попадает под колеса. "Побеждающая секта называется правительством, и именно в том, что она есть секта, непосредственно заключается необходимость ее гибели; и наоборот, вследствие того, что она есть правительство, она становится сектою и виновна". Таким образом

революционное государство все распадается на противоположности, которые нельзя назвать партиями, так как это секты, относящиеся друг к другу, как победители и побежденные. Победители видят в побежденных только заслуживающих уничтожения врагов, а не товарищей и сограждан. Воля победителей выражается в возгласе "Vae victis!" В этой воле к уничтожению состоит, по меткому выражению Гегеля, "фурия исчезновения". Побеждающая секта есть действительная общая воля, которая управляет; против нее стоит недействительная общая воля, которая выражается не в поступках и делах, а лишь в настроениях и целях, во враждебном государству образе мыслей. Победоносная партия виновна, так как она управляет и таким образом совершает преступление против общего равенства, основывающегося на абсолютной свободе. Противники ее виновны, так как они вызывают подозрение во враждебном государству образе мыслей, восстающем против победившей секты. Быть подозрительным значит теперь быть виновным. Подозрительность есть вина и вызывает соответственное этому отношение, именно искореняется: в этом состоит господство ужаса или терроризм. "Подозрительность имеет

теперь значение и результаты виновности, и внешняя реакция против этой действительности, состоящей в простых внутренних целях, выражается в сухом уничтожении этой реальной самости, у которой больше нечего и взять, кроме лишь самого ее бытия"⁵⁸⁹.

3. УЖАС И СМЕРТЬ

Основной догмат просвещения, согласно которому люди от природы равны, а неравенство создается культурой, по существу ложен: люди от природы не равны и, по мере усиливающейся дифференциации, путем культуры и нравственных организаций, приходят ко взаимному признанию и нравственной оценке, в чем и состоит мера достижимого и законного равенства. Однако абсолютная свобода требует естественного равенства, и так как на пути ее постоянно стоит противоположная действительность, именно неравенство действительных индивидуумов, то абсолютная свобода находит себя вынужденно уничтожить эту действительность и умертвить лиц подозрительных для нее вследствие неравенства их образа мыслей. Уравнять людей это значит отрезать головы, так как в них таятся неравенства дарований, знаний, образа мыслей, настроений и т. д. Как парикмахеры обрезают и уравнивают волосы, так и французская революция остригла государство, надеясь, что ужасами смерти неравенство образа мыслей будет изгнано до малейших следов. Чтобы уравнять людей нужно

их обезглавить, и головы срезывались, как волоса. Нигде в мире смерть не была более незначительной. "Поэтому единственное произведение и акт всеобщей свободы есть смерть, и притом смерть, не имеющая никакого внутреннего объема и завершения, так как то, что отрицается, есть недостигнутое существование абсолютно свободной самости; следовательно, это самая холодная плоская смерть, имеющая не больше значения, чем разрубание кочана капусты или проглатывание воды. В этой плоскости состоит мудрость правительства, рассудок всеобщей воли, стремящейся осуществиться"⁵⁹⁰.

Представляя абсолютную свободу и террор, как последствия просвещения, как состояние, в котором просвещение познает плоды своих дел, и превосходно изображая приведенными словами безумие и пустоту страсти к всеобщему уравнению, Гегель очевидно имеет в виду французскую революцию, Руссо, Робеспьера, 1793 год, не называя, однако, имен, и этим вновь подтверждается то, что в Феноменологии он интересовался не связью с историей точек зрения сознания, а открытием и изображением их. К тому же, кто может помешать, чтобы суеверное убеждение в естественном равенстве людей не

вернулось в мире, фанатически возбужденном классовою ненавистью, а вместе с ним и безумный метод эгалитизирования, эта фурия разрушения?

Мы уже несколько раз замечали, какое большое значение приписывает Гегель тому, что сознание проходит сквозь страх смерти и подвергается необходимости почувствовать смерть, этого своего абсолютного господина. В таком же положении находится и самосознание, которое в эпоху террора как бы сживается со смертью и ежедневно видит своими глазами ничтожество своей индивидуальности. "Люди, испытавшие страх перед смертью, своим абсолютным господином, опять получают склонность к отрицанию и различиям, распределяются по классам и возвращаются к частной ограниченной деятельности и, следовательно, к своей субстанциальной действительности"⁵⁹¹.

Абсолютная свобода и всеобщая воля не совпадают более с единичною самостью и ее непосредственною действительностью; эту последнюю приходится считать уничтоженною, тогда как абсолютная свобода сохраняется, но ее нужно понимать уже не как неочищенную волю отдельных лиц, а как бескорыстную или чистую

волю и ее чистое самосознание. "Возникла новая форма морального духа".

III. ДОСТОВЕРНЫЙ ДЛЯ СЕБЯ ИЛИ МОРАЛЬНЫЙ ДУХ

1. МОРАЛЬНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ⁵⁹²

Эта новая форма сознания, которую заканчивается четвертая главная ступень его, нашла свое историческое развитие в философии Канта, которую Гегель в ряду своих сочинений, не называя ее, уже в третий раз делает предметом подробной оценки: раньше он рассматривал ее в статье о "вере и знании" и в статье о "научных способах исследования естественного права"⁵⁹³. Чтобы подготовить победу своему учению, Гегель должен был вести борьбу против Шеллинга, Фихте и Канта. Против Фихте было направлено его первое сочинение о "Различии между системами философии Фихте и Шеллинга", против Шеллинга предисловие к Феноменологии, против Канта три названные статьи, в особенности в Феноменологии отдел о достоверном для себя духе или моральности.

Выражая вкратце то, что Гегель изложил чрезвычайно подробно и расчленил в ряду аргументов, мы определяем главный мотив

изложения и опровержения кантовской нравственной философии и нравственного духа вообще следующим образом: мораль состоит из требований, необходимых и безусловных требований или постулатов, выполнение которых есть устранение и уничтожение морали. Нравственность имеет целью не нравственность! Словами "моральное мирозерцание" Гегель обозначает то, что моральный дух описывает "круг постулатов" и движется в нем. В этих постулатах Гегель находит "целое гнездо бессмысленнейших противоречий" (Кант назвал космологическое доказательство "гнездом диалектических притязаний") и называет это "подтасовкою" (*Verstellung*), так как моральный дух, сознавая противоречия, видит себя вынужденным все изменять положение своих требований, т. е. иначе ставить их или подтасовывать. Слово, употребленное здесь Гегелем (*Verstellung*), имеет двойственный смысл (перестановка и притворство) и поэтому-то избрано им. Нравственное сознание не только подтасовывает свои положения, но и самого себя, так как оно несерьезно относится к своим утверждениям и не может серьезно относиться к ним⁵⁹⁴.

Темою морального мирозерцания служит

отношение между моралью и миром. Так как моральные цели имеют безусловное значение и должны быть выполнены, то следует предположить, что между моралью и миром, как поприщем для моральной деятельности, существует соответствие и гармония, а вовсе не противоположность. Эту гармонию следует постулировать. Постулировать что-нибудь – это значит требовать, чтобы что-нибудь мыслилось, как существующее. Гармония между моралью и миром есть первый постулат или скорее основная тема всех постулатов, из которых состоит нравственное мировоззрение.

1. Эта тема распадается на три части. Мир противостоит моральному сознанию, как внешний мир или природа, следующая своим собственным законам и целям, не заботясь о моральных целях. Моральное настроение есть в то же время личное и индивидуальное убеждение; поэтому исполнимость и исполнение нравственных целей приводит к состоянию индивидуального удовлетворения, глубокого и постоянного счастья, которое составляет гармонию нравственности и блаженства и входит в гармонию нравственности и природы: эта гармония входит в область первого постулата и относится к нему, как частный случай к

общему⁵⁹⁵.

2. Природа противостоит моральному сознанию не только как внешний мир, но и содержится в самом моральном сознании, как его собственная природа, т. е. как чувственность, как влечения и склонности. Таким образом к первому постулату присоединяется второй. Содержанием первого постулата служит гармония между моралью и природою (блаженство), а содержание второго – гармония между моралью и чувственностью. Без первого постулата вселенная раскалывается на два противоположных мира: мир нравственных законов и мир естественных законов; без второго постулата человеческая природа раскалывается на две противоположные области: область долга и влечений. Единство мирового порядка требует реального значения первого постулата, единство морального самосознания требует реального значения второго постулата. Выражаясь иначе, гармония нравственности и природы есть конечная цель мира, а гармония нравственности и чувственности есть конечная цель нравственного самосознания. "Первым постулатом была гармония морали и предметной природы, конечная цель мира; вторым постулатом была гармония морали и чувственной воли, конечная

цель самосознания, как таковая, следовательно, первым постулатом служит гармония в форме в себе бытия, а вторым – в форме для себя бытия. Эти две крайние мыслимые конечные цели связываются, как посредствующим звеном, движением самого действительного поведения"⁵⁹⁶.

3. Необходим еще третий постулат, соединяющий два первых, обе гармонии, обе конечные цели, мировой порядок и нравственное самосознание. Это последнее знает лишь одну цель: чистый долг. "Существует лишь одна добродетель, лишь один чистый долг, лишь одна мораль"⁵⁹⁷. Но, вступая в отношение к природе и миру, долг и нравственные законы умножаются; возникает множество нравственных отношений, которые для своего обоснования и святости требуют иного сознания, чем человеческое. Это иное сознание есть "господин и властитель мира, производящий гармонию морали и блаженства и в то же время освящающий различные формы долга, как многие"⁵⁹⁸.

В сравнении с божественным сознанием человеческое сознание оказывается, вследствие своей ограниченности, до того несовершенным и, вследствие своей чувственности, до того нечистым в своих желаниях, что оно способно

ожидать блаженства, подаренного из милости, а не заслуженного достоинством. Чистотою отличается только его мышление. "Абсолютное существо есть именно эта мысль, постулированная по ту сторону действительности; поэтому оно есть мысль, в которой морально несовершенная деятельность и воля признается совершенною, а следовательно, так как оно принимает эту волю за нечто достойное, оно распределяет блаженство согласно достоинству, именно согласно приписываемой заслуге. Этим заканчивается мирозерцание"⁵⁹⁹.

4. Но здесь уже выступают противоречия в моральном мирозерцании. Мораль существует или вполне, или ее вовсе нет; от нее нельзя ничего оторвать. Бытие или небытие! Или полная мораль, или никакой. Если сознание долга и действительность, его собственная действительность не согласуются, то нет никакого морально совершенного действительного самосознания, а следовательно, вообще нет никакого морально-действительного самосознания⁶⁰⁰.

Этим колеблется второй постулат: гармония морали и чувственности. Так как мораль и чувственность постоянно противоречат друг другу, то их гармония становится задачей,

решение которой отодвигается в бесконечность, хотя содержание ее требует реального существования. Человек постоянно должен работать над тем, чтобы его чувственность соответствовала морали, и должен прогрессировать в этом направлении, хотя никогда не может надеяться достигнуть этой цели⁶⁰¹.

Однако моральное сознание не может серьезно относиться к задаче, которую никогда нельзя решить, и к цели, которой никогда нельзя достигнуть. Поэтому оно должно подтасовывать свои положения и даже себя.

2. ПОДТАСОВКА⁶⁰²

Никогда нравственное мирозерцание философии Канта не сталкивалось с таким рядом направленных против него эпиграмматических шипов, как в этом отделе Феноменологии.

1. Блаженство, как награда за достоинство, составляет отдаленнейшую цель времен; и тем не менее всякий современный поступок должен быть добрым и чистым; и тем не менее всякий добрый поступок есть источник удовлетворения и счастья. Таким образом в настоящее время переносится то, что не должно быть в настоящем. Таким образом сознание показывает на деле, что оно не серьезно относится к этим постулатам.

2. В частной жизни, благодаря отдельным поступкам, в мире происходит бесконечно много добра. Однако моральное сознание низко ценит отдельные поступки и устремляет взор вверх к абсолютному добру, как возвышенной конечной цели мира или мировому благу, стоящему выше всего единичного. Таким образом моральное сознание запутывается в следующем противоречии: "так как должно быть выполнено общее благо, то поэтому не делается ничего доброго"⁶⁰³.

3. Всякая моральная деятельность состоит в постоянной борьбе с чувственностью. Как во всякой борьбе, так и здесь целью служит конечная победа. Как после каждой победы, так и здесь борьба вслед за победою должна прекратиться и не имеет права более существовать. Отсюда следующее противоречие: "Так как моральная деятельность есть абсолютная цель, то абсолютная цель состоит в том, чтобы моральная деятельность вовсе не существовала"⁶⁰⁴.

4. Однако победа или завершение морали, так как оно не может осуществиться в настоящем, отодвигается в будущий мир, в туманную даль, где ничего более нельзя различить точно, так что во всяком настоящем времени и действительности мораль сводится к промежуточным состояниям, т. е. к несовершенной морали, которая, собственно, вовсе не есть мораль.

Так как моральное сознание состоит в сознании борьбы и противоположности с чувственностью, то вместе с абсолютною победою над последнею, при достижении цели времен, моральное сознание и вместе с тем сама мораль потухают и уничтожаются. Если же мы предположим, что от указанных выше промежуточных состояний существует

постепенное приближение к этой абсолютной цели, то эта прогрессирующая мораль должна была бы все более приближаться к своей гибели, т. е. быть постоянным исчезновением и убыванием⁶⁰⁵.

Но если все промежуточные состояния составляют не совершенную мораль и потому, собственно, вовсе не представляют морали или равны неморальности, то и блаженство не может быть заслужено достоинством, а получается только из милости, т. е. люди не заслуживают и приобретают его, а только ожидают его и надеются на него. "Неморальность этим именно обнаруживает, что она такое, — именно, что она интересуется вовсе не моралью, а блаженством самим по себе без отношения к морали"⁶⁰⁶.

Поэтому не может быть и речи о дисгармонии между нравственностью и блаженством в современном мире, в котором благо и наслаждение распределены так несправедливо, что доброму живется плохо, а дурному хорошо. Кого здесь назвать добрым или дурным, если в мире господствует неморальное настроение, и притом без всяких исключений? "Поэтому смысл и содержание суждения опыта состоит единственно в том, что некоторым людям блаженство не должно выпадать на долю само по

себе, т. е. в этом суждении выражается зависть, прикрываемая нравственностью. Основанием же, почему другим людям должно выпадать на долю так называемое счастье, служит дружба, которая в отношении этих людей и себя содействует этой милости, т. е. этому случаю и желает его"⁶⁰⁷.

Поэтому нет ни одного положения морального сознания, которого нельзя было бы поколебать указанием заключающихся в нем противоречий, ни одного утверждения, которого не пришлось бы взять назад, поставить иначе и отрицать, так что вообще на них нельзя смотреть серьезно. Главный пункт, опровергаемый критикою и полемикою Гегеля и дающий разветвления во все стороны, есть дуализм между моралью и действительностью, на котором покоится все моральное мирозерцание, и против которого восстает новая форма морального духа.

3. СОВЕСТЬ, ПРЕКРАСНАЯ ДУША. ЗЛО И ПРОЩЕНИЕ ЕГО⁶⁰⁸

Гегель называет антиномией морального миросозерцания вывод, что существует моральное сознание, и что оно вовсе не существует, необходимость одну и ту же мысль отрицать и утверждать. Он обосновывает эту антиномию, исходя из дуализма между долгом и действительностью, дуализма, который превращает долг в нечто недействительное и потустороннее, а сознание морали в нечто недействительное и лишенное результатов.

Из этого бездейственного состояния моральный дух возвращается в себя и свою самодостоверность, как единственный источник своих актов: в его самости разрешается противоречие между долгом и действительностью, и дуализм уничтожается; он непосредственно сознает в себе справедливость и добро и действует, не мучая себя рефлексиями и всевозможными доводами. Его долг складывается из его убеждений, склонностей и мотивов. Здесь не может быть более речи о противоположности между разумом и чувственностью, между долгом и склонностью. Теперь уже нельзя сказать: "я

убежден, что я должен исполнять долг ради долга", – а нужно говорить: "у меня есть долг действовать согласно своим убеждениям, согласно моему знанию и совести, потому что это мое знание и мое убеждение".

Эта форма нравственного духа удачнее всего может быть названа "совестью". Совесть судит о долге, как Иисус Христос о субботе: не человек для субботы, а суббота для человека. "Долг уже не есть нечто общее, противопоставляющееся самости; он сознается не имеющим никакого значения в этом обособлении; теперь закон служит для личности, а не личность для закона"⁶⁰⁹. Именно эту мысль выразил и Якоби против нравственной философии Канта в своем письме к Фихте (1799). В характеристике совести и нравственного прекраснодушия в этом месте своей Феноменологии Гегель имеет в виду, без обозначения имени, точку зрения Якоби, вспоминая, очевидно, свою оценку философии Якоби в статье о "вере и знании"⁶¹⁰.

Совесть, о которой здесь идет речь, не есть вовсе обыденное сознание долга, руководящее нашими поступками, все равно, сообразны ли они или противны долгу; здесь идет речь о самодостоверности индивидуума, сознающего вполне свое достоинство, так что

самоопределения его, именно потому что они принадлежат ему, не могут быть иными, как сообразными с долгом. "Эта совесть свободна от всякого содержания вообще; она отрешается от всякого определенного долга, который должен иметь значение закона; веря в себя она обладает державною силою, абсолютно автаркиею связывать и разрешать". "Итак, совесть в величии своей возвышенности над определенным законом и всяким содержанием долга влагает любое содержание в свое знание и волю. Она есть моральная гениальность, знающая, что внутренний голос ее непосредственного знания есть божественный голос". "Она есть также служение Богу внутри себя, так как ее поведение есть созерцание этой своей божественности"⁶¹¹.

Эта совесть прекраснодушна, поэтому словоохотлива и красноречива. Так как здесь речь идет прежде всего о личных, собственных и своеобразных убеждениях, которые не всякий имеет и знает, то истина их состоит прежде всего не столько в поступках, сколько в уверениях, что такие убеждения действительно выношены в душе, в высказывании, в речах в пользу их и особенно в том, что однородные души сообщают друг другу свои убеждения и укрепляют друг

друга в своей совестливости, которая не имеет ничего общего с обыденными чувствами долга и ординарною нравственностью. "Следовательно, дух и субстанция их связей состоит во взаимном уверении их в совестливости, в добрых намерениях, в наслаждении взаимною чистотою и в освежительном питании красотой знания и выражения, а также воспитания и лелеяния такого превосходства"⁶¹².

Мораль Канта повелевает: ты не должен лгать, никогда, никоим образом! ты не смеешь убивать! и т. д. Против этого восстает Якоби в сообщенном выше письме Фихте: "Да, я атеист и безбожник, желающий в противовес воле, которая ничего не желает, лгать, как лгала Дездемона, умирая; я хочу лгать и обманывать, как Пилад, выдававший себя за Ореста, убивать, как Тимолеон" и т. д. Далее он говорит также о срывании колосьев в субботу и о том, как суббота относится к человеку. Гегель хвалил эти слова Якоби, но не оставил без внимания и то, что Якоби говорит в первом лице "я есмь" и "я хочу"⁶¹³. Приведенный пример чрезвычайно наглядно поясняет характер и высоту той совести, которая приписывает себе нравственную силу связывать и разрешать.

При этом моральном самоотражении легко

может случиться, что суетность возрастет и сознание скорее станет расходоваться на суждения и речи, чем на деятельность, чтобы соприкосновением с действительностью не испортить свой туалет и не запятнать чистоту. Таким образом из совести возникает прекрасная душа (не в смысле "Признаний" в романе Гете, а) в форме слабой и боязливой сентиментальности, которая испаряется и выдыхается. Этому сознанию не хватает силы отчуждения, "оно живет в страхе запятнать величие своего внутреннего мира деятельностью и бытием и, желая сохранить чистоту своего сердца, избегает соприкосновения с действительностью и пребывает в своекорыстном бессилии отказаться от своего я, заостренного до крайней абстрактности". "Пустой предмет, который оно создает в себе, оно наполняет поэтому лишь сознанием пустоты, его деятельность есть тоска"; "в этой прозрачной чистоте своих моментов несчастная так называемая прекрасная душа истлевет в себе и исчезает, как бесформенный аромат, расплывающийся в воздухе"⁶¹⁴.

Перед совестью, которая полагает свой центр тяжести не в понятии долга, а только в своих личных убеждениях и направлениях воли, открываются два пути, которые она избирает для

своего самораскрытия: один ведет через высказывание убеждений и уверение в собственной совестливости к описанному бездейственному существованию прекрасной души, которая истлевет в себе; другой ведет через энергичную деятельность на основании собственных мотивов и стремлений к такой противоположности с общим сознанием и обыкновенною моралью долга, что эта совесть на свой риск оказывается своевольною, своекорыстною, в высшей степени эгоистическою, короче говоря, она оказывается злым настроением, которое под маскою совестливых убеждений, под видом справедливости и добра ведет игру лицемерия, заслуживающего изобличения. "Это настроение в самом деле признает себя злым, утверждая, что действует по своему внутреннему закону совести, в противоположность признанному общему закону. В самом деле, если бы этот закон и совесть не был законом единичности и произвола, то он был бы не внутренним личным, а общепризнанным. Поэтому тот, кто говорит, что действует против всех по своему закону и совести, говорит на самом деле, что он третирует других"⁶¹⁵.

Таким образом возникает противоположность

между "злым" и "оценивающим сознанием". Оценивающее сознание везде шпионит, разыскивая своекорыстные и злые цели, и, всегда стремясь изобличить, оно причисляет также великих мировых деятелей к злым и дурным людям, так как они избрали и осуществили свои мощные цели, не по руководству обыкновенной морали долга; до глубины души охваченные своею целью, со страстною душою, они до такой степени превратили великую цель в свое дело, в свою ближайшую личную заботу, что здесь нельзя проводить различие между своекорыстием и самопожертвованием. Оценивающее сознание также не делает различия, а объявляет все мотивы своекорыстными, утверждая, что великие люди действовали лишь из славолюбия, честолюбия, стремления к счастью, блаженству и т. п. "Ни один поступок не может избежать подобной оценки, так как долг ради долга, эта чистая цель, есть нечто недействительное; свою действительность он получает в деятельности индивидуума, и поступок таким образом до известной степени имеет частный характер. Для камердинера нет героя, не потому что хозяин его не герой, а потому что оценивает его камердинер, с которым хозяин имеет дело не как герой, а как существо питающееся, пьющее, одевающееся,

вообще сталкивающееся в единичности потребностей и представлений. Таким образом для оценки нет ни одного поступка, в котором она не могла бы противопоставить сторону индивидуальной единичности общей стороне поступка и не могла бы в отношении к действующему лицу разыграть роль камердинера нравственности. Это оценивающее сознание таким образом само оказывается изменчивым, потому что оно раздваивает поступок, производит и поддерживает его неравенство с самим собою. Далее, оно оказывается лицемерным, потому что считает такую оценку не одною из форм злобы, а правильным действующим сознанием; в своей недействительности и суетном признании за собою лучшего знания оно ставит себя выше произведенных актов и хочет выдать свои недействительные речи за превосходную действительность". В этих словах уже высказывается логика, управляющая оценкою исторических величин в философии истории Гегеля⁶¹⁶.

Из дуализма долга и действительности вытекли все постулаты и противоречия, которые составляют содержание и "подтасовки" морального мирозерцания. Этот дуализм уничтожен; единство долга и действительности

(естественной индивидуальности) есть совесть, из которой сперва возникла противоположность между деятельною, практическою и недейтельною, теоретическою совестью в форме "прекрасной души" и, наконец, противоположность между злым и "оценивающим сознанием", противоположность, которою завершился дуалистический характер морального духа. Теперь обе стороны этой противоположности сделались равными друг другу. Оценивающее сознание, которое казалось себе и нам общим сознанием или голосом мира, на самом деле обладает именно теми свойствами, какие, по его мнению, принадлежат злomu сознанию, между прочим великим мировым деятелям: оно ничтожно, эгоистично и лицемерно. Зло оказывается на обеих сторонах: оценка одной стороны оказывается такою же злою, дурною и бессовестною, как деятельность другой стороны. Если, как этого требует самосознание, каждая из обеих сторон, познает свое ничтожество, очищается и восстанавливает чистоту самосознания или я, то противоположность разрешается, и с обеих сторон возникает "примирение", которое Гегель назвал "злом и прощением его". "Раны духа исцеляются, так что не остается рубцов".

Противоположность не исчезла, скорее она остается в полной действительности и силе: на каждой стороне стоит действительное знание, самосознание, я, но так, что они друг друга признают, а не отрицают. Впервые теперь самосознание удвоилось в истинном смысле этого слова. Это взаимное признание есть абсолютный дух. Противоположность не исчезла, а примирена. "Это примиряющее я, когда оба я отвлекаются от своего противоположного бытия, есть бытие удвоившегося я, которое в этой двойственности остается равным себе и в своем полном отчуждении и своей противоположности имеет достоверность самого себя; это являющийся Бог среди двух я, знающих себя, как чистое знание"⁶¹⁷.

Глава двенадцатая

РЕЛИГИЯ И АБСОЛЮТНОЕ ЗНАНИЕ

I. СУЩНОСТЬ И СТУПЕНИ РЕЛИГИИ. ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ⁶¹⁸

Явление абсолютного духа, т. е. его сознательность или абсолютный дух, как предмет сознания, есть религия. В этой пятой главной ступени сознания содержатся предыдущие, как снятые моменты: сознание, самосознание, разум и дух. Уже и раньше мы встречались с религией или, по крайней мере, с религиозными представлениями в различных формах: на ступени самосознания она являлась в форме несчастного самосознания, в мире нравственного духа, как религия подземного мира, именно как вера в ужасную скрытую силу судьбы и в Эриннию усопшего духа, в мире отчужденного от себя духа, как царство веры в борьбе с просвещением и как религия просвещения, наконец, в достоверном для себя духе, как религия нравственности.

Так как религия познает сущность Бога не

через понятия, а всегда созерцает ее в образах, то она не есть еще высшая и совершеннейшая ступень сознания; она есть, без сомнения, высшая ступень в отношении своего предмета, но не знания о нем. Знание совершается в форме мышления в понятиях; мыслить в образах это значит представлять: таков характер духовной деятельности, с которой связана религия, и выше которой она не может стать.

Ступени религии характеризуются ближайшею определенностью образов, которые, согласно прогрессивному порядку вещей, восходят от естественных к духовным, пока не достигнут той формы, когда абсолютный дух является таким, каков он поистине, т. е. открывает себя. Абсолютное существо является в произведениях природы, в наглядных созданиях духа, именно в произведениях искусства и, наконец, в адекватной себе форме: соответственно этому Гегель различает, как три главные ступени религии, "естественную религию, художественную религию и откровенную религию"⁶¹⁹.

Религии не делаются, а переживаются. Способ, каким человеческому духу является и формируется для него божественное, т. е. его ближайшая, глубочайшая сущность, сообразуется

с судьбою, испытываемою человеческим духом и вырабатывающею его. Человек отражается в своих богах.

1. СТУПЕНИ РЕЛИГИИ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Если сравнивать названные ступени религии с историей религии, то Гегель, говоря о естественной религии, имел в виду восточную религию в некоторых из ее форм, которые он не определил точнее; говоря о художественной религии, он имел в виду греческую, а под откровенной подразумевал христианскую. Параллель между естественной и восточной религией мотивируется лишь намеками на индийскую и египетскую религию. В естественной религии Гегель различает три последовательные прогрессирующие формы, которые можно обозначить, как свет, жизнь и дело; у него они называются "светлая сущность", "растение и животное" и "мастер"⁶²⁰.

2. ИНДИЙСКАЯ И ЕГИПЕТСКАЯ РЕЛИГИЯ

Созерцание божества, как светлой сущности в "струях света и пожирающих потоках пламени", тотчас же напоминает нам индийское учение об эманации: это свет, восходящий и проникающий вселенную, не возвращаясь в себя, т. е. не принимая формы живых и сознательных явлений; это пантеизм всеединого, атрибуты которого "не достигают самостоятельности, а остаются лишь именами многоименного единого. Это единое окутано разными силами бытия и формами действительности, как лишенными самости украшениями; они суть лишенные собственной воли посланники его могущества, наглядные изображения его великолепия и голоса его славы"⁶²¹.

Невинность религии, обоготворяющей растения, и дикая животная жизнь, как символ разрушительных народных войн, картина народов, рвущих друг друга на части, подобно диким зверям, завоевание и "кастовое подчинение" снова напоминают нам индийскую религию, которая подавляет развитие свободного самосознания.

Мастер, в качестве произведений которого

приводятся пирамиды и обелиски, обозначает творческую деятельность египетского духа, который создает такие творения с застывшей правильностью, наподобие исполинских кристаллов, инстинктивно, как пчелы строят свои ячейки. Это творческое стремление к созиданию возвышается над неорганическими формами и переходит к образам животных, создавая себе иероглифическое выражение в немых и значительных картинах; оно смешивает бессознательные формы с сознательными, строит из них загадочные сочетания и доходит до человеческого образа, до колосса Мемнона, который еще не одушевлен духом языка, а только звенит при встрече с первым лучом света. "Душа статуи, имеющей человеческую форму, не выходит еще из внутреннего мира, не становится еще языком, бытием, которое в себе самом есть внутреннее бытие". "Поэтому мастер соединяет оба образа, смешивая естественную и сознательную форму, и эти двусмысленные загадочные для самих себя существа, сознательное в борьбе с бессознательным, просто внутреннее с многосторонним внешним, темнота мысли вместе с ясностью выражения высказываются на языке этой с трудом понятной мудрости"⁶²².

II. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

Созидавая значительные и загадочные образы, эту помесь животного и человека, мастер пробивается на свет. Решение загадки состоит в победе духа над низшими формами природы и изображении его в адекватной ему человеческой форме. Мастер становится художником и духовным тружеником; религия превращается в художественную религию, в которой все принимает форму художественного произведения: культ, общественная и духовная жизнь. Действительный дух, выражающий и созерцающий свою сущность в художественной религии, есть "свободный народ, в котором нравы составляют субстанцию всех, а действительность и бытие ее знает всех и каждого в отдельности, как свою волю и акт". Так как культ не заключает в себе полной конкретной жизни, а противостоит действительности и отделяется от нее в форме служения во храме, то Гегель назвал его "абстрактным художественным произведением", в отличие от "живого" "духовного художественного произведения". В этих трех ступенях видит он развитие художественной религии⁶²³.

Ни в одной области Феноменологии Гегель не

черпал содержания из таких широких и вдохновенных образов, как здесь, где речь идет о духе и религии греческого народа. Невольно вспоминаем мы здесь о влиянии его юношеской дружбы с Гельдерлином в Тюбингене и Франкфурте; из его прежних сочинений мы вспоминаем статью "о научных способах исследования естественного права", в особенности главу об "абсолютной нравственности"⁶²⁴. Рассуждения о "художественной религии", о восходе и закате мира, полного идей и красоты, заключают в себе также прекраснейшие места Феноменологии.

Эпоха абсолютного искусства, как называет ее Гегель, характеризуется и обусловлена тем, что связи нравственного духа уже разрыхлены и ослаблены; центр тяжести нравственной субстанции, которая проникает все особи и делает их членами гармонического целого, сдвинут и сделан легким; таким образом является "абсолютное легкомыслие нравственного духа", свобода индивидуумов, самосознание, законченное и в то же время свободное, овладевает субстанцией и выводит ее содержание из ночной глубины ее художественной деятельности в совершенную форму художественного произведения. Это

вочеловечение Бога в греческом искусстве Гегель выражает следующими замечательными и глубоко значительными словами. "Эта форма есть ночь, в которой субстанция обнаружена и сделала себя субъектом; из этой ночи чистой достоверности самого себя нравственный дух восстает, как образ, освобожденный от природы, и своего непосредственного бытия"⁶²⁵.

1. КУЛЬТ. АБСТРАКТНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

В храме статуя Бога, принявшая человеческую форму, является не как темное естественное существо, не в виде титанического чудовища, а в олимпийской ясности и красоте. Как бы толпа к ней ни относилась, изумляясь и почитая, поклоняясь и принося жертвы, или иногда обсуждая и наставляя с видом знатока, художник есть творец ее и мастер и чувствует себя таковым. Немое художественное произведение не есть предмет культа. Если Бог должен присутствовать в своей общине, как этого требует культ, то обе стороны должны быть одушевлены языком: язык благоговейной общины есть гимн, а языком богов служат оракулы, и по словам Антигоны, тот надежный неписанный закон богов, который вечно живет и о котором никто не знает, с как их пор он явился. Однако "в ночь, когда обнаруженная субстанция делает себя субъектом", также и вечные законы истины и добра перестают быть языком богов, и самосознание, познающее мышление открывает, что оно само есть источник их. Оракулы остаются при богах, и у них

сосредоточиваются не общие истины, а частные дела народа и полезные советы, касающиеся случайного и единичного. "Известный мудрец древности искал в своем собственном мышлении, что такое добро и красота, а демону предоставлял знать ничтожное случайное содержание знания, например, следует ли ему вступать в сношение с тем или другим лицом, полезно ли кому-либо из знакомых совершить поездку и тому подобные маловажные вещи; точно так же и общее сознание заимствует свое знание о случайном от птиц, или от деревьев, или от пышущей жаром земли, пары которой отнимают у самосознания его обдуманность; в самом деле, случайное есть нечто чуждое и необдуманное, и нравственное сознание поэтому позволяет себе определяться в отношении случайного также необдуманным и чуждым для себя способом, как бы бросая жребий"⁶²⁶.

Благоговейный гимн не есть поступок и не имеет продолжительного предметного бытия. Для культа необходимо и то и другое. Действительным поступком служит жертва животными и плодами, уступка имущества, которая, однако, благодаря жертвенному пиршеству возвращается и превращается в наслаждение. Предметное сохранение

благоговейного настроения состоит в украшении жилища богов и в подарках, посвящаемых Богу. "Однако таким образом не только оказывается почать Богу, и благословение его благосклонности истекает на трудящегося при этом человека не только в представлении, так как работа его имеет при этом и обратное значение в сравнении с первым своим значением уступки и почести другому существу. Жилища и портики богов служат для употребления людей; сокровища, сохраняемые в них, в случае нужды принадлежат человеку; почести, оказываемые богу в форме украшений, суть почести поэтически одаренного и великодушного народа". "Оказывая почести и принося дары, он непосредственно наслаждается своим собственным богатством и великолепием"⁶²⁷.

2. ЖИВОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Сознавая свое единство с божественными жизненными силами, религиозный народ совершает мистическое празднество Цереры, общественные празднества Вакха и проявляется, подобный статуям своих богов, в обнаружении своей силы и красоты, не покоясь, а в борьбе движения и силы. Таким образом художественная религия развивается в элевзинских мистериях, в Дионисиях и национальных играх, как "живое художественное произведение". "Мистический элемент состоит не в сокровенности тайны или незнании, а в том, что самость знает свое единство с сущностью, и эта последняя таким образом обнаруживается. Только самость открывается себе, или то, что открывается себе, достигает этого только в непосредственной достоверности себя"⁶²⁸.

Похищение Прозерпины, жалоба Цереры, триумфальное шествие Вакха, приходящего с востока, превращаются в греческих празднествах Цереры и Вакха в живое художественное произведение. "Земной дух в своей метаморфозе, в первом случае в женский принцип кормления,

во втором случае в мужской принцип активной силы самосознательного бытия, становится отчасти покоящаяся субстанцией, отчасти духовным брожением". "Таким образом посредством культа самосознательному духу в нем самом обнаружилась простая сущность, как движение отчасти к тому, чтобы выступить из своей ночной сокровенности в сознание и быть его питающей втиши субстанцией, а отчасти в свою очередь к тому, чтобы опять потеряться в подземной ночи, в самости и пребывать наверху лишь в тихой материнской тоске. Между тем открыто выраженное стремление есть многоименная светлая сущность восхода и ее бурная жизнь, которая, также отвлекшись от своего абстрактного бытия, сначала сосредоточивается в предметном бытии плода, а затем, отдаваясь самосознанию, в нем достигает настоящей действительности – и вот странствует в виде толпы восторженных женщин, как необузданная суэта природы в самосознательной форме".

Нам вспоминаются при этом слова Шиллера о шествии Вакха: "Шли впереди и фавны, и сатиры, кругом толпы неистовых менад" и т. д.

В уме Гегеля мистерия художественной религии невольно сопоставляется с таинством откровенной религии: жертва вочеловечившегося естественного духа с жертвою вочеловечившегося бога (абсолютного духа). Он говорит о естественном духе: "Его самосознательная жизнь есть поэтому лишь мистерия хлеба и вина, Цереры и Вакха, а не других, действительно высших богов, индивидуальность которых заключает в себе, как существенный момент, самосознание, как таковое. Следовательно, в нем дух еще не принес себя в жертву, как самосознательный дух, и мистерия хлеба и вина не есть еще мистерия плоти и крови"⁶²⁹.

Истинное откровение вочеловечившегося естественного духа есть красота и сила действительного человека и его праздничное великолепие. "Такой культ есть праздник, устраиваемый человеком в честь самого себя". "Следовательно, человек ставит себя на место статуи, как образ, выработанный и воспитанный для совершенно свободного движения, подобно тому, как статуя есть совершенно свободный покой"⁶³⁰; он есть одушевленное живое художественное произведение, сочетающее силу с красотой; украшение, которым почитается статуя, достается ему в удел, как награда за его

силу и честь быть среди своего народа вместо каменного бога высшим телесным изображением его сущности".

3. ДУХОВНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Обе стороны живого художественного произведения должны быть соединены: вакхическое вдохновение и прекрасная телесность. В первом элементе самость, а во втором духовная сущность находится вне себя. Единственный элемент, которым может быть произведено это соединение, так чтобы внутреннее и внешнее, вдохновение и образная форма, вполне соответствовали друг другу, есть язык, но не вакхического, а поэтического обдуманного вдохновения, не двусмысленное изречение оракула, не гимн, восхваляющий лишь отдельного бога, не бессодержательный лепет вакхического исступления, а полный мысли, образов и благозвучия язык поэзии, поэтическое художественное произведение: эпос, трагедия и комедия.

1. Источником событий, рассказываемых в эпосе, служат не лица, составляющие члены нравственного целого (государства), а народные духи или народности, входящие в целый народ и соединяющиеся под руководством (но не господством) одного из князей для общего

предприятия. Народные духи индивидуализируются в своих богах и героях; народная война, описываемая в эпосе, индивидуализируется в борьбе героев и в споре богов, который породил войну и вмешивается в борьбу героев. Над всем этим миром, полным силы и красоты, царит слепой рок, который predetermined глеть, судьбу всего преходящего, всем этим образам, народам, их богам и героям. Как бы символом всего этого мира служит судьба сильнейшего и прекраснейшего из героев его, которому predetermined умереть в ранней юности; он знает эту свою судьбу и горюет о ней.

Однако подвиги героев и их судьба сохраняются в памяти и распространяются устами певца, который на языке эпоса возносит образы героев из преходящего бытия в эфир представления (представленности) и увековечивает здесь. "Его пафос есть не оглушающая естественная сила, а Мнемозина, обдуманность и установившаяся внутренность, воспоминание о сущности, прежде бывшей непосредственной. Это орган, исчезающий в своем содержании; значение имеет не его собственная самость, а его муза, его общая песнь"⁶³¹.

2. Эпическая судьба пуста и должна быть

наполнена содержанием действия. Герои должны не только претерпевать свою судьбу, но и создавать ее. Эта судьба, приводящая в движение характеры и вытекающая из их формы, пафоса и способа действий, есть трагическая судьба, и выражением ее в языке поэта служит трагедия. Мы находимся здесь уже не на арене народного собрания, а на почве нравственного духа, который распадается на противоположности семьи и государственной власти, подземного и высшего права, божественного и человеческого закона, женского и мужского характера. Мы напоминаем нашим читателям обо всем, что мы уже слышали от Гегеля об Эвменидах Эсхила и Антигоне Софокла, по вопросу о типах трагических столкновений⁶³².

3. Мы вспоминаем также глубокомысленные слова Гегеля о неизбежном ослеплении трагических характеров: их пафос одновременно освещает и отуманивает их, так что они очень ясно видят одну силу, на которую направлено их действие, и наоборот, совсем не видят другой силы, которую они возбуждают против себя. Они хорошо видят цели своих поступков, но не следствия их. Поэтому судьба их двусмысленна: они достигают цели и гибнут. Поэтому и изречения судьбы двусмысленны: изречения

Пифии, как и ведьм Макбета; поэтому и Гамлет опасается, что дух его отца, открывающий ему совершившееся, может быть духом лжи. "Исступление жрицы, нечеловеческий образ ведьм, голос дерева, птицы, сон и т. п. не относятся к числу способов проявления истины; это предостерегающие знаки обмана, необдуманности, единичности и случайности знания"⁶³³.

4. Трагическая судьба состоит в искуплении вины или в трагическом примирении и приводит или к гибели враждебных сил, т. е. к смерти, подобно тому как погибли Антигона и семья Креона, или в оправдании, не в вине, которую ничто не может переделать, а в преступлении, подобно тому как Ореста оправдывает богиня Афина в Эвменидах Эсхила. Трагическую судьбу первого рода Гегель называет "Летою подземного мира", а судьбу второго рода он прекрасно называет "Летою высшего мира"⁶³⁴.

5. В сознании зрителя трагические действия вызывают ряд мудрых, сообразных со страданиями и судьбою характеров рассуждений о жизни, которые относятся к делу, и потому творец трагедии включает их в свое произведение и выражает устами "хора старости", как представителя народа. Под впечатлением

трагического действия, господствующих в нем страстей и управляющих им высших сил хор испытывает чувства сострадания и страха. "В страхе перед высшими силами, как непосредственными орудиями субстанции, в страхе перед их борьбою друг с другом и перед простою самостью необходимости, которая давит их, как и живых существ, связанных с ними, а также в сострадании к этим живым существам, которых зритель вместе с тем признает одинаковыми с собою, для него проявляется лишь пассивный ужас этого движения, беспомощное сожаление и в конце концов пустой покой покорности року, результат которого представляется не как необходимое действие характера и не как деятельность абсолютного существа в себе самом"⁶³⁵.

6. В дальнейшем развитии художественной религии все глубже и могущественнее обнаруживается действительный человек, как творческое основание, из которого выходит и к которому возвращается эта религия со всем ее содержанием. Собственно, художественную религию создает этот действительный человек, художник; он – творец статуи бога и всего подобающего ей поклонения и почитания; как поэт, он творец трагедии; как актер, этот

действительный человек в маске, он художник, изображающий характеры в действии и страдании; наконец, сознание зрителей, народа и хора, принадлежит действительным людям, которые созерцают развитие страстей и сил судьбы и именно вследствие этого возвышаются над ними. Этому прогрессу художественной религии, этому нисхождению ее благодаря искусству в глубину действительного сознания, этому возвышению сознания Гегель приписывает огромное значение. Именно благодаря художественной религии действительное сознание лишает небо его населения и, порождая, изображая и созерцая религиозные силы мира, подчиняет их себе. "Герой, выступающий перед зрителем, раздробляется и существует в своей маске и зрителе, в личности и в действительной самости; самосознание героя должно выступить из своей маски и изобразиться таким, каким оно знает себя, как судьбу богов хора и самих абсолютных сил; оно не обособлено более также и от хора, т. е. общего сознания"⁶³⁶.

7. Действительное самосознание представляет себя, как судьбу богов. Это совершается в комедии. Тайна богов выдана действительному сознанию; их естественная сущность происходит из царства элементов; они – облака и исчезают,

как пар. Их нравственная сущность состоит в идеях добра и красоты, которые, сделавшись игрушкой диалектики, наполняются любым содержанием и отдаются в жертву легкомыслию юношества, оболыщенного таким образом. Не остается ничего, кроме единичной самости. "Художественная религия завершилась в ней и вполне вернулась в себя. Так как именно единичное сознание в достоверности самого себя представляется, как эта абсолютная сила, то эта сила потеряла характер чего-то лишь представленного, вообще отдельного от сознания и чуждого ему, каковы были статуи и живая прекрасная телесность или содержание эпоса и силы и герои трагедии; – это единство не есть бессознательное единство культа и мистерий: в самом деле, настоящая самость актера совпадает с его личностью, так же, как и слушатель чувствует себя вполне у себя дома в том, что ему представляют, и видит самого себя изображенным на сцене. Это самосознание созерцает, что все, принимавшее форму противоположной ему сущности, скорее разложилось в нем и находится в его власти, в его мышлении, бытии и деятельности; это возврат всего общего в достоверность самого себя, которая таким образом есть полная безопасность

и призрачность всего чуждого, а также благосостояние и такое спокойное согласие на самоудовлетворение сознания, какого вне этой комедии нигде не встречается"⁶³⁷.

III. ОТКРОВЕННАЯ РЕЛИГИЯ⁶³⁸

1. ГИБЕЛЬ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ

Нравственный дух и художественная религия находятся в связи и составляют вместе сущность и красоту греческого мира. Однако нравственный дух погиб в правовом состоянии, а художественная религия в комедии, и правовое сознание, как и комическое, имеют своим субъектом единичную действительную самость. Теперь господствует положение: "самость есть абсолютная сущность"⁶³⁹. В ней потонул мир, полный великолепия и красоты; в ней и из нее, из единичной действительной самости должен восстать спаситель и искупитель мира, составляющий предмет откровенной религии. Эту гибель художественной религии и возникновение высшего сознания Гегель описал на странице своей Феноменологии, которая по форме и содержанию составляет, конечно, прекраснейшее место всего сочинения, а потому мы его приводим здесь. "Таким образом в правовом состоянии потонул нравственный мир, а религия его исчезла в комическом сознании вместе с несчастным

знанием обо всей этой потере. Для него потеряна самоценность его непосредственной личности, а также и опосредствованной, мыслимой. Точно так же исчезло доверие к вечным законам богов, и онемели оракулы, содействовавшие знанию частного. Статуи сделались лишь трупами, от которых отлетела оживляющая душа, а гимны превратились в слова, из которых испарилась вера; на столах богов нет духовной пищи и питья, а игры и празднества не возвращают сознанию радостного единства его с сущностью; произведениям музы недостает силы духа, у которого возникла достоверность самого себя из гибели богов и людей. Они сделались тем, чем служат для нас: это прекрасные плоды, сорванные с дерева; благосклонная судьба подарила их нам, как девушка подносит сорванные плоды; нет более действительной жизни их бытия, нет дерева, приносившего их, нет земли и элементов, составлявших их субстанцию, нет климата, создававшего их определенность, или смены времен года, управлявших процессом их возникновения. Таким образом судьба вместе с произведениями того искусства не дает нам соответствующего им мира, не дает весны и лета нравственной жизни, в которой они цвели и созревали, а представляет нам лишь неясное

воспоминание об этой действительности. Поэтому наша деятельность в наслаждении ими не есть служение Богу, благодаря которому в нашем сознании возникала бы его совершенная истина, наполняющая его; это внешняя деятельность, стирающая с этих плодов капельку дождя или пылинку; на место внутренних элементов захватывающей, творческой и одушевляющей действительности нравственного она ставит широкие леса мертвых элементов, их внешнего бытия, языка, исторических подробностей и т. п. не для того, чтобы сжиться с ними, а лишь для того, чтобы представить их себе. Однако девушка, подающая сорванные плоды, есть нечто большее, чем природа, распавшаяся на свои условия и элементы, дерево, воздух, свет и т. д., непосредственно предложенные ею, так как она высшим образом сочетает все это в луч самосознательного глаза и жест передачи; точно так же дух судьбы, доставляющей нам эти художественные произведения, есть нечто большее, чем нравственная жизнь и действительность того народа, так как он есть введение внутрь (воспоминание) духа, еще отчужденного в том народе; — это дух трагической судьбы, которая собирает всех индивидуальных богов и атрибуты субстанции в

один пантеон духа, самосознающего себя, как дух"⁶⁴⁰.

2. ВОЧЕЛОВЕЧЕНИЕ БОГА

Главное различие между художественною и откровенною религией, если выразить его кратко и определенно, не словами Гегеля, правда, а согласно смыслу и духу его Феноменологии и всего учения, состоит в следующем: в художественной религии единство божественного и человеческого состоит в обожествлении человека, а в откровенной религии, наоборот, в вочеловечении Бога. Первая есть апофеоз, а вторая – воплощение. Художественная религия создается искусством, а искусство художником. По Геродоту, Гомер и Гезиод создали грекам их богов. Скульпторы, певцы, трагические и комические поэты, зрители и хор суть все отдельные действительные люди: они творцы художественной религии, а не предмет ее. Боги суть обожествленные люди, но не в смысле эвгемеризма, утверждающего, что это умершие люди, благодетели человечества, вожди и т. д.; они созданы вдохновенною фантазией, возвысившеюся до идеалов человеческой силы и красоты под влиянием религиозного созерцания сил природы.

То, что в естественной и художественной

религии играло роль создателя и творца религии, становится теперь предметом ее, то, что было там скрыто в темной глубине сознания, развертывается теперь и становится таким образом откровенным. Этого требует великий ход развития человеческого сознания, с которым рука об руку идет великий ход человеческих вещей. Формулою Гегеля это можно выразить так: сознание становится теперь для себя тем, чем оно было в себе.

Предметом откровенной религии служит отдельный действительный человек в его естественности, беспомощности, наготы; это, говоря библейским языком, сын человеческий, не имеющий, где преклонить свою голову; но в то же время его самосознание знает о своем единстве с вечным существом, первоосновою всего бытия; говоря библейским языком, он Сын Бога живого. Как сын человеческий, он человек подобно всем другим людям; как Сын Божий, т. е. как религиозное самосознание, он есть абсолютно единственное существо. Различие и единство этих двух сторон его сущности, т. е. его религиозного самосознания, Гегель попытался выразить в следующих характерных для него туманных выражениях, понятных после сказанного. "Об этом духе, который покинул форму субстанции и

вступил в бытие в форме самосознания, можно сказать, – если пояснить это отношениями, встречающимися в процессе естественного рождения, – что он имеет действительную мать, но в себе сущего отца, так как действительность или самосознание и в себе бытие, как субстанция, суть два его момента, благодаря взаимному отчуждению которых, именно превращению одного в другое, он вступает в бытие, как это их единство"⁶⁴¹.

То же самое можно выразить иначе и короче, таким образом: абсолютная сущность есть дух, т. е. самосознание. Когда она является, как таковая, она становится такою, какова она есть поистине, т. е. открывает себя. Таков смысл и содержание откровенной религии. "Надежды и ожидания прежнего мира стремились исключительно к этому откровению, к тому, чтобы созерцать абсолютную сущность и найти себя в ней; эта радость созерцать себя в абсолютной сущности выпадает на долю самосознания и охватывает весь мир, так как дух или простое движение указанных чистых моментов выражает именно то, что сущность впервые познается, как дух, вследствие того, что она созерцается, как непосредственное самосознание"⁶⁴².

3. ОБЩИНА

Это религиозное самосознание не может быть искусственно выдуманно и сочинено, его нужно пережить: оно есть действительный человек, и вера в него есть община, как бы клетка, из размножения и организации которой возникает новая и абсолютная мировая религия. "Есть вера мира в то, что дух существует, как самосознание, т. е. как действительный человек, что он существует для непосредственной действительности, что верующее сознание видит, чувствует и слышит эту божественность. Таким образом это не воображение, а это действительно так". – "Это вочеловечение божественной сущности, или то, что она по существу и непосредственно имеет форму самосознания, составляет простое содержание абсолютной религии"⁶⁴³.

Как предмет чувственной достоверности, Богочеловек есть единичный преданный гибели объект, перестающий существовать. Ради своей вечной истины он возносится из царства чувственного настоящего в царство представления в духе и вере общины; теперь он является, как этого требуют законы

представления, в пространственно-временном отдалении, так как представления подчинены формам времени и пространства и потому связаны с противоположностью или раздвоением здешнего и того мира. Представление смешивает вечное происхождение с временным, вечное бытие с временным быванием и событиями. Так как Его более не видят, то хотят знать, что рассказывают о Нем видевшие его; так как Его более не слышат, то хотят знать от слышавших Его, что Он сказал⁶⁴⁴.

Согласно природе представления, в котором состоит духовная деятельность верующей общины, вечное понятие Богочеловека распадается на временной ряд лиц и событий, и таким образом возникает история, смешивающая вечное и временное и стремящаяся связать небесное и земное царство. Весь мир представлений имеет дуалистический характер, и абсолютная религия, как она живет в вере общины, остается на ступени представлений.

Если Богочеловек представляется как Сын Божий, то Бога нужно отличать от него, как его Отца, а мир и человечество, как творение Бога, следовательно, Бога нужно представлять творцом мира, а человечество нуждающимся в спасении, т. е. отделенным и отпавшим от Бога, вследствие

чего оно нуждается в посреднике, примирителе и искупителе, и для этой цели Бог рождает и посылает в мир Сына. "Человек представляется таким, что это случилось, как нечто не необходимое, – что он утратил форму равенства самому себе, сорвав плод с древа познания добра и зла, и был изгнан из состояния невинного сознания, из природы, без труда дававшейся в руки в раю, саду животных"⁶⁴⁵.

Откуда вообще происходит зло? Откуда отпадение от Бога? Если Бог, в самом деле, есть абсолютное существо, в чем нельзя сомневаться, то не может быть никакого отпадения от него ни со стороны человека, ни со стороны предшествовавшего миру Сына света; не может быть также и в самом Боге источника зла, который пытаются понимать, как его гнев. При этом мы вспоминаем, что Гегель писал свою Феноменологию, когда явилось сочинение Шеллинга "Философия и религия" (1804), в котором шла речь о таком отпадении от Бога, происшедшем в самом Боге⁶⁴⁶.

Каково бы ни было происхождение зла, оно играет роль князя этого мира; поэтому мир имеет противобожественный и злой характер, а отречение от мира, отмирание греха есть первый момент примирения. Если Богочеловек

представляется как посредник, возвращающий отпавшее и грешное человечество к Богу и примиряющий его с ним, то это примирение происходит посредством его добровольной смерти, как жертвы, которая искупает чужую вину и дает удовлетворение, доставляемое не самими виновными. Это примирение представляется совершившимся в прошлом, раз навсегда выполненным актом. Вочеловечение, смерть и воскресение Богочеловека представляются в вере общины так же, как примирение и удовлетворение: это совершившиеся факты, произведенные божественною любовью для спасения человечества и принимающие в самосознании общины форму исповедания веры. На этом исповедании веры и чувстве вечной любви покоится сознание общины. "Умерший Богочеловек или человекобог есть общее самосознание в себе; он должен сделаться таковым для самосознания". "Смерть божественного человека, как смерть, есть абстрактная отрицательность, непосредственный результат движения, заканчивающегося лишь естественною всеобщностью. Это естественное значение она теряет в духовном самосознании или становится поставленным только понятием;

смерть от своего непосредственного значения, от небытия этого единичного существа возвышается до всеобщности духа, который живет в своей общине и ежедневно умирает и воскресает в ней". "Когда возникло это единство сущности и самости в себе, сознание сохраняет еще и это представление о своем примирении, но как представление. Оно достигает удовлетворения вследствие того, что внешне присоединяет к своей чистой отрицательности положительное значение своего единства с сущностью; следовательно, его единство остается связанным с противоположностью потустороннего мира. Поэтому его собственное примирение представляется в его сознании, как нечто отдаленное, как далекое будущее, подобно тому как примирение, произведенное другою самостью, представляется как отдаленное прошлое. Как единичный Богочеловек имеет в себе сущего отца и действительную мать, точно так же и общий Богочеловек, община, имеет в качестве своего отца свою собственную деятельность сознания, а в качестве матери вечную любовь, которую она только чувствует, но не созерцает в своем сознании, как действительно непосредственный предмет. Ее примирение существует в ее сердце, но сознание ее еще

раздвоено, и действительность ее еще разломана"⁶⁴⁷.

Таким образом в представляющем сознании общины откровенная религия развивается в виде временного ряда событий, и в этой форме, в этом понимании вечная истина запутывается во всевозможные противоречия. В самом деле, вечная истина независима от пространства и времени, а представление обусловлено тем и другим.

IV. АБСОЛЮТНОЕ ЗНАНИЕ⁶⁴⁸

1. РЕЛИГИЯ И НАУКА

Последняя задача и форма сознания, которую феноменология духа заканчивает свое течение, состоит в том, что содержание откровенной религии возводится в адекватную ей форму знания, из формы представления в форму мышления в понятиях, из состояния веры в состояние знания. Иначе выражаясь, истина стремится иметь характер достоверности. Это положение, руководящее феноменологией, применимо и к религиозной истине. Источником всякой достоверности служит самосознание, а его высшая деятельность есть мышление в понятиях. Сознание имеет религиозное содержание в форме предметности, как данной и открытой ему извне. Эту преграду нужно преодолеть. Религию нужно понимать, как собственную внутреннюю самознательную жизнь: *de te fabula narratur!* "Это примирение сознания с самосознанием", – как определяет эту задачу Гегель, – "совершается в абсолютном знании"⁶⁴⁹. Здесь становится собственной деятельностью самости то, что в

религии было содержанием или формой представления другого; понятие устанавливает эту связь, состоящую в том, что содержание есть собственная деятельность самости; в самом деле, это понятие, как мы видим, есть знание деятельности самости в себе, как всей сущности и всего бытия". "Истина есть содержание, которое в религии еще не достигает своей достоверности. Она достигается тем что содержание принимает форму самости". "Дух, являющийся в этом элементе сознанию, или, что одно и то же, производимый им, есть наука"⁶⁵⁰.

Отсюда ясно, что религия и наука (философия) имеют одно и то же абсолютное содержание, первая в форме представления, а вторая в форме понятия. Философия происходит из религии и предполагает ее содержание, оно в свою очередь решительно возвышается над ним, поскольку оно существует в форме представления, как сознание общины, как народная или мировая религия. Что касается происхождения науки (философии) из религии и религиозного мирозерцания, Гегель высказался об этом в следующем замечательном месте: "На этом основании необходимо сказать, что не познается ничто не существующее в опыте, или, иными

словами, познается лишь то, что существует налицо, как чувствуемая истина, как внутренне обнаруженное вечное, как составляющее предмет веры, священное и т. п. В самом деле, опыт состоит именно в том, что содержание, – иными словами дух в себе – есть субстанция и, следовательно, предмет сознания; но эта субстанция, которая есть дух, есть становление его тем, что он составляет в себе, и впервые, как становление, рефлектирующееся в себе, он есть поистине дух в себе. Он есть движение в себе, которое есть познание". "Поэтому во времени содержание религии раньше, чем наука, высказывает, что такое дух, но лишь наука есть его истинное знание о самом себе"⁶⁵¹.

2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЛОГИКА. СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ

Дух, как откровенная религия, составляющая веру или общественное сознание мира, есть мировой дух, и "раньше, чем дух завершается в себе, как мировой дух, он не может достигнуть своего завершения, как самосознательный дух". Эта цель должна быть осуществлена и требует времени и труда. "Движение, направленное к тому, чтобы создать форму своего знания о себе, есть работа, которую он производит в форме действительной истории". Действительно, в вере уровень знания низок. "Религиозная община, поскольку она есть прежде всего субстанция абсолютного духа, есть грубое сознание, ведущее тем более варварскую и грубую жизнь, чем глубже ее внутренний дух, и ее тупая самость занята тем более тяжелой работой над своей сущностью, над чуждым ей содержанием своего сознания"⁶⁵².

Эта работа состоит в познании своей сущности. Она производит уже не определенные формы сознания, всегда связанные с противоположностью субъекта и объекта, а определенные понятия, из которых каждое

выражает сущность духа, так что эти понятия суть чистые сущности, и каждая из них выражает единство мышления (субъекта) и бытия (объекта). Это – "наука логика"; будучи наукою о сущностях и понятиях, она соединяет характер онтологии и метафизики с характером логики. "Таким образом, приобретая понятия, дух развивает бытие и движение в этом эфире своей жизни и становится наукою. Моменты его движения представляются в ней уже не как определенные формы сознания, а поскольку различия его вернулись в самость, как определенные понятия и как органическое движение их, обоснованное в себе самом". Эта наука, логика, открывает собою вторую часть системы науки и служит основой ее⁶⁵³.

Феноменология заканчивает взглядом, брошенным вдаль на ход и цель всей системы. После того как дух логически познал свою сущность и создал свое понятие, его бытие составляет предмет его непосредственного, т. е. чувственного сознания, он созерцает себя: свою самость, как время вне себя, свое бытие, как пространство, свое становление духом, т. е. свое бессознательное становление, как природу, свое сознательное становление ("знающее, опосредствующееся"), как историю. Эта

последняя составляет царство духовных организаций в форме свободного случайного бывания, расположенное по ступеням царство народов и народных духов. Каждая из этих ступеней познается к погружается в ночь самосознания, в котором она вспоминается и сохраняется, и откуда происходит новорожденное бытие, новая форма мира и духа. "Царство духов, складывающееся таким образом в бытии, составляет последовательный ряд, в котором один член положил начало другому, и каждый член перенял царство мира от предыдущего". "Цель, абсолютное знание, или дух, знающий себя, как дух, идет путем воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и производят организацию своего царства. Их сохранение со стороны их свободного, являющегося в форме случайности бытия есть история, а со стороны их выраженной в понятиях организации – наука о знании в его явлении; обе эти стороны, выраженная в понятиях история, составляют воспоминание и Голгофу абсолютного духа, действительность, истину и достоверность его трона, без которого он был бы безжизненным и одиноким; только из чаши этого царства духов пенится ему бесконечность".

Эти заключительные слова Феноменологии

истолковываются совершенно ложно, если их принимают за взгляд назад на формы сознания, пройденные в Феноменологии. Скорее они содержат в себе взгляд вперед на ход и цель всей системы, на философию истории и историю философии, из которых последняя во всемирно-историческом смысле есть "наука о знании в его явлении" и потому составляет последний член всей системы.

Глава тринадцатая

ПРЕДМЕТ И МЕТОД ЛОГИКИ

I. ПРЕДМЕТ ЛОГИКИ

1. СОЧИНЕНИЯ

Что касается фактов литературной деятельности Гегеля, вспомним, что он написал в Нюрнберге *Логику* в двух томах и напечатал ее в 1812 и 1816 г. г. В первом томе была "объективная", а во втором "субъективная логика"; первый заключал в себе две части – учение о бытии и о сущности, а второй – третью часть, учение о понятии. Предисловие к первому изданию было написано 22 марта 1812 г., а ко второму изданию, не пошедшему, однако, далее второй книги, 7 ноября 1831 г.; это были последние научные слова, вышедшие из-под пера Гегеля. В полном собрании сочинений эти три части составляют третий, четвертый и пятый том.

В обновленной форме, в виде учебника, Гегель изложил логику в своей "Энциклопедии

философских наук в сжатом очерке"; параграфы этой логики он пояснял на своих лекциях. Во время своей академической деятельности, тянувшейся 43 семестра, он читал логику 22 раза; этот курс он всегда называл в объявлениях логикой и метафизикой, и раз только в Иене также "умозрительную философию" или "трансцендентальным идеализмом". Логика, которую издатель, опираясь на лекции, снабдил "пояснениями и примечаниями", составляет первую часть Энциклопедии и занимает в собрании сочинений шестой том. Таким образом в сочинениях Гегеля логика является в трех формах: как обширное основное сочинение, как сжатый очерк в Энциклопедии, изданный самим Гегелем три раза (1817, 1827, 1830), и как этот очерк в Энциклопедии, снабженный пояснениями и дополнениями и помещенный в собрании сочинений⁶⁵⁴.

Компендий философского учения может считаться превосходным источником, если ему предшествует обширное сочинение того же содержания, принадлежащее тому же автору, так что сила, испробованная и доказанная в широких размерах, является в концентрированной форме. Энциклопедия Гегеля имеет такое значение только в отношении логики, так как из других

частей системы лишь философия права изложена им письменно, но и то после Энциклопедии. Что касается дополнений, включенных в логику на основании лекций, то ими нужно пользоваться осторожно, так как в них встречаются ошибки.

2. ЗАДАЧА И ТЕМА

Задача определяется результатами Феноменологии. Противоположность между субъективным и объективным, опутывавшая собою все сознание, даже и религиозное, в "абсолютном знании" вполне уничтожилась. Обе стороны сделались совершенно равными друг другу. Субъективная сторона была чистым мышлением, как деятельность в понятиях, а объективная сторона была чистым мышлением, как сущность духа: поэтому логика есть наука о чистом мышлении в элементе чистого мышления. Так как она, как таковая, есть в то же время наука о сущности духа и, следовательно, о сущности вещей, то она соединяет с характером логики также характер онтологии или метафизики.

После того как Кант разрушил метафизику, как науку о сущности вещей (о вещах в себе), немецкий народ остался без метафизики. "Если у какого-либо народа, напр., наука о его государственном праве или его душевный строй, нравственные привычки и добродетели становятся не пригодными к делу, то это явление замечательное; не менее замечательно, если народ теряет свою метафизику, если дух, занятый своею

чистою сущностью, не имеет в ней более никакого действительного бытия". "Когда таким образом наука и здравый человеческий рассудок стали действовать заодно, чтобы погубить метафизику, то представилась возможность встретить странное зрелище, увидеть образованный народ без метафизики, – как некогда разнообразно украшенный храм без Святого Святых"⁶⁵⁵.

Со времени Аристотеля науки испытали, благодаря человеческому мышлению, ряд переворотов и сделали огромные успехи, но при этом, к удивлению, наука о самом мышлении, именно логика, в течение двух тысяч лет оставалась в том же состоянии, в какое ее привел Аристотель. Тем более нуждалась она в полном преобразовании, "так как непрерывная работа духа в течение двух тысяч лет должна была создать в духе более высокое сознание о его мышлении и о его чистой сущности в себе"⁶⁵⁶.

Кант некогда сказал о метафизике, что это труднейшая из всех наук, но она еще никогда не была написана; Гегель применяет эти слова к новой, требующей полного преобразования логике, совпадающей с метафизикою. Это труднейшая из всех наук. Если Платон

переделывал свое сочинение о государстве семь раз, то автор этой новой логики желает себе досуга, который дал бы ему возможность переработать эту науку семьдесят семь раз. Так говорит Гегель в предисловии ко второму изданию своего сочинения⁶⁵⁷.

3. ВВЕДЕНИЕ

Гегель написал к своей логике два введения: в главном сочинении короткое, посвященное вопросу об общем понятии и общем делении логики, и в Энциклопедии подробное, систематически расположенное. Здесь он различает две предварительные ступени и обозначает их, как "первое, второе и третье отношение мысли к объективности". В широком смысле вся Феноменология должна служить введением к логике; она была озаглавлена, как "первая часть системы науки", но в новом издании Феноменологии это название следовало выпустить, как заметил Гегель уже в своем первом предисловии к Логике⁶⁵⁸.

Первое отношение мысли к объективности основывается на доверии или доброй вере в то, что человеческий разум, с помощью систематического мышления, может обосновать сущность вещей: такова была точка зрения старой, прежней метафизики, как ее выразил Христиан Вольф и развил в своих "Разумных мыслях о Боге, мире и душе человека, также о всех вещах вообще" (1719)⁶⁵⁹. Именно первые главы этого сочинения посвящены вопросу о

сущности всех вещей вообще. В этой первой и самой общей части метафизики, заключающей в себе учение об entia или ὄντα (сущностях) состоит онтология, значение которой Гегель приписывает и своей логике, отождествляя ее с метафизикой, так как его логика не стремится быть учением о душе, мире и Боге. Метафизика Вольфа, так как она основывается на вере в человеческий разум, есть догматизм, вызывающий против себя скептицизм. Скептики, говорил Вольф в предисловии ко второму изданию своей метафизики, это люди сомневающиеся, оставляющие все недостоверным, тогда как догматики "богаты поучением". Он сам хотел быть для своего века и мира таким поучительным философом; он стремился к этому изо всех сил: в этом заключалась его задача и слава.

2. Второе отношение мысли к объективности основывается на эмпиризме и критической философии. Эмпиризм в своей последовательном развитии приводит к натурализму и материализму и разбивается о юмовский скептицизм. Критическая философия в ее основах, в трех Критиках, чистого разума, практического разума и способности суждения, вновь подвергается оценке Гегеля (в четвертый раз в его литературной деятельности)⁶⁶⁰.

Он порицает ее за то, что она нашла категории на удобном торном пути школьной логики, а не вывела их из я, как трансцендентального единства, в чем заключалась великая заслуга Фихте. Он хвалит ее за то, что она вскрыла противоречия, заключающиеся в применении категорий к сущности вещей, к идеям души, мира и Бога, и выразила их в антиномиях; однако такие противоречия заключаются не только в четырех космологических понятиях, а во всех понятиях или определениях мысли. В развитии этих противоречий состоит диалектика мышления, и Кант оказал большую услугу тем, что вновь признал значение диалектики и выдвинул его. Что же касается его опровержения доказательств бытия Бога, то все его рассуждения основываются на ложном предположении дуализма между Богом и миром, между тем как сама деятельность мышления, способная возвыситься над миром и оторваться от него, свидетельствует о ничтожестве мира, которое не согласуется с дуалистической основой доказательств бытия Бога. Разрушая онтологическое доказательство сравнением понятия Бога с понятием ста талеров, Кант прибегает к варварскому примеру, так как представление ста талеров вообще вовсе не есть

понятие, а тем менее понятие, сравнимое с понятием Бога⁶⁶¹.

Учение об автономии практического разума составляет великую заслугу Канта, справедливо ценимую высоко; однако с дуализмом между нравственностью и блаженством и с законом "долг ради долга" нельзя подвинуться далеко и в конце концов приходится попасть, как это случилось и с Фихте, в прогресс бесконечного долженствования.

По учению Канта все вещи суть явления для нас. Такова точка зрения "субъективного (плоского) идеализма". В действительности все вещи суть явления (не только для нас, но) в себе: эта точка зрения, составляющая основную идею учения Гегеля, ведет, по его словам, к "абсолютному идеализму"⁶⁶².

Гегель не раз упрекал философию Канта в том, что она требует "познания перед познанием", и сравнивал это заблуждение с комическим решением схоластика, заявлявшего, что он войдет в воду не раньше, чем научится плавать. Этот упрек вовсе не попадает в цель⁶⁶³. Наши телесные и духовные деятельности происходят без того, чтобы мы сознавали, а тем менее научно познавали их механизм. Мы перевариваем без физиологии, мыслим без логики, говорим,

слушаем, видим без грамматики, акустики, оптики и т. д. Физиология относится к перевариванию пищи, логика к естественному мышлению, грамматика, акустика, оптика к речи, слушанию и видению таким же образом, как Критика чистого разума и теория познания Канта к нашему естественному познанию и основанному на нем обыденному или здравому человеческому рассудку: эта теория есть знание после познания, а не перед ним. Что касается плавания, то Кант относится к познанию так, как к плаванию относится не упомянутый схоластик, а Архимед, объясняющий плавание и познающий условия, при которых тело плавает⁶⁶⁴.

3. Третье отношение мысли к объективности есть непосредственное знание, как его понимал Якоби, называя чувством, верою, созерцанием, противопоставляя мышлению и обращая как против учения Спинозы, так и против учения Канта. Всякое мышление есть обосновывание, обусловление, опосредствование, и потому оно неспособно постигнуть Бога и свободу, истинное и действительное бытие. Эта противоположность между непосредственным знанием и логическим мышлением есть главный пункт, против которого Гегель, несмотря на сочувствие к Якоби, всегда восставал, и притом не в первый раз в этом месте

своей Энциклопедии. Мысль о такой противоположности заключает в себе коренное заблуждение, и притом с двух сторон. Всякая непосредственность, также и непосредственное знание есть результат посредства: оно существует, после того как оно возникло; и мышление не только опосредствует, но и познает и завершает собою истинное знание. Непосредственному знанию, на которое указывает Якоби, недостает мышления, а мышлению, указываемому Якоби, недостает метода.

О Боге непосредственного знания нельзя утверждать ничего, кроме того, что он существует; в остальном он есть и остается неопределенным, непознанным существом, алтарь которому давно уже был поставлен в Афинах: "неизвестному Богу!"

Так как непосредственное знание Якоби может нас уверить только в непосредственной достоверности собственного нашего бытия, Бога и нашего восприятия внешних вещей, то мы таким образом возвращаемся к первой метафизической точке зрения новой философии, именно к точке зрения Декарта с его *cogito, ergo sum, Deus cogitatur, ergo est* (я мыслю, следовательно, существую; Бог мыслится, следовательно, существует) и т. д. Не все

суждения, в которых встречается слово *ergo* (следовательно) суть умозаключения! Приведенные суждения относятся и хотя и относятся к числу непосредственных достоверностей, выражений непосредственного знания⁶⁶⁵.

Однако различие между Декартом и Якоби состоит в том, что картезианское мышление развивается методически, тогда как непосредственное знание Якоби лишено всякого методического характера и исключает его. "Эта точка зрения отвергает такой метод и, так как она не знает никакого другого, то она отвергает все методы знания о том, что по своему содержанию бесконечно. Таким образом она отдается дикому произволу фантазий и уверений, нравственному самомнению и высокомерию чувства или безмерной шаткости мнений и резонерству, которое сильнее всего восстает против философии и философских положений. В самом деле, философия не допускает простых уверений, фантазий и случайных колебаний резонерства"⁶⁶⁶.

Непосредственное знание и логическое мышление вовсе не противоположны, а переходят друг в друга и выходят друг из друга. "Так было показано, что факты опровергают заблуждение

этого учения, полагающего, будто есть непосредственное знание, знание, не содержащее посредства, будет ли это посредство соотношением предмета знания к другому предмету, или будет это соотношение содержаться в нем самом. Точно так же было показано с помощью фактов, как ложно мнение, будто мышление ограничивается посредственным и – конечными и условными – определениями, и будто эта посредственная форма знания не исчезает, чтобы перейти в непосредственную. Что знание соединяет в себе двойственное движение непосредственности и посредственных соотношений, это факт, примером которого служит логика и вся философия"⁶⁶⁷.

II. МЕТОД

1. КАТЕГОРИИ. ОПРЕДЕЛЕНИЯ МЫСЛИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ

Метод, которому следовала Феноменология, применим и в логике: в Феноменологии речь идет о формах и ступенях сознания, а в логике о необходимых определениях мысли или чистых понятиях, которые Аристотель называл категориями, считая их предикатами всего мыслимого, а Кант, считая их основными формами всякого процесса суждения. Это же название употребляет по образцу названных великих философов и Гегель; однако у него категории являются не в форме перечисления, как у Аристотеля, и не в виде таблицы, как у Канта, который охотно придал бы им вид системы, но дает лишь группировку, а в форме действительной системы, благодаря чему вместе с тем обеспечивается их связь и полнота перечисления. Без системы нет науки, без метода нет системы: таковы хорошо известные нам основные положения Гегеля.

Логика есть наука о категориях. Каждая из этих категорий должна быть точно определена, основательно продумана, исчерпана и отвергнута; противоположные определения, на которые распадается понятие, должны быть объединены. Соответственно этому всякий шаг и движение мышления вперед включает в себе три стороны деятельности, которые мы можем обозначить, как определяющую (полагающую), противопологающую и соединяющую деятельность. Первую Гегель называет "абстрактною, или рассудочною", вторую, "диалектическою, или отрицательно-разумною", третью "умозрительною, или положительно-разумною"⁶⁶⁸.

2. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС И РАЗВИТИЕ

Движение мышления вперед совершается, следовательно, путем обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в понятиях. Гегель назвал весь этот процесс диалектикою; в Феноменологии мы уже встретили и объяснили это выражение⁶⁶⁹. Он хвалит Критику чистого разума Канта за то, что она вновь признала значение диалектики; однако в своей диалектике он считает своим образцом Платона, у которого диалектика совпадает с развитием понятий, делением их и, следовательно, с истинным знанием. Он несправедливо считает Платона среди древних философов "изобретателем диалектики"⁶⁷⁰.

Противоречие состоит в столкновении противоположных определений, а разрешение противоречия в объединении их. В этом смысле единство противоположностей может считаться постоянною темою диалектики Гегеля: это *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей), которое Джордано Бруно понимал натуралистически и пантеистически, а Георг Гаманн религиозно и мистически. В этом

пункте заключалось родство Гегеля с ними, которое он чувствовал и высказывал.

Каждое обнаружение противоречия состоит в отрицании определения мысли, которое только что приходилось полагать и утверждать; каждое разрешение противоречия есть отрицание его.

Таким образом мышление развивается с помощью двух отрицаний и путем двойного отрицания приходит опять к утверждению. *Duplex negatio affirmat* (двойное отрицание есть утверждение). Такое двойное отрицание Гегель назвал "абсолютною отрицательностью" и диалектику считал методом этой отрицательности; вследствие тупых и бессмысленных недоразумений это выражение было принято за исповедание чудовищно отрицательного направления, ведущего к разрушению всего. Метод абсолютной отрицательности есть не что иное, как метод обнаружения и разрешения противоречий, заключающихся в необходимых определениях мысли или в чистых понятиях. Противоречие есть первое отрицание, а разрешение его (отрицание) есть второе отрицание.

Этот метод состоит в том, что мысль переходит шаг за шагом от простых понятий к сложным, от непосредственных к

опосредствованным, от абстрактных к конкретным или, говоря короче, от низкого к более высокому, от самого низкого к самому высокому. Это прогрессивное движение вперед придает процессу логического мышления характер постепенного ряда или развития.

Мы знаем уже из Феноменологии отношение низших ступеней к высшим и наоборот. Ступени понятий относятся друг к другу так же, как ступени сознания. Высшая ступень есть истина низшей, так как она заложена в ней, составляет предмет стремления, хотения низшей. Низшая ступень отменяется (*ist aufgehoben*) в высшей в том двойственном смысле, который мы уже встретили и объяснили в Феноменологии, когда шла речь об отношении чувственной достоверности к воспринимающему сознанию⁶⁷¹. Быть отмененным это значит быть отрицаемым, сохраняемым, возвышаемым, подобно тому как *tollere* обозначает "поднимать" и "устранять", и этот двойкий смысл слова приобрел известность в остроте Цицерона "*tollendum esse Octavium*"⁶⁷².

В теории рычага две влияющие и совместно действующие силы движения, именно расстояния и веса, или длины плеч рычага и массы, называются механическими (статическими)

моментами. Ни один из них не действует отдельно, каждый влияет лишь в связи с другим. Точно так же и в прогрессивном развитии низшие ступени суть содействующие факторы в высших ступенях. Поэтому Гегель, сравнивая их деятельность с моментами рычага, называл низшие ступени моментами, отмененными в высших⁶⁷³. Под влиянием философии Гегеля это выражение сделалось общеупотребительным. Поэтому когда речь идет о ценности, значении или понятии вещи, мы говорим о моментах, которые при этом нужно взвесить и принять в расчет.

Методическое обнаружение и разрешение противоречий, присущих понятиям (абсолютная отрицательность), или диалектический метод, или метод развития — эти слова обозначают одно и то же. Так как все чистые понятия суть понятия и мышления и бытия, т. е. имеют и логическое, и онтологическое или метафизическое значение, то граница между мышлением и вещами уничтожена; мышление уже не есть ограниченное или конечное, а "бесконечное мышление". Созерцая вещи, оно остается при себе самом и в сущности вещей познает и признает, как в зеркале (*tanquam in speculo*), себя и свою собственную сущность. Поэтому Гегель назвал эту форму

познания, основанную на методическом (диалектическом) или бесконечном мышлении, умозрительную философией и в особенности прилагал это название к своей Логике, применив его даже в объявлении о своих лекциях в Иене⁶⁷⁴.

3. ДЕЛЕНИЕ ЛОГИКИ

Всякое развитие есть саморазвитие, саморасчленение, самоделение. В логике, как элементе чистого мышления, развивается не что иное, как понятие или идея самого развития, так что здесь, как это часто отмечает Гегель, форма и содержание вполне совпадают. Содержанием познания служат необходимые определения мысли или чистые понятия, т. е. чистое мышление; то же самое чистое мышление есть форма познания. Содержанием познания служит саморазвитие чистого мышления, т. е. метод логического развития; тот же самый характер имеет и форма познания. Развитие развивается.

Все, что развивается, должно развиваться из чего-нибудь и для чего-нибудь. Таковы три главные определения, содержащиеся в теме развития: что, из чего и для чего. Что (существование или нечто) в своей простейшей и абстрактнейшей форме есть бытие; из чего и вследствие чего (*οθεν η αρχη της κινήσεως*) есть основание или сущность; для чего (*ου ενεκα*) есть цель, т. е. требующее осуществление или самоосуществляющееся понятие. Соответственно этому существуют три главные части логики: 1.

учение о бытии, 2. учение о сущности (основании), 3. учение о понятии (цели).

Самоосуществляющуюся цель Гегель назвал, предвосхищая ее для ориентирования, самоцелью или идеей: это высшая категория, в которой содержатся все предыдущие, как отмененные моменты. Поэтому это понятие есть вся система категорий, как бы *in nuce*. Если основательно анализировать, изложить и разложить на элементы понятие самоцели, то отсюда получится последовательный ряд всех категорий.

Самоцель есть понятие в его самоосуществлении: поэтому под понятием Гегель понимает самость или субъект, тогда как сущность, находясь в основе всех вещей или явлений, имеет характер необходимости или субстанции. Теперь нам вспоминаются слова из предисловия к Феноменологии. "По моему мнению, которое может быть оправдано лишь изложением самой системы, все дело в том, чтобы понимать или выражать истинное не только как субстанцию, но в такой же мере как субъект"⁶⁷⁵. (Что понятие в его логическом характере нужно принимать за самость или субъект, об этом в Феноменологии нигде не говорится, хотя во множестве мест в ней употребляется слово "понятие" в этом смысле.

Таким образом во многих местах, собственно говоря, везде, Логика предполагается Феноменологией, хотя и следует за нею. Если брать слово понятие в обыкновенном логическом смысле, как абстрактное представление общего объема, то многие положения Феноменологии становятся темными и непонятными. То же нужно заметить и о понятии отрицания, отрицательности и проч.).

Так как понятие в смысле логики Гегеля тождественно с самостью или субъектом, то этим объясняется также, почему Гегель назвал третью часть своей логики "субъективной логикой", и в отличие от нее две первые части, именно учение о бытии и сущности, "объективной логикой"⁶⁷⁶.

4. ПОНЯТИЕ БОГА В ЛОГИКЕ. ЦАРСТВО ТЕНЕЙ

Хотя категории развиваются и возводятся в сознание, как это необходимо должно быть, друг за другом, следовательно, во временном порядке, на самом деле они существуют все вместе, следовательно, безвременно или вечно, и потому могут быть рассматриваемы, как определения вечного, или абсолютного, или Бога. Поэтому под логической идеей, как заключающей в себе все категории, понимается сущность Бога, независимо от его отношении к миру или от его бытия, т. е. его присутствия в природе и конечном духе. "Логику нужно понимать, как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она существует без оболочки в себе и для себя. Поэтому можно выразиться, что это содержание есть изображение Бога, как он существует в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа"⁶⁷⁷.

Так как логика есть царство истины без оболочки, то изучение ее дает "силу, которая вводит во всякую истину". Так как ее предметы суть простые, свободные от всякой чувственной

конкретности сущности, то Гегель называет ее систему "царством теней". "Изучение этой науки, пребывание и работа в этом царстве теней есть абсолютное образование и дисциплина сознания"⁶⁷⁸. Эта дисциплина состоит в том, что мы, упражняясь в логическом мышлении, отучаемся думать о самих себе и примешивать к мыслям свои мнения, хотения, желания. "Когда я мыслю, я отрешаюсь от моих субъективных особенностей, погружаюсь в предмет, предоставляю мысли развиваться из самой себя и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь от самого себя"⁶⁷⁹.

5. ЛОГИКА И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Из темы логики ясно, что между категориями, как определениями абсолютного, и принципами философских систем должно существовать известное соответствие, на котором основывается невольное уподобление логического хода развития категорий с историческим ходом развития систем. Гегель охотно и часто указывал на эту связь между его логикой и историей философии, как на поучительное испытание, подтверждающее правильность итогов с обеих сторон. Если этот счет верен, то новейшая и последняя система должна относиться ко всем предыдущим философским учениям, как логическая идея к категориям. Другими словами, все исторические системы философии суть моменты, отмененные в системе философии Гегеля. "История философии показывает, что, по-видимому, различные системы принадлежат одной и той же философии, стоящей на разных ступенях ее развития, и что частные принципы каждой системы суть только ветви одного и того же целого. Последняя по времени философия есть результат всех предшествовавших философий и, следовательно, должна содержать принципы всех.

Она необходимо есть самая развитая, самая богатая и самая полная"⁶⁸⁰. Эту связь между категориями и философскими системами, между Логикой и историей философии Гегель рисовал своим слушателям в широкой и весьма убедительной форме, сравнивая категорию бытия с учением Парменида. "Различные ступени логической идеи мы находим в истории философии под видом преемственно являвшихся философских систем, потому что в основании каждой из этих систем лежит какое-нибудь особое определение абсолютного. Как в логической идее отвлеченные определения переходят в конкретные, так же точно в истории философии древнейшие системы суть самые бедные и отвлеченные. Отношение древнейших философских систем к позднейшим вообще согласуется с отношением начальных ступеней логической идеи к последующим, так что первые по времени системы содержатся и подразумеваются в позднейших. Таково истинное значение замечаемого в истории философии и часто неправильно понимаемого опровержения одной философской системы другою, именно древнейшей системы позднейшими. Говоря об опровержении философской системы, обыкновенно понимают его только в отвлеченно

отрицательном смысле и полагают, что опровергнутая философия не истинна, устранена и отвергнута. Будь это так, изучение истории философии было бы очень печальным занятием, так как оно показывает, что все философские системы, являвшиеся одна за другою, нашли свое опровержение. Но если, с одной стороны, справедливо, что все философские системы были опровергнуты, то, с другой стороны, должно сказать, что ни одна философская система не была и не может быть опровергнута". "История философии, по своему существенному содержанию, имеет, следовательно, дело не с прошедшим, а с вечным и непреходящим предметом, и, в ее результате, ее должно сравнить не с галереей заблуждений человеческого духа, а с пантеоном божественных образов. Эти божественные образы суть разные ступени идеи, как они следуют друг за другом в диалектическом развитии"⁶⁸¹.

6. НАЧАЛО

Началом Логики и философии вообще служит дилемма, известная уже древним скептикам и признанная ими неразрешимую. Это начало или опосредствованное, или непосредственное; в первом случае начала нет, так как опосредствование, обосновывание, доказывание ведет в бесконечность, во втором случае нет обоснования. В первом случае мы имеем доказательство без начала, во втором начало без доказательства; ни в одном из этих случаев не может начаться наука. Эта дилемма существует до тех пор, пока философия начинает с утверждения или суждения; она падает, если началом философии служит не суждение или утверждение, а, как учил Фихте, требование, решение, акт: "Сознавай себя", "полагай свое я", "совершай акт самосознания"⁶⁸².

У Гегеля начало философии (логика) имеет характер как знания, так и хотения или решения. У него знание, служащее началом, имеет опосредствованный и в то же время непосредственный характер, так как все непосредственное есть результат посредства: оно существует после того, как возникло. Начало

логики можно считать опосредствованным всею Феноменологией, последним результатом которой было чистое знание. Теперь чистое знание возникло: оно есть и имеет характер непосредственности, но оно еще вполне неопределенное и неразвитое. Что такое оно, это еще должно быть определено и развито: именно в этом состоит задача и тема Логике. О чистом знании или чистом мышлении, как возникнувшем результате, как состоянии, теперь существующем или непосредственном, на первых порах ничего более нельзя сказать и понять, кроме того, что оно есть. Поэтому можно предвидеть, что и первая категория или первое понятие, которым начинается система Логике, не может быть иным, как понятием бытия⁶⁸³.

Однако начало логики следует считать не только знанием, возникшим благодаря посредству и теперь непосредственным: оно в такой же мере, согласно мнению Фихте, есть непредшествуемое предположениями решение, направление воли, а не знания. "Но если не должно делать ни одного предположения, если начало само должно быть взято непосредственно, то оно определяется лишь тем, что оно должно служить началом Логике, мышления для себя. Налицо существует лишь решение, которое можно считать также

произволом, решение, что мы желаем рассматривать мышление, как таковое. Таким образом начало должно быть абсолютным или, что здесь оно одно и то же, абстрактным началом; оно должно ничего не предполагать, должно быть ничем опосредствованным и не иметь основания; скорее оно само должно быть основанием всей науки. Поэтому оно должно быть абсолютно непосредственным или скорее лишь самую непосредственностью вообще. Оно не может иметь никакого определения в отношении к другому, и в такой же мере не может заключать отношения определения и в себе, не может иметь никакого содержания, так как это содержание было бы различием и отношением различного друг к другу, следовательно, посредством. Итак, начало есть чистое бытие"⁶⁸⁴.

Глава четырнадцатая

УЧЕНИЕ О БЫТИИ.

А. КАЧЕСТВО

І. ЧИСТОЕ БЫТИЕ

1. БЫТИЕ И НИЧТО

Первое понятие есть самое простое, самое абстрактное и самое непосредственное; оно еще совершенно не развито, неопределенно и потому лишено содержания или пусто. Это понятие, как уже объяснено, есть чистое или простое бытие. "Это бытие есть чистая неопределенность и пустота. В нем ничего нельзя созерцать, если здесь можно говорить о созерцании, или оно есть лишь это чистое пустое созерцание само. В такой же мере в нем нечего мыслить, или оно есть лишь это пустое мышление. Бытие, неопределенная непосредственность, есть на самом деле ничто и ни более, ни менее, чем ничто"⁶⁸⁵.

Как в последней и высшей категории все предыдущие содержатся в форме отмененных

моментов, так в первой и низшей категории содержатся все следующие в форме неразвитых зачатков. Это заключающееся в бытии, но еще совершенно неразвитое и потому лишенное содержания мышление, есть мышление чистое и пустое; это и бытие, и ничто. Бытие и ничто суть одно и то же, так как они служат выражением чистого мышления в его простейшей форме; бытие служит положительным выражением того, для чего ничто служит отрицательным выражением. Бытие есть ничто, так как в нем ничего нельзя познать, потому что оно бессодержательно или пусто. Однако бытие и ничто не только составляют одно и то же, но в то же время они и отличаются друг от друга: бытие указывает, что мышление есть; ничто указывает, что мышление еще вполне неразвито и лишено содержания⁶⁸⁶.

Ничто не может быть очевиднее этого единства и этого различия между бытием и ничто; от понятия бытия, так как в нем ничего более нельзя познать, кроме бессодержательности и пустоты, необходимо перейти к понятию ничто и только к нему. Эти два определения мысли, бытие и ничто, неразделены и неразделимы: в этой неразделенности или неразделимости состоит, как это ясно подчеркивает Гегель, их

единство, которое, следовательно, вовсе не есть тождество, а включает в себе различие и требует объединения.

2. СТАНОВЛЕНИЕ. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ИСЧЕЗНОВЕНИЕ

Соединение бытия и ничто (небытия) есть становление, в котором бытие и ничто содержатся, как отмененные моменты. Становящееся бытие есть возникновение, становящееся небытие есть исчезновение. "Истина бытия, а также небытия состоит поэтому в единстве того и другого; это единство есть становление"⁶⁸⁷.

Утверждение единства бытия и небытия вызывало чрезвычайные недоумения, так как на место самых абстрактных понятий ставили самые конкретные представления вроде бытия вещей, человека, Бога и т. д. и таким образом превращали смысл в бессмыслицу. Разве все равно, существует ли дом или не существует, существуем мы или не существуем, существует ли Бог или не существует, существуют ли сто талеров или нет? и т. д. Гегель очень охотно и потому чрезвычайно часто пользовался теми ста талерами, которые Кант применил и неудачно истратил на опровержение онтологического доказательства. В описываемом месте он также возвращается к ним⁶⁸⁸.

Начало логики Гегеля, так называемое единство бытия и ничто, часто вызывало бессмысленное недоумение и ненужное ломание головы. Поэтому Гегель, "предлагая мировую сделку", советует начинать с самого начала: с понятия начала, из анализа которого тотчас вытекает единство бытия и небытия. То, что впервые начинает быть, еще не существует и тем не менее также уже существует, потому что начинает быть. Всякое начало есть состояние возникновения, а всякое возникновение заключает в себе одновременно бытие и небытие, чего еще никто не упускал из виду или не оспаривал, за исключением того, кто отрицал бы вообще существование возникновения⁶⁸⁹.

Элейцы признали понятие бытия принципом философии и таким образом сделали основателями онтологии или метафизики. Парменид утверждал: "только бытие есть, а ничто (небытие) вовсе не существует", – откуда следует невозможность возникновения. Глубокомысленный Гераклит, как замечает Гегель, сделал понятие возникновения принципом философии, так как нигде нет простого бытия, а все находится в процессе постоянного возникновения или течения, и возникновение есть единство бытия и не

бытия⁶⁹⁰.

Утверждение невозможности возникновения или мысль, что из ничего не может произойти ничего (*ex nihilo nil fit*), противоречит не понятию возникновения, а понятию творения из ничего, так как эта мысль подтверждает вечность материи, вследствие чего Гегель считал ее основным положением пантеизма, как будто бы учение Гераклита не есть также пантеизм⁶⁹¹.

Гераклит утверждает: "бытие и небытие суть одно и то же", "мы существуем в такой же мере, как и не существуем", "все находится в процессе возникновения, все течет *πάντα ῥεῖ*". В то же время встречается утверждение, будто Гегель приписывал Гераклиту положение, которого этот философ не мог сказать. Мы говорим о положении, принадлежащем атомистическому учению и происходящем от Демокрита: "*τὸ ὄν οὐδὲν μᾶλλον ἐστὶ, τοῦ μὴ ὄντος*", существующее не в большей мере существует, чем не существующее, это последнее существует так же, как и существующее. Под существующим нужно разуметь "полное", а под не существующим "пустое". И то и другое существует одинаковым образом, полное, как и пустое. Гегель хорошо знал об этом положении и происхождении его и приводил его в своих лекциях по истории

философии, как изречение Демокрита⁶⁹².

Становление есть возникновение и исчезновение; однако оба эти момента соединены в становлении не во времени и внешне, не так, чтобы сначала было возникновение, а затем исчезновение, и чтобы между ними имело место еще соединение, обозначаемое словечком "и". Между ними нет нечего третьего. Возникновение само по себе есть также исчезновение: поэтому становление есть постоянное убывание или исчезновение, это убывание убывания или исчезновение исчезновения: поэтому оно может быть понято, как прошедшее убывание, как исчезнувшее исчезновение, как прошедшее становление или сделанность, т. е. наличное бытие.

Чтобы сделать наглядным понятие становления и этот переход от становления к наличному бытию, нет лучшего примера, чем время; уже Гераклит указывал на время, как на самую наглядную форму становления. Время есть постоянное убывание или скорее бытие прошлого. Я вспоминаю при этом изречение Конфуция у Шиллера⁶⁹³:

Трояк седого времени полет:
Грядущее идет
Медлительной стопою,

Всегда безмолвное прошедшее стоит,
А настоящее летит
Крылатою стрелою.

Прошедшее существует налицо, никакой Бог не может сделать несовершившимся того, что совершилось; это прошедшее совершенное, имеющее значение настоящего: $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\alpha$ = я возник и существую.

II. НАЛИЧНОЕ БЫТИЕ

1. КАЧЕСТВО. НЕЧТО И ИНОЕ

В понятии наличного бытия (Dasein)⁶⁹⁴ наличность следует понимать не в пространственном и временном, а в логическом смысле, как определенное, такими-то свойствами обладающее бытие, как некоторое "что". Эта тождественная с бытием, неотделимая от него определенность есть качество; этим термином Гегель обозначил первую главу своей Логики, потому что понятие качества стоит в центре первой группы категорий и как бы господствует над нею. Наличное бытие есть определенное бытие или существующая определенность, которая, как таковая, включает в себе отличие от другого наличного бытия, следовательно, включает в себе небытие или отрицание, вследствие чего Гегель называет "реальность и отрицание" двумя моментами, составляющими понятие наличного бытия. Он придает огромное значение тому, что в наличном бытии понятие отрицания в его определенности выступает на

свет, и ссылается при этом на утверждение Спинозы: *omnis determinatio est negatio* (всякое определение есть отрицание). Под отрицанием в его определенности следует разуметь сопринадлежность бытия и небытия (инобытия), без которой не могло бы быть никакого противоречия, никакой жизни, никакого развития.

Наличное бытие не есть уже бытие неопределенное, которое было равно небытию; оно есть вполне определенное бытие или качество. Но так как всякое чистое бытие всегда есть и остается неопределенным, то наличное бытие должно быть еще ближе определенным и различенным; оно должно быть понято, как различное наличное бытие, т. е. как существующее налицо или нечто, которое в такой степени непосредственно связано и сочетается с другим, что реальность и отрицание, как нечто и иное, суть моменты наличного бытия. Оба эти определения зависят друг от друга и не могут быть разделены; нечто не может быть для себя, то же следует сказать и об ином; каждое из этих двух определений есть иное иного. Соответственно этому в немецком языке существует выражение "*ein Anderes – ein Anderes*" или "*etwas Anderes – etwas Anderes*", или в

латинском "aliud – aliud", а также Платон говорит об абсолютном инобытии (τὸ ἕτερον = ἑἄτερον) в противоположность тому, что остается равным себе или тождественным (ταὐτόν).

2. КОНЕЧНОЕ И БЕСКОНЕЧНОЕ. ИЗМЕНЕНИЕ

Нечто и иное связаны друг с другом до такой степени, что между ними нет ничего третьего. Словом "и" мы обозначаем их границу, которая в такой же мере непосредственно связывает, как и различает их. Нечто ограничено иным и наоборот. Быть ограниченным это значит быть конечным. Конечное до такой степени зависит от иного, что связано с ним и имеет его в себе; поэтому Спиноза метко и удачно говорил о конечном (модусах), что оно находится в другом и без другого не может быть понято (*quod in alio est, per quod etiam concipitur*). Нечто в силу своей ограниченности или конечности непосредственно отличается от иного, но и соотносится с ним; поэтому в нем нужно различать эти два момента, его различенность и его соотнесенность; первый момент есть бытие в себе, а второй бытие для иного. Оба эти определения, игравшие такую важную роль в Феноменологии и управлявшие развитием сознания, выступают для нас теперь в элементе чистого мышления в качестве категорий. Как бы мы ни старались разделить их, они совпадают в одно целое, так как нечто,

благодаря своей границе, заключает в себе оба эти момента: в себе оно есть то, чем оно служит для другого, оно без остатка переходит в свое отношение к иному или в свое бытие для иного. Для пояснения этой истины я пользуюсь примером из обыденной жизни и обыденного словоупотребления. Мы говорим: "эта вещь для нас имеет огромную ценность, но сама по себе она лишена значения", т. е. вещь ценна в отношении к нам и лишена всякого значения в отношении ко всем другим; таким образом ее в себе бытие сводится исключительно к ее бытию для иного, или к ее отношению к иному. Характер конечного состоит именно в том, что оно имеет в себе иное и без остатка переходит в бытие для иного. Оно есть иное и в то же время не иное. Единство бытия и небытия есть становление, а единство инобытия и неинобытия есть становление иным или изменение. Нечто бывает всегда конечным и изменчивым; оно не переходит в изменение, а всегда находится в процессе изменения, как бытие и небытие в процессе становления. Гегель говорит о наличном бытии: "Поэтому инобытие не есть равнодушный момент вне его, а его собственный момент". "Нечто благодаря своему качеству бывает всегда, во-первых, конечным и, во-вторых, изменчивым,

так что конечность и изменчивость присущи его бытию". "Нечто становится иным, но иное само есть нечто, следовательно, оно опять в свою очередь становится иным и так далее до бесконечности". "Эта бесконечность есть дурная или отрицательная бесконечность, так как она есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, таким образом возникает опять и, следовательно, вовсе не отменено, — иными словами, эта бесконечность выражает лишь долженствование уничтожения конечного"⁶⁹⁵.

Мы пришли к чрезвычайно важному месту. От дурной бесконечности, которая есть не что иное, как не имеющий конца прогресс, нужно отличать истинную бесконечность. Здесь речь идет об определениях конечного, неоконченного и истинного бесконечного, следовательно, об отношении конечного и бесконечного в самой абстрактной, чисто логической форме, которая продолжает свое существование и в самой конкретной форме, лежа в ее основе: речь идет об основном представлении и основной идее всего учения Гегеля.

Конечное сообразно своему понятию должно придти к концу, оно должно окончиться, однако в своем конце оно всегда ограничено иным,

которое опять ограничено иным и так далее без конца. Конечное без конца конечно, оно не приходит к концу; оно не конечное, а лишенное конца, вследствие чего Гегель называл не имеющее конца отрицательную бесконечностью. Граница и вместе с нею конечность существуют всегда налицо; эта постоянная или пребывающая граница есть предел. Не имеющий конца прогресс состоит в том, что два противоположные определения должны, но не могут быть соединены, вследствие чего они сменяют друг друга и продолжают эту смену без конца.

Эти два определения в понятии конечного суть в себе бытие и бытие для другого или его инобытие и неинобытие; это два момента, содержащиеся в понятии наличного бытия или нечто: нечто и иное. Нечто переходит в иное, которое в свою очередь само есть нечто и переходит в иное и т. д. Прогресс, не имеющий конца, является в своей абстрактнейшей форме в логическом понятии изменения. Борьба двух определений в одном целом есть противоречие; поэтому не имеющий конца прогресс везде, где он является, состоит в неразрешенном противоречии. В самом деле, если противоречие не решено, а фиксировано, то не остается ничего более, как повторять его и допускать

попеременную смену обоих определений (А и В, нечто и иное), которые не могут быть совмещены. Именно это повторение есть не имеющий конца прогресс: это – вечное однообразие, имеющее не возвышенный, а скучный и усыпляющий характер, вследствие чего Гегель метко назвал не имеющий конца прогресс дурною бесконечностью.

В самой наглядной и удивительной форме этот вид бесконечности выступает в пространстве и времени: пространство без конца, время без конца! Здесь нет никакого конца; по ту сторону всякого ограниченного времени, по ту сторону всякого ограниченного пространства всегда находится опять время, всегда опять пространство! В философии Канта и Фихте также и нравственность, именно противоречие и борьба между долгом и склонностью, состоит в стремлении и долженствовании без конца. Эта философия "признает высшим пунктом разрешения противоречий долженствование, но это скорее лишь точка зрения пребывания в сфере конечного и, следовательно, среди противоречий". "Как долженствование, нечто возвышается над своею границею, но и наоборот оно имеет свою границу лишь, как долженствование; то и другое неразделимо". "Ты

можешь, потому что ты должен, это выражение, которое должно говорить много, вытекает из понятия долженствования". "Однако и обратное так же справедливо: ты не можешь именно потому, что ты должен. В самом деле, в долженствовании в такой же мере заключается граница, как граница указанный формализм возможности встречает в ней в противоположность себе реальное качественное инобытие, и отношение обоих их друг к другу есть противоречие, следовательно, и неспособность к осуществлению или скорее невозможность"⁶⁹⁶.

Если противоречие остается нерешенным или фиксируется, то две стороны его распадаются и образуют непримиримую противоположность или дуализм. Следовательно, везде, где господствует дуалистический образ мышления, выступает, как признак или результат его, прогресс без конца. Поэтому Гегель, согласно своему антидуалистическому образу мыслей, выступает на борьбу против незаконченного прогресса во всех его формах и оспаривает и преодолевает его, в особенности в его основной логической форме. Он упрекает обыденное сознание, а также философию, в особенности учение Канта и Фихте, за то, что они утверждают прогресс без конца,

будь то в форме бытия или долженствования, за то, что они восхищаются им и таким образом отстаивают значение дурной бесконечности вместо истинной.

Дуализм господствует в обыкновенных представлениях об отношении между конечным и бесконечным: они противоплагаются друг другу, одно стоит с одной стороны, другое с другой, и между ними находится непроходимая пропасть. Не нужно большой логической проницательности, чтобы видеть, что таким образом каждое из этих понятий превращается в свою противоположность. Бесконечное, противоплаемое конечному и исключющее его из себя, имеет в нем свою границу и таким образом становится само ограниченным, принимая характер конечности: наоборот, конечное, противоплаемое бесконечному, не имеет конца и становится бесконечным⁶⁹⁷. Отсюда тотчас становится ясным, что истинно бесконечное не исключает конечного, а включает его в себя и имеет конечное не вне себя, а в себе.

Не имеющее конца есть нечто несовершенное, так как ему чего-то недостает. Ему недостает конца, который должен и не может быть достигнут. Если оно достигает своего конца, оно, как это превосходно выражает немецкий язык,

"ist vollendet" (становится законченным). Не имеющее конца есть нечто незаконченное: в этом состоит его недостаток. Поэтому и пифагорейцы, так как они, согласно эллинскому образу мышления, форму ставили выше содержания, считали беспредельное (ἄλειρον) в сравнении с ограниченным (πέρας) чем-то низшим и менее значительным. На этом же основании Аристотель считал ἀτέλες чем-то таким, чего формирующая природа избегает, а не ищет. В понятии изменения, если не продолжать его без конца, говоря все одно и то же, заключается понятие законченного наличного бытия. Нечто становится иным. Так как оно само в себе есть иное, то оно становится тем, что оно есть в себе, следовательно, оно совпадает с самим собою, или, как говорит Гегель, оно приходит к себе, оно достигает своего конца и цели, т. е. становится законченным. Законченное наличное бытие соотносится уже не с иным, а с самим собою; оно ограничивается уже не иным, а собою и в себе, оно существует уже не для другого, а для себя. Поэтому следующие понятия имеют одинаковое значение: законченное наличное бытие = бесконечное бытие = для себя бытие⁶⁹⁸.

III. ДЛЯ СЕБЯ БЫТИЕ

БЕСКОНЕЧНОЕ БЫТИЕ

Понятия конечного, не имеющего конца и истинно бесконечного можно следующим образом представить в самой наглядной форме: прямая линия АВ в чувственной форме изображает понятие конечного (ограниченного): выходящая за ее границы, не имеющая конца прямая линия выражает собою понятие не имеющего конца, а кругобразная линия, возвращающаяся к своему исходному пункту А, служит выражением понятия бесконечного; поэтому круг всегда считался символом бесконечности, вечности. Круг есть законченная линия, пространство, замкнутое в себе, существующее для себя⁶⁹⁹.

Эти сравнения можно было бы продолжать в более высокой сфере в смысле и духе учения Гегеля. Так, потребность есть чувство недостатка и, как таковое, пример границы и конечности; ряд потребностей, рождающихся все вновь, есть пример незаконченности, а наслаждение и удовлетворение служит примером бесконечности

и для себя бытия, так как в состоянии полного удовлетворения мы чувствуем себя не соотнесенными с чем-то внешним и иным, а существуем для себя. Из этих сравнений видно ясно, как глубокомыслен, содържателен и выразителен немецкий язык, создающий слова вроде *Ansichsein*, *Seinfüranderes*, *Fürsichsein* и т. п. (в себе бытие, бытие для другого, для себя бытие); Гегель создал и употреблял эти выражения согласно гению языка. Себялюбие есть нечто исключительное и потому конечное; оно бывает жадным и ненасытным, как бочка Данаид; оно есть ἀλειρον (беспредельное) и потому не имеющее конца; наоборот, любовь, объединяющая души, так что одно знает себя в другом и только в другом, поистине чувствуя себя при себе и для себя, бесконечна.

Я бы хотел также указать на то, что греческая мифология с ее отвращением к не имеющему конца не могла выдумать за наихудшие преступления более страшных адских мук, как тягость вечной смены все одних и тех же состояний, вроде голода и жажды Тантала, камня Сизифа, колеса Иксиона, бочки Данаид и т. д. Христианская легенда изобрела Вечного жида и самое ужасное из всех наказаний: вечное существование на земле⁷⁰⁰.

Истинная бесконечность есть отмененная конечность подобно тому, как истинная вечность есть отмененная временность. Так как наличное бытие и вместе с ним конечное отождествляются здесь с реальностью, то бесконечное есть отмененная реальность или идеальность. Опасаясь, чтобы слово *ideal* (идеальный) не напоминало об идеале красоты и всем, что связано с ним, Гегель хотел употреблять вместо *ideal* слово *ideell* (идейный). Конечное или реальное отменяется в бесконечном или полагается идеально. Идеальность в поясненном смысле не противопоставляется или координируется реальности, а есть отмена ее; иными словами, в истинном познании вещей конечное следует считать ничтожным, а не имеющим основное значение. "Истина конечного есть скорее его идеальность". "Эта идеальность конечного есть основное положение философии, и потому всякая истинная философия есть идеализм. Все дело в том, чтобы не принимать за бесконечное то, что в своем определении само тотчас же становится частным и конечным. Поэтому здесь нужно обратить более серьезное внимание на это различие. От него зависит основное понятие философии, понятие истинной бесконечности"⁷⁰¹.

Прежде всего нужно логически развить понятие бесконечного бытия и для себя бытия, несмотря на его абстрактность. Понятие наличного бытия закончено; оно включает иное уже не при себе, а в себе; оно уже не соотносено с другим, существует не для другого, а для себя. Поэтому нет более речи о переходе в иное, или об изменении. Качество, как таковое, обладает изменчивым характером и находится в процессе изменения. Отмененная изменчивость или изменение есть отмененное качество. Где есть изменение и смена, там, как об этом свидетельствует человеческий опыт, существует также страдание и мука, там находится убежище зол, как говорили древние. Неученый, но глубокомысленный Яков Беме чувствовал это, когда сопоставлял "Qualität" (качество) и "Qual" (муку) и говорил об изменении, как о "Qualiren" или "Inqualiren" (мучении).

Законченное наличное бытие или для себя бытие, как отмененное качество, есть неизменное бытие, т. е. бытие, навеки остающееся одним и тем же. Наличное бытие нужно понимать, как существующее налицо или нечто, а для себя бытие, как существующее для себя или единое; но единое, как определенное бытие, отличается от других форм такого бытия, из которых каждое

также есть единое. Поэтому для себя бытие есть множество единых или единое и многое.

Каждое единое существует для себя и исключает из себя другие единые: поэтому отношение многих единых состоит во взаимном исключении, а следовательно, также во взаимном отношении. Отношение членов, исключаящих друг друга, есть внешнее отношение или сопринадлежность, в которой всякий член остается тем, что он есть, и ни один не переходит в другой: поэтому их сочетание бывает внешним, выражаемым словечком "и". Таким образом возникает агрегат: "единое и единое и единое" и т. д. Здесь нет иного изменения, кроме увеличения и уменьшения, т. е. количественного изменения. Таким образом мы переходим от понятия качества к понятию количества. Качество оказалось не единичною категорией, а системою категорий; можно предвидеть то же и относительно количества. К тому же, количество не есть категория, подчиненная качеству и извне присоединенная к нему неизвестно откуда; она выходит из понятия качества, составляет результат его логического развития: она есть отмененное качество и включает его в себе, как момент, так что можно предвидеть, что количество в конце концов опять перейдет в

качество⁷⁰².

Вполне правильно и необходимо в силу требований языка уже при объяснении и установлении низших категорий пользоваться высшими, однако неправильно включать высшие категории в ряд низших, как члены их. Так, понятие силы не входит в категории качества, и вообще не входит в категории бытия. Отталкивание и притяжение суть силы, примененные Кантом для динамического построения материи, а Гегель, оспаривая Канта, применяет их для логического построения количества. Отталкивание должно полагать многие единые, так как единое отталкивается от самого себя. Отталкивание должно действовать, вытесняя и исключая, а притяжение, слагая и соединяя. Переход от качества к количеству без нужды затруднен и отягощен этим; было бы желательно, чтобы Энциклопедия и в этом месте упростила ход вещей и выбросила многое, что служит лишь балластом.

В истории философии элейцы, в особенности Парменид, признали основным понятием категорию бытия, Гераклит категорию возникновения, а атомисты, в особенности Демокрит, сделали то же в отношении для себя бытия и многих единых (*ἄτομα*), из которых

каждое есть неизменно сущее. Их взаимное исключение есть *пустота*, их внешнее сочетание дает агрегаты атомов, составляющие действительную природу вещей. Гегель и здесь заставляет отталкивание и притяжение играть роль, к чему само атомистическое учение вовсе не дает повода; он справедливо указывает также на политическую атомистику, в которой люди суть атомы, их взаимное исключение сравнивается с *bellum omnium* (войною всех), а их внешнее соединение является в форме общественного договора. "Атомистическая философия останавливается на этой точке зрения, с которой абсолютное является, как для себя бытие, как единое и как множественность единых. Основную их силою она признает оттолкновение, которое принадлежит самому понятию единого. Но то, что соединяет единые, это, по ее мнению, не притяжение, а случай, т. е. неразумное начало. Когда единые удерживаются мыслью в их неподвижной определенности, тогда их соединение будет, конечно, казаться внешним для них. Пустота, образующая другой принцип атомистической философии, есть только самое оттолкновение, рассматриваемое, как небытие, находящееся между атомами". "В новейшие времена атомистическое воззрение получило еще

большую важность в политических науках, чем в физических. В этой теории воля единичных лиц составляет основу государства; что притягивает личности, это частные потребности и влечения, и всеобщее, само государство, основано только на внешнем отношении договора"⁷⁰³.

Глава пятнадцатая

УЧЕНИЕ О БЫТИИ. В. КОЛИЧЕСТВО

I. ЧИСТОЕ КОЛИЧЕСТВО

1. НЕПРЕРЫВНОСТЬ И РАЗДЕЛЬНОСТЬ

Отмена качества имеет прежде всего то отрицательное значение, что увеличение или уменьшение бытия не имеет ничего общего с его свойством, и величина и количество качественно индифферентны друг к другу. Лес остается лесом, все равно, становится ли он больше или меньше. То же самое относится к полю, лугу и т. п. Так как в связи со словом величина мы, обыкновенно, мыслим об определенных величинах, то Гегель предпочел общее и неопределенное понятие величины обозначить словом "количество", а определенное количество обозначить словом величина (Quantuin)⁷⁰⁴.

Как результат предыдущего развития, нам даны многие единые, из которых каждое

существует для себя, будучи от других единых вполне отличным, но в то же время и не отличным от них, а равным каждому из них. Так как многие единые вполне равны друг другу, то они образуют единство, и притом непрерывное или сплошное, так как между единым и единым нет ничего третьего. Эта нераздельность есть момент сплошности или непрерывности, входящей в сущность величины. Так как многие единые не различны по качеству, но различны по количеству, отличаются не своими свойствами, так как они бескачественны, а лишь своим обособлением, или, выражаясь иначе, так как их нельзя различать, но можно разделять, то в этой форме различения (обособления) состоит момент раздельности, который также входит в сущность величины.

Поэтому ошибочно было бы говорить о непрерывности и раздельности, как видах величин, как будто бы существуют непрерывные и раздельные величины, составляя два соподчиненных вида величин. Непрерывность и раздельность суть не виды, а моменты величины: каждая величина, как таковая, и непрерывна, и раздельна. Применяв для объяснения многих единых в их взаимном исключении и отношении силы отталкивания и притяжения, Гегель сводит

теперь также моменты количества к этим силам, утверждая, что раздельность вытекает из отталкивания, а непрерывность из притяжения⁷⁰⁵.

Непрерывную величину не следует понимать так, как будто бы она складывалась из раздельных величин, как своих элементов, скорее раздельность содержится в непрерывности, как отмененный момент. В сущности величины, как непрерывности, следует различать бесконечно много членов, из которых каждый есть единое; иными словами, величина вследствие своей непрерывности, следовательно, всякая величина делима до бесконечности. Отмена неделимости есть логическое полагание бесконечной делимости, которая, однако, вовсе не состоит в бесконечной разделенности или в бесконечном множестве данных частей, так как при этом понятие величины сделалось бы бессмысленным и немислимым.

2. ЗЕНОН, АРИСТОТЕЛЬ, КАНТ

Если раздельность понимается не как момент, а как единственная сущность количества, иными словами, если количество рассматривается лишь как раздельное, то понятие величины запутывается во всевозможных противоречиях и абсурдах, которые делают его логически невозможным или немислимым. С этой точки зрения элеец Зенон, настоящий изобретатель диалектики, приводил свои доказательства против возможности величины и движения. Единое относится к количеству так же, как точка к пространству, как безвременный момент ко времени. Считать пространство сложенным из точек, а время из моментов, это значит отрицать пространство и время. Если линия АВ вследствие ее бесконечной делимости рассматривается, как разделенная до бесконечности или состоящая из бесконечного множества частей, то эта величина и ограничена, и неограничена, т. е. невозможна, а вместе с тем невозможно и то, чтобы эта бесконечная величина была пройдена в конечное время, т. е. невозможно движение; таким образом Ахиллес, находящийся в точке А, никогда не может добежать до черепахи в точке В или, если

обе точки двигаются, никогда не может догнать ее. Сколько бы Диоген ни бегал перед Зеноном, чтобы, согласно здравому человеческому рассудку, продемонстрировать ему движение *ad oculos*, Зенон остается правым. Мы можем чувственно представить себе или вообразить величину и движение, но не можем мыслить их; они логически невозможны, если раздельность составляет сущность величины, а не содержится в ней, как момент. Зенон нашел противоречия в понятиях величины и движения и развил их в своих доказательствах против возможности того и другого понятия; в этом состоит его величайшая заслуга, а заслуга Аристотеля состоит в опровержении этих доказательств⁷⁰⁶.

Раздельность отменена в непрерывной величине, как точка в линии, являющаяся, как таковая, лишь там, где линия прекращается (на границе), а в ней самой не существующая, как самостоятельный элемент, так как линия не есть сумма точек: точки содержатся в ней в возможности или потенциально. На этом основывались опровержения Аристотеля, которые П. Бейль нашел "*pitoyable*" (жалкими), так как не понял их. По словам Гегеля, он не понял учения о том, что материя делима до бесконечности лишь в возможности; он возражал, что если материя

делима до бесконечности, то она действительно содержит бесконечное множество частей. Следовательно, по его мнению, это не потенциальная бесконечность, а бесконечность, существующая реально и актуально⁷⁰⁷.

Если непрерывную величину рассматривать, как сложную, состоящую из отдельных элементов, как простых частей, то этим уничтожается бесконечная делимость количества пространства, времени, материи и т. п. Оба момента количества, непрерывность и отдельность, противопоставляются друг другу, непримиримо обособляются, понятие количества впадает в неразрешимую антиномию. В таком положении находится вторая антиномия Канта, которая в своем тезисе утверждает необходимость простых субстанций, потому что без них немислимы сложные субстанции, существующие в действительности, а в своем антитезисе, наоборот, доказывает невозможность простых субстанций, потому что они должны были бы существовать в простых пространствах, которые, как таковые, невозможны. Доказательство антитезиса Гегель называл гнездом ошибочных определений, так как в нем на каждом шагу доказываемое предполагается. "Следовательно, вся антиномия сводится к разделению и прямому

утверждению обоих моментов количества, абсолютно отделенных друг от друга. Со стороны момента чистой отдельности субстанция, материя, пространство, время и т. д. абсолютно разделены; их принцип есть единое. С точки зрения момента непрерывности это единое есть лишь отмененное единое; деление остается делимостью, оно остается возможностью делить, как возможностью, без действительного появления атомов"⁷⁰⁸.

Однако отдельность содержится в количестве не только потенциально или идеально, как отмененный момент, подобно точке в линии, но и как характерный момент, определяющий и ограничивающий количество так же, как точка линию. В противном случае количество было бы расплывчатым без конца вследствие своей непрерывности. Действительное соединение непрерывности и отдельности есть ограниченное или определенное количество, т. е. величина, относящаяся к чистому и неопределенному количеству, как наличное бытие к чистому и неопределенному бытию.

II. ВЕЛИЧИНА

1. ОПРЕДЕЛЕННОЕ ЧИСЛО И ЕДИНСТВО. ЧИСЛО И СЧИСЛЕНИЕ

Раздельность содержится в величине, как определенное множество единых или как определенное число, а непрерывность, как определенное соединение единых или как единство. Единство есть уже не единое, а единые (единицы); это уже не принцип величины, уничтожающийся в величине, как точка в линии или момент во времени, а часть величины, которую можно считать и которая сосчитывается.

Величина отличается благодаря своей границе или определенности от других величин, как нечто от иного. Различие между величинами состоит в большем или меньшем количестве единиц, т. е. в их более или менее равных единствах. Является вопрос: как велико число таких единств? Это число должно быть определено, т. е. единства должны быть сосчитаны, поэтому величина может быть понимаема не иначе, как численно. Смысл ее заключается в числе. Определять число единиц это значит считать.

Определение числа единиц есть счет, последовательно прибавляющий к единице единицу. Таким образом возникает ряд различных чисел, в которых следующее всегда единицею больше, чем предыдущее: 1, 2, 3 и т. д.

2. СЧЕТ И СЧИСЛЕНИЕ

Счет чисел есть счисление. Так как числа относятся друг к другу лишь внешне, то их можно соединять и разделять, складывать и вычитать. Поэтому основные формы всякого счисления суть сложение и вычитание. С логической точки зрения нет различных видов счисления, кроме одного только что названного. Однако задача счисления представляет три требующих логического различения случая, смотря по тому, различны или равны подсчитываемые единства чисел и дано ли любое или определенное число их.

1. Даны различные числа в любом количестве. Для того, чтобы сосчитать их вместе, нужно сложение. Для того, чтобы отнять меньшие от больших, нужно вычитание.

2. Даны одинаковые числа (равные единства чисел) в любом количестве. Для того, чтобы сосчитать их вместе, нужно умножение, т. е. ускоренное сложение. Противоположное действие есть деление, показывающее, сколько раз (quoties) одно число содержится в другом (меньшее в большем).

3. Даны одинаковые числа (равные единства)

не в любом, а в том же самом (равном) количестве, т. е. столько раз, сколько в данном числе есть единиц : 2×2 , 3×3 и т. д. Для того, чтобы их соединить, нужно возведение в степень (прежде всего в квадрат). Противоположное действие есть извлечение корня (прежде всего извлечение квадратного корня). Степень есть произведение из равных множителей, а произведение есть сумма из равных слагаемых⁷⁰⁹.

Исходя отсюда, логически легко различить положительные и отрицательные, целые и дробные, соизмеримые и несоизмеримые, рациональные и иррациональные числа и т. п.

3. ЭКСТЕНСИВНАЯ И ИНТЕНСИВНАЯ ВЕЛИЧИНА (СТЕПЕНЬ)

Величина в своих границах включает в себе много единств. Если рассматривать их, как отдельные или обособленные величины, то их совокупность или внешнее сочетание есть множество (куча), т. е. сборная или коллективная величина, каковы, напр.: лес, стадо, войско и т. д. Если множество таких единств, как этого требует понятие количества, составляет определенную величину или единицу величины, то отсюда возникает понятие экстенсивной величины, которая не может быть мыслима без множества своих частей, но вовсе не может быть уподоблена множеству или понята, как таковое. Экстенсивная величина есть непрерывность, а сборная величина не обладает этим свойством: она коллективна, но не непрерывна; 24 часа составляют некоторое множество часов, но их единство, день, заключающий их в себе, есть непрерывность и, как таковая, он есть экстенсивная величина, как и час в отношении к своим 60 минутам, которые, взятые сами по себе, составляют некоторое множество или кучу минут.

Величина, как экстенсивная непрерывность,

делима без конца; как ограниченное количество, она есть "простая определенность", неделимое единое, заключающее в себе много частей, не как множество, а в возможности, не суммарно, а потенциально, не экстенсивно, а интенсивно. Интенсивная величина есть степень. Численным выражением степеней служат не количественные имена: 1, 2, 3, а порядковые: первый, второй, третий и т. д. Здесь уже обнаруживается то, что мы предвидели в самом начале количества, именно, что оно, как отмененное качество, вернется к понятию качества. Между единицею и единицею нет никакого различия, но между первым и вторым есть огромная разница. ("Лучше быть первым в деревне, чем вторым в Риме", – сказал, как говорят, Цезарь).

Как непрерывная и отдельная величина, так и экстенсивная и интенсивная величина не суть виды величины; каждая из них есть и то и другое. Не бывает экстенсивной величины без интенсивности и наоборот. Экстенсивные массы становятся интенсивными благодаря своему весу и производимому ими давлению. Двадцатый градус тепла есть один градус, но он содержит одинаково большое скопление тепла, и потому мы говорим также: здесь двадцать градусов тепла. В то же время этот градус в ртутном столбике

термометра является в форме экстенсивной величины. Человеческий характер в отношении силы его духа и воли есть интенсивная величина, которой соответствует определенное множество поступков, определенное протяжение круга действий. Военным степеням соответствуют количества подчиненных лиц, величины отделов войска и т. д. ⁷¹⁰.

В степени количество приобретает известные свойства и отличия. Свойство изменчиво. Всякая степень есть состояние величины и, как таковое, составляет один из членов в скале или лестнице состояний величины одного и того же свойства. Ряд таких различных состояний величины есть изменение величины, развивающееся путем возрастания или падения степеней, путем положительного или отрицательного роста. Чтобы дойти от одной степени до другой, нужно пробежать все промежуточные состояния, которых бесконечно много. Здесь все происходит постепенно, т. е. шаг за шагом и непрерывно. Постепенное изменение величины есть непрерывность. Каждое из состояний величины вполне обусловлено другими, следовательно, есть уже величина не индифферентная к другим, а соотношенная с другими. т. е. отношение величины ⁷¹¹.

Свойство, изменение, отношение к другому суть уже качественные определения, вновь выступающие в развитии количества вместе с понятием степени и благодаря ему.

III. КОЛИЧЕСТВЕННАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ

1. ДУРНАЯ КОЛИЧЕСТВЕННАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ

Увеличение и уменьшение количества, как, напр., число и счисление, продолжаются без конца, увеличение в сторону бесконечно большого, а уменьшение в сторону бесконечно малого. Здесь нет границы, где мы должны были бы остановиться, за которую понятие количества не высылало бы нас в область величин, опять ограниченных, и т. д. без конца. Это не имеющий конца количественный прогресс, подобный качественному, уже известному нам.

В математике, как и в философии, существует два вида бесконечности: дурная и истинная, первая есть не имеющий конца прогресс, а вторая есть отмененная незаконченность. Эти формы бесконечности встречаются и в количестве, и в качестве. Дурная бесконечность в глазах мира представляется истинною, и нигде она не является в таком импонирующем, возвышенном, даже поучительном виде, так что для нее

устанавливается настоящий религиозный культ, как в своих количественных формах, в представлении неизмеримых пространству времен, звездных миров и т. д.

Гегель вспоминает известное стихотворение, в котором Галлер изобразил вечность, накопляя колоссальные величины и в конце концов отбрасывая их. Кант назвал это изображение, так как оно порождает ужас перед возвышенным, "описанием вечности, вызывающим содрогание".

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach dir seh':
Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu tausendmal,
Noch nicht ein Theil von dir,
Ichzieh' sie ab, und du liegst ganz vor mir⁷¹².

Кант видел в колоссальных величинах выражение высшей возвышенности, а Гегель находил, что они скучны и вызывают головокружение, и приписывал главное значение последней строке⁷¹³.

2. ПЕРВАЯ АНТИНОМИЯ КАНТА

Понятие непрерывной и раздельной величины дало повод Гегелю свести вторую антиномию Канта о сложных и простых субстанциях к противоположности непрерывного и раздельного и показать, что вопрос, требовавший доказательства, не был доказан, а предполагался им⁷¹⁴.

Теперь он пытается применить ту же критику к первой антиномии, сводя ее к противоположности неограниченного и ограниченного количества. Тезис о начале мира во времени и ограничении его в пространстве доказывался невозможностью протекшей бесконечности или истекшей вечности, а антитезис доказывался невозможностью пустого времени и пустого пространства. Мысль, что ряд времени, не имеющий конца или начала (вовсе не равнозначный с вечностью), протек до настоящего момента времени, доказывался благодаря тому, что настоящий момент времени удерживается и фиксируется, как будто бы время не течет и не исчезает постоянно. Следовательно, существование такого фиксированного момента времени и вместе с ним протекшей бесконечности

не доказывается и недоказуемо, а предполагается. Точно так же в антитезисе не имеющее начала и неограниченное бытие мира не доказывается, а предполагается путем допущения невозможности пустого времени и пустого пространства, т. е. путем допущения неограниченности величины мира⁷¹⁵.

3. БЕСКОНЕЧНОСТЬ ВЕЛИЧИНЫ

Может показаться, что увеличение и уменьшение величины стремится к достижимой цели: в первом случае вдали нас ожидает бесконечно большое, а во втором бесконечно малое. Однако при ближайшем рассмотрении обе эти цели превращаются в пустой туман и мираж: мы встречаем все новые величины, за которыми опять существуют величины. Количественный не имеющий конца прогресс нужно закончить и отменить, как и качественный. Количество в своей основе есть отмененное качество; поэтому отмененное количество должно быть дважды отрицаемым, т. е. утверждаемым и восстановленным качеством, короче говоря, качественную определенностью величины.

По математическому определению, бесконечно большое есть такая величина, которая больше всякой другой величины; противоположным свойством отличается бесконечно малое. Так как всякая величина может быть увеличена или уменьшена, то бесконечно большое и бесконечно малое суть величины, уже не заслуживающие названия величины. В своей большой Логике Гегель написал три обширные,

во втором издании еще увеличенные примечания об "определенности понятия математической бесконечности", о "цели дифференциального исчисления", и "о других формах, связанных с качественную определенностью величины"; в этих статьях он подробно рассматривал учения Баррова (учителя Ньютона), Ньютона, Лейбница, Эйлера, Лагранжа и Карно об исчислении бесконечно малых. В Энциклопедии эти примечания совершенно выпущены, как это и следовало сделать. "Бесконечная величина", — говорится в первом примечании, — "содержит, во-первых, внешность и, во-вторых, отрицание ее в себе; таким образом она уже не есть какая-либо конечная величина, не есть определенность величины, которая имела бы наличное бытие, как величина: она проста, и потому существует лишь, как момент; это определенность величины в качественной форме; ее бесконечность состоит в том, чтобы существовать, как качественная определенность"⁷¹⁶.

В этом вопросе есть несколько замечательных с логической точки зрения пунктов, особенно отмечаемых Гегелем.

Дурная бесконечность есть не имеющий конца прогресс, арифметически бесконечный ряд, как бесконечная десятичная дробь, вроде

$2/7 = 0,285714...$ или $1/1-a = 1+a+a^2+a^3$

Конечная дробь есть законченное, не заключающее в себе недостатка выражение бесконечного ряда, и потому она относится к такому ряду, как истинная бесконечность к дурной. Этот не имеющий конца прогресс, эту дурную бесконечность, которую воображение считает истинною, Спиноза назвал "воображаемую бесконечностью" (*infinitum imaginationis*), а завершение ее в замкнутой и ограниченной величине действительною или истинною бесконечностью (*infinitum actu*). Чувственным образом последней служат два неравных, неконцентрических круга, из которых меньший охватывается большим; промежуток между ними ограничен и содержит в себе бесконечно много неравенств, также ограниченных. Максимум их находится там, где два круга наиболее отстоят друг от друга, а минимум там, где это расстояние меньше всего. Этот образ законченности и истинной бесконечности был для Спинозы так важен, что он воспользовался им, как мотто своего важнейшего философского сочинения⁷¹⁷.

2. Дробь $2/7$ есть выражение или экспонент количественного отношения, в пределах которого определенное число и единство (числитель и

знаменатель) могут иметь бесконечное множество значений, тогда как их экспонент остается постоянным. Значениям 2, 4, 6, 8 и т. д., с одной стороны, соответствуют, с другой стороны, значения 7, 14, 21, 28 и т. д. Но если величина может иметь бесконечно много частных или определенных числовых значений, то она относится к ним, как общая или неопределенная величина, которая, как таковая, понимается не численно, а алгебраически и обозначается не числами, а буквами. "Поэтому дробь a/b , по-видимому, есть более подходящее выражение бесконечного, потому что a и b , взятые в их отношении друг к другу, остаются неопределенными и также вне этого отношения не получают никакого особенного специального значения"⁷¹⁸.

3. Геометрические величины состоят из отношений величин, которые, как таковые, познаются алгебраически и с помощью уравнений (аналитическая геометрия). Так, положение каждой точки прямой линии определяется длиной соответствующей ординаты (y), которая сама зависит от длины соответствующей ей абсциссы (x), и так как отношение y/x составляет постоянную величину (a), то $y = ax$ есть уравнение прямой линии. Как величина, зависящая от x , y

называется функцией x .

Если в постоянном отношении к x находится не y , а y^2 , и постоянное частное этих величин есть p , то получается уравнение параболы: $y^2/x = p$ (параметр) или $y^2 = px$. "Не x и y , а только x и y^2 дают постоянное частное. Следовательно, эти стороны отношения, x и y , во-первых, вовсе не суть определенные величины, и, во-вторых, их отношение не есть постоянная величина (и притом здесь подразумевается не такая величина, как a и b), не есть постоянное частное, а, как величина, это отношение абсолютно изменчиво. Это зависит единственно от того, что x относится не к y , а к квадрату y . Отношение величины к степени есть не величина: по существу, это есть качественное отношение; отношение к степени есть обстоятельство, которое следует рассматривать, как основное определение. — В функции прямой линии $y = ax$ мы встречаемся с обыкновенною дробью и частным $y/x = a$; поэтому такая функция есть лишь формально функция переменных величин; иными словами, x и y суть здесь то же, что a и b в a/b ; они находятся не в том значении, в котором их рассматривает дифференциальное и интегральное исчисление". Функции первой степени, каково уравнение прямой линии, в такой же мере не входят в

высший анализ и исчисление бесконечно малых, как дробь a/b , которая может иметь бесконечно много числовых величин числителей и знаменателей, если только экспонент остается одним и тем же.

4. Однако есть еще ступень, на которой математическая бесконечность выступает в своем своеобразии. "В уравнении, в котором x и y полагаются, прежде всего как определенные отношением степеней, x и y , как таковые, должны еще обозначать собою некоторые величины; это значение совершенно утрачивается в так называемых бесконечно малых приращениях. dx , dy суть уже вовсе не величины и не должны обозначать собою величины; они имеют значение только в своем отношении, они имеют смысл только, как моменты. Они уже не суть нечто, нечто, взятое как величина, они не суть конечные приращения; однако они не суть также ничто, это не лишенные определения нули. Вне своего отношения они чистые нули и должны быть приняты лишь, как моменты отношения, как определения дифференциального коэффициента dx/dy . В этом понятии бесконечного величина поистине закончилась качественным бытием; она понимается, как действительно бесконечное, она уничтожена не только как эта или та величина, а

как величина вообще. Однако количественная определенность, как элемент количеств, остается в виде принципа; иными словами, она остается, как это уже высказывалось, в своем первом понятии"⁷¹⁹.

IV. КОЛИЧЕСТВЕННОЕ ОТНОШЕНИЕ

1. ВИДЫ ОТНОШЕНИЙ⁷²⁰

Величины относятся друг к другу совершенно внешне и индифферентно. Но количественное отношение имеет своими сторонами величины, не индифферентные друг к другу, а сопринадлежащие и так соотносящиеся, что они имеют значение только в этом отношении, и экспонент их отношения составляет закон и границу их изменения. Momentами величины служат определенное число и единство (числитель и знаменатель). Если число и единство составляют стороны количественного отношения, то это отношение, непосредственное или прямое. Если единство есть численная единица ($a/1$), то экспонентом служит числитель (a). Во сколько раз одна сторона увеличивается или уменьшается, во столько же раз должна увеличиться или уменьшиться и другая сторона. Так как число и единство служат моментами величины, то стороны этого непосредственного или прямого количественного отношения вовсе не суть полные величины. Так как в свою очередь при этом также

не определено, которая из двух сторон должна считаться числом или единством, то и постоянное частное или экспонент отношения может быть как числом, так и единством.

Более соответствующее своему назначению, более реальное отношение возникает в том случае, если экспонент есть единство числа и единства, т. е. постоянное произведение того и другого: это отношение обратное. Здесь экспонентом служит "не постоянное число, находящееся в определенном отношении к единице другой величины; это отношение, неизменное в предыдущем случае, теперь скорее становится изменчивым; если за единицу одной стороны принимается другая величина, то и вторая сторона не остается более прежним числом единств первой". "Оба момента ограничивают друг друга в экспоненте и составляют друг для друга нечто отрицательное, так как экспонент есть определенное единство их; одна величина становится во столько раз меньше, во сколько раз другая увеличилась": "насколько велика по числу одна, настолько она уменьшает по числу другую, и есть то, что она есть, лишь путем отрицания или границы, которая полагается в ней другою"; "каждая имеет значение лишь настолько, насколько другая не

имеет значения; таким образом вся определенность одной зависит от другой"⁷²¹.

В прямом отношении число и единство могут быть какими угодно и иметь бесконечно много значений; только их отношение, т. е. их частное, остается постоянным и делает зависимым увеличение или уменьшение в несколько раз одной величины от такого же изменения другой. В обратном отношении число и единство суть множители постоянного произведения и относятся друг к другу отрицательно. Количественное отношение завершается, если число и единство полагаются равными друг другу, так что число определяется единством. Числом единств при этом служит само единство. Степень есть множество единств, из которых каждое равно самому этому множеству. Эта совершеннейшая форма есть отношение степени. "Это отношение служит выражением того, что такое величина в себе; оно выражает ее определенность или качество, которым она отличается от всего другого". Величина полагается в отношении степени так, что ее выход из себя в другую величину определяется ею самою⁷²².

Типичный пример, поясняющий у Гегеля прямое отношение, есть отношение пространства

и времени в равномерном или несвободном движении (s/t); типичным примером отношения степени служит отношение пространства и времени в ускоренном или относительно свободном движении, в котором пространства относятся, как квадраты времен (s/t^2 , и отношение пространств и времен в абсолютно свободном движении планет: здесь, согласно закону Кеплера, квадраты времен обращения относятся, как кубы средних расстояний.

2. ДВОЙНОЙ ПЕРЕХОД

Уже в понятии степени мы встретились с изменением величины и отношением величин, а также вследствие этого с намеком на обратный переход количества в качество. Гегель придает большое значение этому двойному переходу от качества к количеству и обратно, так как отсюда становится ясным, что сочетанием этих двух понятий завершается учение о бытии. "Для установления цельности необходим двойной переход, не только переход одного определения в другое, но и переход второго в первое, его возвращение назад. Благодаря первому переходу впервые возникает тождество в себе этих понятий; — качество содержится в количестве, которое, однако, вместе с этим остается еще односторонним определением. Во втором переходе, в возвращении назад оказывается, что и количество также содержится в качестве, что оно также отменено; это замечание о необходимости двойного перехода имеет огромное значение для всего научного метода"⁷²³.

3. ЧИСЛОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Элейцы сделали принципом философии понятие бытия, Гераклит понятие возникновения, а атомисты понятие для себя бытия (многих единых); в свою очередь, Пифагор и его школа признали принципом число и отношения чисел и пользовались ими для символического обозначения и выражения понятий. Имея в виду Пифагора, Гегель считает число логическим посредствующим звеном между чувственным и чистым мышлением и соответственно этому признает пифагорейцев посредствующею ступенью между ионийскими натурфилософами и элейцами; их числовая философия составляет, по его мнению, переход от принципов основных тел к принципам основных понятий. Состояния и отношения вещей Пифагор также старался объяснить из числа и числовых отношений. "Именно так он истолковывает различие тонов и их гармонию, восприятие которой, как говорят, послужило для Пифагора первым поводом рассматривать сущность вещей, как число"⁷²⁴.

Впрочем сам Гегель считал число не чувственным, а чистым понятием: в противном

случае оно не входило бы в его Логику.

Всякий счет и счисление, как это вытекает из понятия числа, есть мышление внешнее, механическое, производящее агрегат; эта деятельность может быть выполнена чисто механически, как это показывают машины для счисления. "Если обратить внимание лишь на это обстоятельство в природе счисления, то это могло бы служить основанием для оценки попыток сделать счисление главным средством образования духа и подвергнуть его попытке превращения в совершенную машину"⁷²⁵.

Гоббес считал всякое мышление счетом с помощью значков представлений или слов. Песталоцци очень высоко ценил педагогическое значение числа и в своей книге о Гертруде и Лингарде сказал: "счет и счисление составляют основу всякого порядка в голове" (ч. II. стр. 30 с.)⁷²⁶.

Глава шестнадцатая

УЧЕНИЕ О БЫТИИ.

С. МЕРА⁷²⁷

I. СПЕЦИФИЧЕСКОЕ (КАЧЕСТВЕННОЕ) КОЛИЧЕСТВО

1. СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ВЕЛИЧИНА. МАСШТАБ

Описанный двойной переход от качества к количеству и опять назад к качеству принуждает нас мыслить оба эти определения соединенными: нет такого наличного бытия, которое было бы только свойством или только величиною; каждое наличное бытие есть и то и другое, и качество, и величина, непосредственное реальное единство качества и количества. Это единство есть мера, заключающая в себе оба определения бытия и потому завершающая и отменяющая само понятие бытия, как это мы увидим далее.

Это единство противоположностей, согласно известному нам пути методического мышления

(тезис, антитезис, синтез), получает свое типическое выражение в тройственности (*triplicitas*) понятия, которую Гегель здесь, имея в виду понятие меры, называет "бесконечно важною формою тройственности". У Канта она явилась лишь "как формальная искра света": он применял тройственность не к родам, а только к видам своих категорий. Кантовское понятие модальности не следует за качеством и количеством, как третье определение, и не имеет значения меры. Также три основные понятия Спинозы, субстанция, атрибут и модус, в такой же мере не составляют тройственности, как три божества индийской религии (Тримурти). Это тройцы без единства, без развития единства, без возврата субстанциального единства к себе самому. Тройственность понятия есть единство троичности или троичность в единстве, вследствие чего учение Гегеля всегда чувствовало свое родство с христианским догматом троичности⁷²⁸.

Значение категории меры впервые обнаружилось в греческом образе мыслей и настроении и владело мирозерцанием и поведением греков. Тот, кто, гордясь полнотою своих жизненных благ или подчиняясь страстям, преступает свою меру, делает себя слишком

великим или высоким; короче говоря, тот, кто высокомерен, сталкивается с судьбою в форме Немезиды, и она возвращает его на правильный путь, эту противоположность чрезмерности. Немезида есть божество, отмеривающее каждому то, что он заслужил; существует правильная середина, мера полноты жизни, которую никто не может переступить безнаказанно. Высокомерие есть чрезмерность. Поэтому оно пробуждает Немезиду, которая восстанавливает правильную середину, правильную меру.

Все есть мера. Мера господствует в порядке вещей, в соединении безжизненных тел, в расчленении живых тел, в пропорциях человеческого тела, в количественных отношениях государств и т. д. Из развитых до сих пор категорий мера есть высшая категория для определения абсолютного: Бог есть мера и полагает всем вещам их меру и цель.

Мера состоит из моментов качества и количества: она есть качественное количество и качественная величина. Гегель пользуется здесь выражением "специфическое количество" и "специфическая величина". Нечто и величина (качество и величина) непосредственно связаны друг с другом, как две стороны или моменты наличного бытия. Всякое наличное бытие есть

качественная величина. Так как эти стороны непосредственно связаны, то нечто равнодушно к своей величине; поэтому с величиною изменяется и свойство, и нечто с его прежними свойствами исчезает; количественное изменение приводит с собою качественное, переворот в качестве.

Сюда Гегель относит те софизмы древних, которые, по мнению Аристотеля, каждого должны принудить одно и то же утверждать и отрицать, следовательно, противоречить себе. К таким софизмам принадлежат, например, софизм "куча" (σωρείτης, *acervus*), "лысый" (φαλακρός, *calvus*) и др. Одно зерно не составляет кучи, второе и третье зерно также еще не образует кучи; в конце концов какое-нибудь одно зерно, прибавленное к тому, что не есть куча, должно составить кучу, но одно зерно не может образовать кучи. То же самое происходит и при уменьшении кучи. Потеря одного волоса не делает человека лысым, так же как и потеря другого и третьего волоса, но, в конце концов, потеря одного волоса должна сделать не лысого лысым. Следовательно, по-видимому, приходится заключить, что куча, лысина и т. п. невозможны, так как они не могут ни возникнуть, ни исчезнуть. Весь этот способ доказательства или

опровержения принадлежит диалектике Зенона, имеет элейское происхождение и относится к софистически-мегарскому направлению. Эти доказательства применяются для опровержения существования множества.

Поэтому Гегелю не следовало бы упоминать их, рассуждая о мере. Зерно, волос и т. п. суть качественные величины, но куча и множество суть простые величины: здесь речь идет о переходе от отсутствия множества к множеству, а не о переходе от одного качества к другому. Это замечает и сам Гегель, говоря: "Часто забывают, что сами по себе незначительные количества суммируются, и сумма составляет количественно целое, так что в конце концов куча исчезла, голова облысела и т. д.". Так же правильно говорит он о самих этих софизмах: "Указанные рассуждения не составляют поэтому пустой педантической шутки; сами по себе они правильны и созданы сознанием, заинтересованным явлениями, происходящими в мышлении"⁷²⁹. Однако этот пример и разъяснение его не входит в учение о мере и логическое развитие этой категории.

О мере можно говорить только там, где с количеством непосредственно связано качество. Так, государство в величине своей территории и

населении ее составляет некоторое количество, с которым связан определенный строй, например, демократический или республиканский, но при дальнейшем росте этих величин оно в конце концов более не мирится с таким строем, а переходит в другую форму строя (качество). Равнодушие количества к качеству есть обманчивый призрак, побуждающий пытаться изменить одно, не изменяя другого, что невозможно. Несколько увеличенных расходов сначала не имеют значения, однако если они накапливаются и продолжаются, является расточительность, которая и в общественной, и в частной жизни приводит к экономическому разорению, т. е. к измененному положению. Если таким образом путем количества намеренно и незаметно пытаются подойти к качеству и привести к гибели вещь или лицо, то в таком приеме обнаруживается "хитрость понятия"; это чисто гегелевское выражение, с которым мы встретимся позже в другом более сложном вопросе, когда будет речь о "хитрости разума". "Величина, если ее принимают за индифферентную границу, есть сторона наличного бытия, дающая повод к нападениям, не вызывающим подозрений и ведущим к гибели. Хитрость понятия состоит в том, что оно

охватывает наличное бытие с этой стороны, которая, по-видимому, нисколько не касается его качества, – и притом так, что увеличение государства, состояния и т. п., влекущее за собою бедствие для государства или собственника, сначала кажется даже счастьем его"⁷³⁰.

2. МАТЕМАТИКА ПРИРОДЫ

Всякая величина должна быть сосчитана, т. е. понята, как некоторое число единств. Это правило относится и к качественной или специфической величине, но здесь сосчитываемая единица должна быть качественной. Эта качественная единица величины есть масштаб. Сосчитывать масштаб это значит измерять. Все величины в природе суть качественные или специфические величины: тела имеют свой специфический вес, свою специфическую теплоту и т. д. Чтобы измерять эти величины и таким образом познавать их, нужно сначала установить для них соответственный масштаб, единицы веса, тепла и т. д. Число единиц тепла составляет определенную величину тепла, и так как, по учению о единстве и сохранении силы, работа вызывающих движение сил природы равна определенной величине тепла, возникающей или исчезающей вследствие нее, то механический эквивалент тепла служит масштабом всех вызывающих движение сил природы. Если бы Гегель дожил до великого открытия своего младшего соотечественника Роберта Майера и знал его, он мог бы гораздо шире и глубже

выразить и пояснить примерами замечательные положения своей "математики природы". "Открытие меры, которое далее составляет предмет исследования, есть один из самых трудных вопросов; начиная с непосредственной внешней меры, это исследование должно было бы, с одной стороны, перейти к абстрактному дальнейшему определению количественного (к математике природы), а с другой стороны, указать связь этого определения меры с качествами естественных вещей" и т. д. Далее, в рассуждении, относящемся сюда, Гегель говорит: "Говоря об абсолютном отношении мер, следует напомнить, что математика природы, если она хочет заслужить название науки, по существу должна бы быть наукою о мерах, — наукою, для которой эмпирически сделано, конечно, много, но действительно научно, т. е. философски достигнуто еще очень немногое. Математические принципы философии природы, — как назвал Ньютон свое произведение, — если они должны оправдывать свое определение в более глубоком смысле, чем это сделала вся бэконовская философия и наука, должны были бы содержать в себе совершенно иные учения, чтобы пролить свет на эти еще темные, но в высшей степени, замечательные вопросы"⁷³¹.

Тем не менее в математике природы, как правильно назвал Гегель эту задачу, большие успехи были достигнуты в направлении, вовсе не противоречащем Ньютону, людьми вроде Роберта Майера и Германа Гельмгольца.

3. МЕРА, ВЫЗЫВАЮЩАЯ СПЕЦИФИЧЕСКИЕ РАЗЛИЧИЯ. ПРАВИЛО

Качественная величина есть мера. Так как изменение величины есть также изменение свойства, следовательно, определяет собою и свойство, то качественная величина не только качественна, но и порождает качество; специфическая величина не только специфична, но и вызывает специфические различия, и так как она, как специфическая величина, сама уже есть мера, то Гегель назвал эту категорию мерою, вызывающею специфические различия. Если эта мера определяется из множества одинаковых случаев (свойств), то она содержит в себе понятие правила. Качественная единица величины есть масштаб, относящийся к качественной величине, как, напр., фут к величине человека. Большое число измеренных величин человека определяет собою нормальную величину человека или правило величины человека. Таким образом определяются все правила вообще, каковы правила погоды, жизни, языка и т. д. То, что познается и определяется с помощью правил, основывается на многих одинаковых случаях и

имеет количественную границу. Эта граница изменчива и подвижна; поэтому правило встречается также с противоречащими случаями или исключениями. Исключения необходимо связаны с правилом согласно логическому понятию его. Поэтому логически верно, что нет правила без исключения, и что исключение не уничтожает правила, а подкрепляет его, так как число соответствующих правилу случаев очень велико, а число исключений мало. Правило вовсе не есть еще закон. Закон обосновывает, правило считает; всякий противоречащий случай уничтожает собою закон, тогда как правило не уничтожается, а скорее подкрепляется исключениями, если только число исключений не возрастет до того, что правило больше уже не имеет значения (как в некоторых правилах о родах в латинской грамматике). При этом опять-таки количество приводит к изменению правила и вместе с тем свойства⁷³².

II. РЕАЛЬНАЯ МЕРА

1. РЯД ОТНОШЕНИЙ МЕР

Всякое наличное бытие есть качественная величина или мера и относится к другому наличному бытию, которое также есть качественная величина или мера, так что отсюда возникает понятие отношения, обе стороны которого суть меры; следовательно, это есть понятие отношения мер или меры, моментами которой служат не только качество и количество, но и сами меры. Здесь понятие меры обнаруживается в своем совершенстве: каждый из ее моментов есть то, чем он может быть, вследствие чего Гегель назвал это понятие реализованною или реальною мерою. А так как всякая мера вследствие своей определенности, своего свойства и величины опять вступает в отношение к другой мере, то отсюда возникает множество отношений мер, которые в пределах одного и того же свойства или вида образуют ряд отношений мер.

Так, всякий звук или тон есть мера мер, так как он состоит из некоторого числа размеренных

во времени колебаний тела (струны) определенного качества и величины, экстенсивной и интенсивной. В свою очередь гамма составляет меру тонов или ряд отношений тонов, возрастающих согласно определенным мерам.

Материальный мир состоит из химических элементов, которые вступают в разнообразные соединения в неизменно определенных весовых отношениях, определяемых химическим притяжением или сродством. На этих весовых отношениях, составляющих один из лучших примеров отношений мер, господствующих в природе, основывается учение о физических эквивалентах. Химическое сродство основывается на противоположности между кислотами и основаниями (щелочами) и различается по степеням сродства, более близкого и далекого, более сильного и слабого. Высокие степени сродства называются избирательным сродством, и главное различие между кислотами состоит в их большем или меньшем избирательном сродстве к одному или нескольким противоположным основным (щелочным) телам. Сравнивая различные степени сродства кислоты с рядом щелочных тел или наоборот, можно получить из чисел, выражающих отношение, ряд химических

отношений меры, для которых Гегель также требовал объяснения и обоснования из качеств или отличительных свойств тела.

Когда он писал и издавал свою *Логику* в Нюрнберге (1812), известнейшим химиком был французский граф (при Наполеоне получивший титул) Бертоле. Когда Гегель вновь обработал первую часть своей *Логики* в Берлине, первым химиком был шведский барон Берцелиус. Говоря о химических отношениях мер и избирательном сродстве, Гегель имел в виду в первом издании своей *Логики* сочинение Бертоле "О понятии сродства в химии", а во втором издании "Учебник химии" Берцелиуса. В основных воззрениях обоих химиков господствовала, как находил Гегель, "пустота корпускулярной теории"; Берцелиус презрительно судил о школе "динамической философии", пользовавшейся влиянием в Германии. Включив в свое учение о мере понятие избирательного сродства, Гегель чувствовал необходимость высказать несколько замечаний по поводу взглядов Бертоле, а в новом издании также по поводу взглядов Берцелиуса. Главный пункт, против которого направлены эти замечания, выражен в следующих словах: "Так как таким образом сродство сведено к количественному различию, то оно уничтожено,

как избирательное сродство; отличительный признак его сведен к обстоятельствам, т. е. к определениям, внешним для сродства, именно к сцеплению, нерастворимости получившихся соединений" и т. д. От сродства Гегель в конце концов переходит к удельному весу: "Собственно, науке предстоит задача определить показатель отношения ряда удельных весов, как системы, на основании правила, которое превратило бы чисто арифметическое множество в ряд гармонических узлов. Это требование применимо и к познанию указанных рядов химического сродства. Однако наука еще далека от решения этой задачи так же, как далека она от того, чтобы выразить в одной системе мер расстояния планет солнечной системы"⁷³³.

Эта последняя мысль выражена не в первом издании *Логики*, а во втором, и относится к последнему периоду жизни Гегеля: за тридцать лет до этого он написал свою диссертацию "*de orbitis planetarum*", в которой развил ложную гипотезу о расстояниях планет и хотел объяснить существование пробела, которого на самом деле не было. "Наука еще далека от того, чтобы выразить в одной системе мер расстояния планет солнечной системы!"

2. УЗЛОВАЯ ЛИНИЯ ОТНОШЕНИЙ МЕР

Мера, вызывающая специфические различия, определяет качество изменением своего количества, все равно, составляет ли оно множество, экстенсивную величину или степень, и изменяет таким образом само отношение меры. Так как качество и количество сначала равнодушны друг к другу и находятся во внешнем отношении, то количественное изменение сначала не сопровождается переменою качества; однако вслед за постепенным ростом количества, положительным или отрицательным, увеличением или уменьшением, возрастанием или падением степеней, наступает момент, когда качество внезапно изменяется и наступает переворот. Эти пункты, в которых количество и качество опять совпадают и как бы перекрещиваются, Гегель назвал "узлами" и, так как в каждом из них возникает новое отношение меры, то линию, соединяющую их, он назвал "узловой линией отношений меры"⁷³⁴. Это выражение заимствовано из астрономии, в которой точки пересечения эллиптических путей небесных тел нашей солнечной системы с эклиптической (с путем Земли), называются

"узлами", а прямая линия, соединяющая эти точки и проведенная сквозь центр Солнца, называется "узловой линией".

Изменение количества совершается постепенно, а производимое им изменение качества возникает внезапно: одним ударом вещь изменяется, и наступает совершенно новое состояние. Поэтому положение, что в природе не бывает скачков, заключает в себе заблуждение, так как свойства изменяются скачками, когда величина их достигает в изменении их скалы определенного пункта. Можно было бы указать на вошедшее в поговорку выражение в духе этой категории: "мера исполнилась"; она постепенно наполнялась, наконец, она полна, сразу сделалась полною, переполнилась, и теперь явилась новая мера, новое отношение меры, новое качество. Всякая реформа в мире происходит тогда, когда дурные стороны и бедствия данного состояния накапливаются до того, что невыносимость их, невозможность их продолжения, неудержимая необходимость их преобразования выступает наружу. Как наиболее простой, бескачественный пример, Гегель приводит естественный ряд чисел, в котором возвращение некоторых числовых единств, напр., десятков в десятичной системе, образует как бы узловые пункты.

Замечательным примером узловой линии отношений мер служит вода, так как состояние твердости, капельножидкое и газообразное состояние (лед, вода, пар) зависят от ее температуры, т. е. от количества ее тепла. Точка замерзания и кипения суть узлы, в которых состояние воды внезапно изменяется, из жидкого переходит в твердое и парообразное. В ходе человеческого бытия рождение и смерть составляют узловые пункты, в которых начинается и прекращается индивидуальная жизнь. Границы и эпохи возрастов также можно было бы рассматривать, как узловые пункты, в которых рост тела и формирование его постепенно готовят и внезапно осуществляют новую фазу жизни.

Категорию узловой линии можно найти и в нравственной сфере. Легкомыслие в наслаждении жизнью имеет свою меру, за которую наступает порок и преступление, за которую образ жизни и направление воли приводит к гибели, право переходит в несправедливость, добродетель в порок. Точно так же и государства вследствие изменений в величине, при прочих равных условиях, приобретают новый качественный характер; законы их и строй изменяются, если объем государства и число граждан

увеличивается. Государство имеет меру своей величины, преступив которую, оно неизбежно распадается при том самом строе, который составлял его счастье и силу в других количественных условиях. "Строй маленького швейцарского кантона не подходит для обширного государства, и точно также не подходящ был строй римской республики, перенесенный в маленькие германские имперские города"⁷³⁵.

Развивая понятие меры, Гегель с самого начала имел в виду это сравнение государства с мерою; поэтому-то мы не раз встречаемся с ним.

III. БЕЗМЕРНОЕ

1. ИСКЛЮЧАЮЩАЯ МЕРА И АБСТРАКТНО БЕЗМЕРНОЕ

Отношение меры, связывающее определенное качество с определенным количеством, Гегель называет исключаящую меру, переход за границы которой приводит к тому, что нечто в своем прежнем свойстве исчезает. Это происходит вследствие отрицания его меры, т. е. вследствие его безмерности. Так, напр., состояние разрушается многими и частыми расходами, здоровье расстраивается слишком многочисленными разрушительными наслаждениями; следовательно, имущество уничтожается безмерною расточительностью, а здоровье безмерною склонностью к наслаждениям, хотя ни множество расходов, ни множество наслаждений не были безмерными в собственном смысле этого слова.

В узловой линии отношений мер в каждом пункте обнаруживается такая относительная безмерность. Самый ряд отношений мер, как и узловая линия, идет в бесконечность: в этом

состоит абсолютно или абстрактно безмерное. Это бесконечный прогресс в области меры, как изменение есть бесконечный прогресс в области качества, а безграничное увеличение и уменьшение бесконечный прогресс в области количества. Качество привело через понятие для себя бытия, единого, многих единых к понятию количества; это последнее через понятие степени, изменения величины, количественного отношения привело обратно к понятию качества; таким образом мы были принуждены мыслить единство качества и количества, т. е. понятие меры. А теперь и понятие меры отрицается и отменяется понятием безмерного.

2. ПЕРЕХОД К СУЩНОСТИ

Двойной переход, из которого возникло понятие меры, показал, каким образом качество и количество взаимно требуют друг друга. Теперь бесконечный прогресс мер или безмерное показывает, что они уничтожают друг друга, и отныне необходимо мыслить отмену меры, или отмену непосредственного единства качества и количества. Так как всякое наличное бытие состоит в этом непосредственном единстве, то нам необходимо мыслить отмену или отрицание наличного бытия. Всякое бытие должно быть понято, как определенное бытие или наличное бытие; следовательно, отмена наличного бытия есть отмена бытия вообще, так что таким образом заканчивается и завершается понятие бытия и связанная с ним система категорий, этот первый отдел Логики.

Отмененное возникновение было прошедшим возникновением или сделанностью (наличным бытием). Точно так же отмененное бытие есть прошедшее бытие или осуществившееся бытие (сущность, *Wesen*). Сущность есть прошедшее бытие не во временном, а в логическом смысле: бытие прошедшее или предшествующее по

понятию, логически первое, λόγῳ (φύσει) πρότερον есть то, что необходимо предшествует другому, т. е. играет роль основания. Гегель правильно указал в слове *Wesen* на предшествование бытия и притом безвременное предшествование; он должен был бы в этом месте сослаться на Аристотеля, который выразил в термине этого понятия значение основания более определенно, чем какой бы то ни было другой философ: он называл сущность бытием, которое было (τὸ ἢ ἢ ἢ εἶναι)⁷³⁶.

Качество, количество, мера не существуют для себя, а составляют определения, приписываемые или принадлежащие другому. Ряды отношений мер должны быть мыслимы, как состояния, в основе которых лежит субстрат, как их носитель, как вещь, материя и т. п. "Но такие отношения определены только, как узлы одного и того же субстрата. Поэтому меры и возникающие вместе с ними самостоятельные явления низводятся на степень состояний. Изменение есть лишь перемена состояния, и изменяющееся полагается, как остающееся при этом тем же самым". "Принципом при этом еще не служит свободное понятие, которое единственно дает своим различиям имманентное определение; принципом здесь служит прежде всего лишь субстрат,

материя" и т. д. ⁷³⁷.

То, что мы находим здесь признанным за основу или субстрат и обозначенным так у Гегеля, есть не что иное, как понятие сущности. Не может быть более простого и ясного перехода от бытия к сущности.

3. КАТЕГОРИИ БЫТИЯ И РАЗВИТИЕ

Для разъяснения Логики Гегеля мы тотчас же во введении указали на своеобразное единство или тождество формы и содержания в ней, которое Гегель так часто и решительно подчеркивал. Метод развития составляет содержание и форму Логики. В ней развивается понятие развития. Если сравнить изложенные категории с понятием развития, то окажется, что в этом последнем содержится больше и притом более глубоких понятий, однако не следует забывать, что описанный ряд категорий с каждым шагом все адекватнее выражал понятие развития. Самое бедное и абстрактное, что можно было сказать о нем, было понятие бытия. Развитие существует, однако так как оно никогда не остается в покое, то его простое бытие должно подвергнуться отрицанию: оно находится в постоянном течении возникновения; всякое новое состояние есть исчезновение наличного, оно есть постоянное возникновение и исчезновение, оно есть не просто возникновение, а возникновение иного или изменение, составляющее уже более конкретную форму возникновения. То, что развивается, на каждой ступени и в каждом моменте своего

развития совпадает само с собою: поэтому субъект развития следует понимать, как для себя бытие или единое. То, что развивается, есть в одно и то же время единое и многое, т. е. величина раздельная и непрерывная величина, точнее интенсивная величина или степень: поэтому развитие есть не просто изменение, а изменение величины, постепенное и непрерывное; в каждом из своих моментов и ступеней оно есть мера, отношение меры, ряд или узловая линия отношений меры. Последнее понятие есть высшая из всех до сих пор указанных категорий: в нем понятие развития выражается, правда, вовсе не вполне или совершенно, но сравнительно с предыдущими категориями наиболее адекватно.

Чтобы сравнить развитые нами категории с понятием развития, мы должны говорить о том, что развивается, т. е. о субъекте развития. До этой глубины не проникает ни одно из предыдущих понятий; все они еще далеки от нее. Это понятие мы видим перед собою вдали, как основную тему третьей и последней части логики.

То, что в развитии совершается, осуществляется и возникает как непосредственное наличное бытие, оказывается опосредствованным и обоснованным. Одно из важнейших положений,

часто уже встречавшееся нам у Гегеля, состоит в том, что нет никакой непосредственности в смысле, исключаящем всякое посредство. Поэтому все учения о непосредственности бытия, знания, веры, и т. п. неистинны и ничтожны. Но всякое посредство состоит в обосновании, в различении и отношении основания и следствия, т. е. в соотношении таких определений, которые всегда нужно различать и никогда нельзя разделить: они не могут быть так соединены, чтобы составить одно определение, переходящее в другое; их нельзя так разделить, чтобы они распались, став равнодушными друг к другу. Этих определений два, но они связаны друг с другом, как отношение и различие, основание и следствие, вещь и свойство, сила и обнаружение ее, внутреннее и внешнее, причина и действие и т. п. Категории посредства суть категории сущности: содержанием их служит связь, а так как всякая наука ищет связей и старается обосновать их, то категории сущности относятся к числу тех, которые преимущественно употребляются в теоретических науках. Так как во всех этих определениях нужно иметь в виду их двойственность и в то же время их объединение, то в этом заключается особое присущее им затруднение, которое чувствовал и Гегель, так как

он признал учение о сущности труднейшею частью своей Логике⁷³⁸.

Понятия бытия были просты, определены, отличались друг от друга своею определенностью, были связаны со своим отрицанием или своим инобытием и таким образом были принуждены переходить в другие определения. О таком переходе в категориях сущности нет более речи. Здесь всегда нужно ставить два определения и относить их друг к другу. "В бытии все непосредственно, а в категории сущности, наоборот, все относительно"⁷³⁹.

Глава семнадцатая

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ.

А. РЕФЛЕКСИЯ⁷⁴⁰

I. РЕФЛЕКТИВНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ. ТОЖЕСТВО

1. ПРИЗРАК, ЯВЛЕНИЕ, ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

"Истина бытия есть сущность". Этим положением, заключающим в себе все предыдущее развитие, начинает Гегель вторую часть своей Логике. Что касается перехода от бытия к сущности, естественное мышление идет совершенно тем же путем, как и методическое и умозрительное: оно не верит в истинность непосредственного бытия, которое оно ощущает, сосчитывает и измеряет, но полагает, что позади него, как за какую-то занавесью скрывается истинное бытие, которое познается путем размышления или рефлексии. Бытие есть нечто непосредственное. "Стремясь познать истину,

именно, что такое бытие в себе и для себя, знание не остается в сфере непосредственного и его определений, а проникает сквозь них, предполагая, что позади этого бытия есть нечто другое, как настоящее бытие, полагая, что эта подкладка составляет истину бытия. Это знание опосредствованное, так как оно не находится непосредственно в сфере сущности, а начинается с другого бытия и должно пройти подготовительным путем, путем выхождения за бытие или скорее вхождения в него. Только тогда, когда знание проникнет внутрь из непосредственного бытия, оно находит сущность с помощью этого посредства. Язык выразил в глаголе *sein* сущность в прошедшем времени "gewesen", так как сущность есть прошедшее, но не во времени прошедшее бытие"⁷⁴¹.

Когда лучи светящего тела попадают на зеркальную поверхность, они отражаются и рефлектируются. Как тела относятся к зеркалу, так предметы относятся к человеческому духу, который их рассматривает, отражает в себе и представляет. "Таким образом мы находим здесь", – говорит Гегель, – "нечто удвоенное, во-первых, непосредственное, сущее, а затем, во-вторых, то же самое, как опосредствованное или поставленное. Так именно бывает, когда мы

заняты рефлексией по поводу предмета или (как говорят обыкновенно также) размышляем, поскольку здесь нас занимает предмет не в своей непосредственности, а мы хотим познать его, как опосредствованный"⁷⁴².

Впрочем, Гегель понимает рефлексию, которую он ставит наряду с понятием сущности, как процесс не односторонний, а двусторонний, именно, так, что не только одна сторона рефлектирует, а другая рефлектируется, но каждая из двух сторон и рефлектирует другую и рефлектируется ею: два определения относятся друг к другу так, что каждое из них как бы отбрасывает другое (рефлектирует), каждое из них как бы является в другом (отражается другим), как охотно выражается Гегель. Понятие А принуждает меня мыслить понятие В, а не какое-либо другое понятие, и наоборот. Я никогда не могу отождествить два таких понятия, но и не могу разделить их. Если два понятия относятся таким образом друг к другу, их называют рефлексивными определениями или рефлексивными понятиями. Этот термин создан не Гегелем, а находится уже у Канта в Критике чистого разума, там, где он говорит о двусмысленности или "амфиболии рефлексивных понятий". К числу таких понятий он относит

одинаковость и различие, согласие и противоречие, материю и форму, внутреннее и внешнее. Они имеют различное значение, смотря по тому, рассматриваем ли мы их с точки зрения чувственности или рассудка. В этом состоит их двусмысленность⁷⁴³.

К числу таких рефлексивных понятий относятся не только сейчас указанные, но и все те, которые в виде примера приведены уже в заключении последней главы, и в особенности само понятие сущности, которое принуждает нас, в отличие от него и в необходимом отношении к нему, мыслить понятие призрака и явления, как это выразил Гете в "Natürliche Tochter" устами Евгении (II, 5):

"Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?
Das Wesen war'es, wenn es nicht erschiene?"⁷⁴⁴

Сущность есть истина бытия: бытие есть отмененный момент в категории сущности. Из этих двух основных определений ясно, как относятся друг к другу сущность и бытие (наличное бытие): первое есть существенное и истинное бытие, а второе не существенное и не истинное бытие, и так как оно не существует для себя и не включает в себе ничего прочного, то оно не только не существенно, но и лишено

сущности и ничтожно, т. е. составляет призрак (Schein), существующий в самой сущности, так как сущность есть единство всякого наличного бытия, как различающее, так и соединяющее его. Поэтому Гегель говорит: "сущность призрачна в себе самой". – Всякое непосредственное бытие, как уже сказано, бывает опосредствованным или обоснованным: таким образом и наличное бытие обосновано сущностью и происходит из нее, как из своего основания, поэтому оно есть не простой призрак, а обоснованный, существенный призрак, т. е. явление. Между сущностью и явлением нет никакого дуализма, сущность не оставляет в себе ничего такого, что не выразилось бы в явлении; она является вполне и совершенно так, как она есть, т. е. она раскрывается.

Поэтому понятие сущности развивается в следующих трех определениях: "сущность сперва оказывается в себе самой или есть рефлексия; во-вторых, она является, в-третьих, она раскрывается. В своем движении она полагает себя в следующих определениях: 1. как простая, в себе сущая сущность в своих определениях внутри себя; 2. как выходящая в сферу наличного бытия, или в виде существования и явления; 3. как сущность, единая со своим явлением, т. е. как действительность"⁷⁴⁵.

В подтверждение того, что чувственный мир имеет значение призрачного мира, Гегель ссылается на скептицизм, а свидетельством того, что он имеет значение явления служит идеализм. Так как здесь речь идет не о знании, а о бытии (о реальности наличного бытия), то правильнее было бы сослаться на индийскую религию⁷⁴⁶ с ее учением о Майе и на дидактическое стихотворение Парменида, именно на вторую часть его, посвященную вопросу о мнении (δόξα).

2. ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ

Согласно обыкновенной логике всякое мышление есть рефлектирующая деятельность, сравнивающая, различающая и соотносящая предметы: поэтому рефлективные определения рассматриваются, как законы мышления, управляющие всяким мышлением, всем мыслимым и сущим. В глазах Гегеля здесь заключается двойное заблуждение: во-первых, законы мышления понимаются слишком узко, так как ведь всякая категория, по определению Аристотеля, высказывается о сущем, следовательно, составляет закон мышления, а во-вторых, рефлектирующее мышление вовсе не исчерпывает собою всего мышления, так что рефлективные определения, если принять их за законы мышления, не только слишком узки, но и ложны. С этой точки зрения Гегель рассмотрел и осудил законы мышления. Эти так называемые законы мышления суть закон тождества, различия, противоположности, противоречия и достаточного основания (*principium identitatis, diversitatis, exclusi tertii, contradictionis* и *rationis sufficientis*).

3. ТОЖЕСТВО

Вместе с бытием все связанные с ним категории, каковы: наличное бытие, инобытие и т. д., находятся в категории сущности, как отмененные моменты: поэтому сущность тотчас же нужно понимать, как отмененное инобытие, т. е. как равенство себе самому, как тождество не в смысле одинаковости, указываемой обыкновенною Логикою, а в смысле различенного в себе единства. Гегель различает два вида тождества: конкретное, заключающее в себе различия, и абстрагированное от различий, называемое им "абстрактным" или "формальным", а также "рассудочным тождеством", так как дело рассудка обособлять и разделять понятия. Относящийся сюда закон мышления или закон тождества основывается на абстрактном тождестве и гласит $A = A$. т. е. все тождественно себе самому, или в отрицательной форме: A не может быть одновременно A и не- A . Положительная формула составляет закон тождества, а отрицательная закон противоречия; первая служит критерием всякой мыслимости, а вторая всякой немыслимости.

Мышление обладает живым прогрессивным

характером, между тем, как тезис $A = A$ не двигается с места. И это называют законом мышления! Ни одно сознание не мыслит, ни один человек не говорит, ни одна вещь не существует, подчиняясь этому закону; поэтому закон тождества не есть закон мышления, это не только не закон мышления, но и вовсе ничего не говорящее утверждение: A есть A , Бог есть Бог, дух есть дух и т. д. Такие суждения не только пусты и глупы, но и что наименее в них допустимо, противоречивы, так как они по внешности напоминают собою суждения, но потом тотчас же опозоривают этот акт мышления: устанавливая субъект, они заставляют нас ожидать предиката, но на самом деле не приносят с собою ничего, кроме опять-таки самого субъекта. Но так как этот так называемый закон мышления выступает, как суждение, то он различает субъект и предикат и, следовательно, содержит более, чем хочет и рассчитывает содержать: именно он содержит в себе различие⁷⁴⁷. "Чрезвычайно важно", — говорит Гегель, — "хорошенько разобраться в вопросе об истинном значении тождества, и для этого прежде всего необходимо понимать его не только как абстрактное тождество, т. е. не как тождество, исключаящее различие: в этом пункте всякая дурная философия отличается от того, что

единственно заслуживает названия философии. Тождество в его истине, как идеальность всего непосредственно сущего, есть высокое определение как для нашего религиозного сознания, так и для всего мышления и сознания вообще"⁷⁴⁸.

II. РАЗЛИЧИЕ

Различие развивается в троякой, с каждым шагом все глубже проникающей форме: первая состоит во внешнем различии, разности, вторая во внутреннем или имманентном различии, заключающемся в том, что нечто отличается от другого, которое есть его другое, т. е. его противоположность; третья форма состоит в различии себя от самого себя. Первая форма различия есть разность, вторая – противоположность, а третья – противоречие. Все эти три формы находятся в связи и служат членами одного развивающегося ряда, общим основным содержанием которого служит различие. С этой точки зрения рассматриваются они и в Энциклопедии, правильнее, чем в большой Логике, где различие и противоречие отделены друг от друга.

1. РАЗНОСТЬ

Закон тождества гласит: "все тождественно с собою", – а закон разности утверждает: "все вещи отличаются друг от друга, нет двух вещей, совершенно одинаковых или неразличимых". Первая формула есть положительное выражение закона разности (*principium diversitatis*), а вторая формула, закон неразличимости (*principium indiscernibilium*), есть отрицательное выражение того же принципа. Две вещи не только численно различаются, но и не одинаковы.

Когда Лейбниц высказал эти положения в своих беседах с королевой Софией Шарлоттой, придворные дамы старались найти два одинаковых листа, чтобы опровергнуть философа. "Счастливые времена для метафизики, когда при дворе занимались ею, и когда для испытания ее утверждений не требовалось иного труда, как сравнивать древесные листья". "Это", – говорит Гегель в другом относящемся сюда месте, – "удобный, и до сих пор еще излюбленный способ заниматься метафизикою". Настоящее доказательство положения Лейбница лежит слишком глубоко для того, чтобы сравнение вещей могло охватить его; оно заключается в том,

что вещи не только различны, но и устанавливают свои различия, или в том, "что вещам самим по себе присуще быть различными"⁷⁴⁹.

Согласно закону разности все различно; следовательно, и А есть определенное А, отличающееся от других А; поэтому закон разности противоположен закону тождества. "А как тождественное с собою, есть неопределенное А; но, как определенное А, оно в противоположность этому уже не включает в себе только тождества с собою, а содержит в себе также и отрицание, следовательно, отличие себя самого от себя"⁷⁵⁰.

Разность существует во внешней, сравнивающей рефлексии. Основные понятия внешней рефлексии суть внешнее тождество и внешнее различие; первое есть равенство, а второе неравенство. Нет двух вещей, до такой степени похожих, что они не могли бы быть различены; нет двух вещей, до такой степени несходных, что они не могли бы быть сравниваемы в различных отношениях, с разных сторон. Здесь играют роль всевозможные "поскольку". Чем глубже скрыты сходства или несходства, тем большего остроумия требует отыскивание и обнаружение их, в первом случае

сравнение, а во втором различие. Две вещи, как бы они ни были различны, сходны уже постольку, поскольку они вещи и каждая из них едина⁷⁵¹.

На сравнивающей рефлексии и определении существенных сходств и различий основывается значение сравнительных наук, из которых Гегель особенно выдвигает на первый план сравнительную анатомию и сравнительное языкознание. Эти сравнительные науки служат необходимыми предшественниками и руководителями на пути философии к познанию единства. "Не следует упускать из виду, что этим путем приобретены некоторые чрезвычайно важные результаты, и в этом отношении особенно нужно вспомнить о великих успехах нового времени в области сравнительной анатомии и сравнительного языкознания". Под единством, которое стремится исследовать философия, следует понимать тожество в его истинном значении. "Хотя новейшую философию нередко в шутку называли философией тожества, на самом деле именно эта философия, и притом прежде всего умозрительная логика, показала ничтожество чистого рассудочного тожества, отделенного от различия, но в то же время она также настойчиво требует, чтобы мы не

оставались при одном лишь различии, а познавали также внутреннее единство всего, что существует"⁷⁵².

2. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ

Чем отчетливее и резче мыслится разность, тем отчетливее и резче выступают и противопоставляются обе ее стороны, равенство и неравенство. Развитая разность есть противоположность. Третий закон мышления есть закон противопоставления: "все противоположно". Из двух противоречащих предикатов каждой вещи должен принадлежать один, она есть или А, или не-А; между этими двумя возможностями нет ничего третьего, и потому этот закон мышления называется законом исключенного третьего (*principium exclusi tertii*): невозможно, чтобы нечто было и А, и не-А; невозможно, чтобы нечто не было ни А, ни не-А. Доказанная невозможность первого рода есть антиномия, а второго рода – дилемма. Если нечто есть и А, и не-А, то оно противоречит самому себе и оказывается невозможным, как прямая окружность, квадратный круг, деревянное железо и т. п. Закон исключенного третьего приводит нас обратно к закону противоречия, этому отрицательному выражению закона тождества, и подлежит тем же возражениям, которые сделаны по поводу этого первого из так называемых

законов мышления.

1. В противоположности соединены тождество и различие. Противоположные вещи тождественны, так как только понятия одного и того же рода (однородные) могут быть противопоставляемы друг другу, как, напр., шесть миль на восток и шесть миль на запад тождественны или однородны, как пути; как белое и черное, светлое и темное тождественны, как виды света и т. д.

2. Противоположные вещи суть разные вещи, как шесть миль на восток и шесть миль на запад суть разные пути и двенадцать разных миль.

3. Противоположные вещи противоположны и относятся друг к другу, как положительное и отрицательное. Так, указанные два пути противоположны друг другу в отношении своего направления. Если пройти шесть миль на восток и затем пройти такое же расстояние на запад, то мы опять попадем на прежнее место, и перемещение окажется равным нулю.

4. Положительное и отрицательное суть определения рефлексии и до такой степени связаны друг с другом, что понятие положительного вызывает только понятие отрицательного, и наоборот. Но положительное и отрицательное относятся друг к другу так, что

взаимно уничтожаются; следовательно, каждая сторона составляет основание того, почему другая сторона (вполне или отчасти) не существует: каждая сторона есть отрицательное основание. Таким образом противоположность заключает уже в себе понятие основания, составляющее основное содержание всех определений сущности. Поэтому-то Кант, когда он начал глубже заниматься проблемой причинности, почувствовал потребность написать свое богатое, мыслями сочинение "Опыт введения в философию понятия отрицательных величин"⁷⁵³.

5. Собственно говоря, все равно, какую из двух сторон противоположности считать положительною и какую отрицательною, каждая из них отрицательна в отношении к другой. Сторона, отрицательная в одном отношении, имеет положительное значение в другом. Так, долги суть отрицательное имущество в отношении к должнику, но положительное в отношении к заимодавцу.

6. Однако положительное и отрицательное, как таковые, различны, и при ближайшем рассмотрении вовсе не все равно, которая из двух сторон положительна и которая отрицательна. Чтобы противоположать что-либо, должно быть

полагаемо нечто, в отношении к чему происходит противоположение. Противоположение содержит в себе не только понятие основания, но и понятие предположения. Но так как противоположение заключает в себе полагание и предположение, то обе стороны его должны различаться, и не может быть более сомнения в том, которой стороне принадлежит положительный и которой отрицательный характер. Полагаемое, данное, предположенное, имеет положительный характер, а противоположное – отрицательный характер.

Чем жизненнее и богаче духовным содержанием противоположности в мире, тем яснее обнаруживаются и различаются оба эти характера. Если, напр., речь идет об утверждении и критике его, как это имеет Кант в виду в своем "Споре факультетов", то никто не сомневается, что утверждение имеет характер данного и положительного, а критика в своей исследующей, противопологающей и противоположной деятельности имеет отрицательный характер. Такое же отношение существует между противоположностью веры и знания, вызывавшей много толков и исследований⁷⁵⁴. Сравнивая вместе с Гегелем две стороны противоположности с заключающимися в ней моментами тождества и различия, можно вслед за Гегелем признать, что

положительное есть равное себе или тождественное себе, а отрицательное есть противоположное ему, неравное и устанавливающее различие. "Отрицательное есть противоположность, существующая для себя, против положительного, которое есть определение отмененной противоположности, целая противоположность, опирающаяся на себя в противоположность тождественной себе положенности"⁷⁵⁵.

7. Характерное различие между положительным и отрицательным, ясное на логических основаниях, подтверждается и арифметически в учении об отрицательных величинах. Два множителя, положительный и отрицательный, дают отрицательное произведение, а два отрицательных множителя дают положительное произведение. На логических основаниях! Множитель + 5 требует: полагай пять или полагай единицу пять раз; другой множитель -3 требует: полагай 5 обратно три раза, следовательно, произведение есть пять, три раза положенное обратно, т. е. -15. То же самое произведение получается, если число -3 полагается или повторяется, как таковое, пять раз. Наоборот, если два множителя отрицательны, то произведение должно оказаться

положительным, так как противопоставить противоположенное это значит полагать, подобно тому как отрицать отрицание это значит утверждать. "Точно так же $(-a) \times (-a) = a^2$, так как отрицательное a должно быть взято не только противоположным образом, но и отрицательно. А отрицание отрицания есть утверждение"⁷⁵⁶.

3. ПРОТИВОРЕЧИЕ

Из природы противоположности ясно, что каждая из двух сторон необходимо соответственна с другою, связана с нею, так что полагает и требует бытия ее. Вместе с тем ясно также, что каждая сторона, будучи отрицательным основанием, полагает и требует также небытия другой стороны; следовательно, каждая сторона как полагает, так и отрицает другую сторону, относится к ней и положительно, и отрицательно, следовательно, сама и положительна, и отрицательна, а потому составляет целую противоположность или, что одно и то же, противоположна самой себе. В этой противоположности самому себе состоит сущность противоречия. В этом пункте противоположность между умозрительною и обыкновенною логикою высказывается и обостряется резче всего. Традиционная логика заявляет: "все тождественно само с собою, или ничто не противоречит себе"; наоборот, умозрительная логика утверждает: ничто не равно себе, или все противоречит себе. Без противоречия, этого единства противоположных определений в сущности вещей, нет никакого

возникновения, изменения, движения, жизни, развития, самосознания, духа и т. д. Глубокие и смелые мыслители, вроде Гераклита Эфесского, Николая Кузанского, Джордано Бруно Ноланского в полной мере признавали это значение противоречия, как единства противоположных определений (*coincidentia oppositorum*), между тем как школьная Логика не усматривает этого и утверждает противоположную мысль. Гегель соглашается с упомянутыми мыслителями и ставит значение противоречия в центральный пункт своей Логики и ее метода. "Мир приводится в движение противоречием, и смешно говорить, что противоречие немыслимо"⁷⁵⁷.

Существует два вида противоречия, необходимое и невозможное; поэтому для понимания и правильной оценки Логики Гегеля нужно ясно поставить учение о противоречии и осветить его с обеих сторон. Невозможное противоречие является тогда, когда понятию приписывают противоречивый признак, вследствие чего возникает невозможное или абсурдное понятие, как, напр., прямая дуга, квадратный круг, деревянное железо и т. п. Наоборот, необходимое противоречие есть известное нам единство бытия и небытия,

содержащееся в возникновении и всех видах его и составляющее одно из первых основных понятий умозрительной Логики⁷⁵⁸. Без этого противоречия невозможен никакой процесс, следовательно, также и мировой процесс. Поэтому Гегель говорит: "мир приводится в движение противоречием". Можно кратко и метко обозначить и различить оба эти вида противоречия следующим образом: невозможное противоречие, говоря языком школьной логики, есть "contradictio in adiecto", а необходимое противоречие, приводящее в движение мир, есть *contradictio in subiecto*. Школьная логика, создавшая термин *contradictio in adiecto*, имела в виду только эту форму противоречия, считая ее единственной. Невозможность этого противоречия, как свидетельствует Аристотель, не отрицал и Гераклит, тогда как Гегель относительно некоторых примеров этих немислимых противоречий справедливо замечает, что они вовсе не так абсурдны, как это кажется; он имеет здесь в виду не деревянное железо, а примеры, заимствованные из области геометрических понятий. "Хотя многоугольный круг и прямолинейная дуга составляют противоречащие понятия, геометры не затрудняются принять круг за многоугольник,

образуемый прямолинейными сторонами"⁷⁵⁹. Следует заметить, что в приведенных примерах речь идет не о понятиях с противоречивыми признаками (*contradictio in adiecto*), а о возникновении кривой линии из прямой и круга из многоугольника, следовательно, о состояниях возникновения и перехода из одного количественного состояния в другое; но здесь господствует противоречие, очевидно и необходимо присутствующее во всяком возникновении и названное нами *contradictio in subiecto*.

III. ОСНОВАНИЕ И СЛЕДСТВИЕ

1. ДОСТАТОЧНОЕ ОСНОВАНИЕ

Противоречие, состоящее в противоположности самому себе, в "различии себя от самого себя", должно разрешиться: противоположность осуществляется, противоположная себе самой сущность отталкивается от себя самой и распадается на два определения, из которых одно полагает, а другое положено первым: первое есть основание, а второе есть нечто обусловленное или следствие. В мире нет ничего непосредственного; всякое наличное бытие опосредствовано и должно быть мыслимо, как опосредствованное, т. е. обоснованное. Все, что есть и совершается, имеет свое достаточное основание. В этом состоит последний из так называемых законов мышления (*principium rationis sufficientis*). Собственно, излишне говорить: "достаточное основание". Если основания недостаточно для обоснования, то оно не обосновывает и, следовательно, вовсе не есть основание: поэтому слово "достаточный", чтобы не быть плеоназмом, должно обозначать более,

чем заключается в понятии основания. Такой смысл оно и имеет в учении Лейбница, который выразил этот закон мышления в указанной формуле. Простое обоснование ведет в бесконечность и не приводит к окончательному, совершенному, истинно достаточному основанию, которое, как таковое, выходит за пределы механизма простого обоснования. Такова была идея Лейбница. По его учению, достаточное основание не есть механическое основание (почему некоторого другого почему); оно заключается в ряду конечных причин (*causae finales*), а не действующих причин (*causae efficientes*): это телеологическое основание, т. е. цель и конечная цель, следовательно, в отношении всего того, что есть и совершается в мире, воля божественной справедливости и мудрости⁷⁶⁰.

В отношении основания и следствия тождество и различие содержатся, как моменты. Основание и следствие тождественны и имеют одно и то же содержание. Основание и следствие различны: основания, отличающиеся от следствия, суть условия и обстоятельства, из полного соединения которых вытекает следствие. Различие развивается в противоположность, различные основания в отношении к следствию

противоположны друг другу: одни говорят за него, а другие против него. Обоснование в этих различных направлениях, в смысле объяснения, обусловливания, изложения и освещения оснований за и против, составляет характер того мышления, которое называют резонированием, которое противодействует всякой вере в авторитеты, не спрашивающей об основаниях, и в истории философии нашло себе выражение в эпоху софистики. Всякое резонирование бывает произвольным, и от субъективных мнений, оценок и интересов зависит, какие основания считать хорошими, какие дурными. Нет ничего, что бы не могло быть обоснованным и прикрашенным путем резонирования. "В наше время, богатое рефлексией и резонированием, недалеко ушел тот человек, который не умеет найти хороших оснований для всего, даже и самого дурного и извращенного. Все, что было испорчено в мире, испорчено из хороших оснований"⁷⁶¹.

2. МАТЕРИЯ И ФОРМА

Гегель различает в своей большой Логике "абсолютное основание", т. е. общее основание или основание вообще, "определенное основание" и "условие". Эти виды основания суть рефлексивные определения или стороны отношения, завершаемые и дополняемые не иначе, как второю стороною. Основным содержанием их служит отношение основания и следствия. Следствие полагается основанием; оно есть обоснованное или опосредствованное бытие, следовательно, определенное и различенное: оно есть существенная определенность или форма. Но то, что соответствует форме, относится к ней и связано с нею, есть основание, как подкладка или субстрат, как материя и как содержание: поэтому Гегель различает в абсолютном основании следующие три отношения: "форма и сущность, форма и материя, форма и содержание"⁷⁶².

Типом этих отношений служит отношение материи и формы. Всякая существенная определенность есть форма, "к форме относится вообще все определенное"; в основе всех определений формы лежит сущность, как неопределенный, но способный к определению

субстрат, а так как сущность есть простое единство основания и обоснованного (основание и следствие), т. е. единство неопределенного и определенного, "то нельзя спрашивать, как форма присоединяется к сущности, так как она есть лишь явление сущности в самой себе, собственная, ей присущая рефлексия"⁷⁶³.

Как неопределенный, но способный к определению субстрат, сущность есть материя, бесформенная, восприимчивая к форме, получившая форму материя, так как материя, абсолютно бесформенная, существует только в абстракции, а вся материя, ощущаемая, представляемая и познаваемая нами, одним словом, всякая предметная материя наделена определенным образом. Так, кусок мрамора восприимчив, но лишь пассивен в отношении к художественным произведениям, создаваемым из него вроде колонн и статуй; деятельность существует на стороне формы или художественного созидания; однако и кусок мрамора сам по себе бывает не бесформенным, а имеет, как каменная порода, свою определенную геологическую форму. Таким образом материя вообще содержит в себе скрытую, заложенную форму, которая должна сложиться и развиться; материя есть форма в себе, "форма есть ее в себе

сущее определение. Поэтому материя должна быть формируемой, и форма должна материализоваться, проявить в материи свое тождество с собою или присутствие"⁷⁶⁴.

Но если форма содержится в материи и заложена в ней, то деятельность формы есть в то же время собственное движение самой материи, и таким образом обнаруживается единство материи и формы, которое Гегель назвал словом содержание: форма есть содержание всего того, что есть и случается. Помимо заключенной в ней формы, материя бесформенна, поэтому безразлична и едина, так что все образы материи, все сформированные вещества, т. е. все вещи, представляются как формы развития одной и той же материи. "Мы получаем одну материю вообще, в которой различие полагается, как внешнее ей, т. е. как простая форма. Мысль, что все вещи имеют в основе одну и ту же материю и различаются только внешне по форме, очень привычна для рефлектирующего сознания. Материя при этом считается чем-то вполне неопределенным в себе, однако способным ко всякому определению и в то же время абсолютно постоянным, остающимся равным себе во всякой смене и всяком изменении"⁷⁶⁵.

Определенное основание Гегель подразделяет

на формальное и реальное: в первом основание и следствие (обоснованное) имеют одинаковое содержание, а во втором различное; основания первого рода он называет формальными, потому что по существу они ничего не вносят, а только удваивают содержание явления или обоснованного; когда спрашивают об основании, то ищут другого содержания, чем то, которое находится в следствии, но в таком ответе получают лишь прежнее содержание. Физические науки кишат такими мнимыми объяснениями, такими указаниями причин, которые сводятся к тавтологиям, как, например, когда вращение планет вокруг центра объясняется взаимным притяжением Солнца и планет, кристаллизация соответствующим расположением молекул, магнитные и электрические явления магнитною и электрическою материей и т. п. "Основание есть то, из чего должно быть понято наличное бытие, но в этом случае наоборот от наличного бытия умозаключают к основанию и понимают его из наличного бытия". "Так как при этом приеме основание соотнобразуется с явлением, и его определения основываются на объясняемом явлении, то это явление, конечно, с удобством и при попутном ветре вытекает из своего основания. Однако таким образом знание не

двигается с места, оно топчется в различении формы, которое сам этот прием перевернул и уничтожил. Одна из главных трудностей при изучении наук, в которых господствует этот прием, зависит поэтому от этого извращения в положении идей, от того, что в них предпосылается как основание то, что на самом деле обладает производным характером, а при переходе к следствию в них на самом деле впервые дается основание этих мнимых оснований"⁷⁶⁶.

3. СУЩЕСТВОВАНИЕ

Соединение реальных и формальных оснований приводит к полному основанию, и оно вследствие своей определенности отличается от других оснований, с которыми оно связано, от которых оно зависит. Эти основания для основания суть условия, обстоятельства, поводы и т. д. Соединение условий и основания впервые дает тожество или совокупность условий, без которой ничего не происходит. Явление происходит тогда, когда налицо существуют все условия, когда, как сказано в Писании, исполнится время. Это опосредствованное, обоснованное, вышедшее из основания наличное бытие есть существование, как это отмечается самым словом *existentia*. Наличное бытие и существование различаются основанием: первое есть нечто непосредственное, а второе есть нечто обоснованное. В существовании выступает на свет то, что было заключено и скрыто в недрах условий и основания: поэтому существование есть явление⁷⁶⁷.

Основание, как таковое, не обладает продуктивным характером, оно не производит следствия, – производить может лишь цель и

понятие, – а следствие выходит из него, если дана совокупность условий, если состояние основания достигло зрелости и законченности. Эту законченность Гегель называл в отношении следствия "относительно безусловным", а в отношении вещи, стремящейся явиться, "абсолютно безусловным"⁷⁶⁸. О следствии необходимо сказать, что оно не только есть и существует, но и возникает (*existit*); оно не только существует, но и является результатом, оно не только следует, но и сбывается. События, изменяющие состояние вещей, наступают и возникают, когда мера оснований, если применить опять прежнюю категорию, наполнилась. Как бы мы ни относились к событиям, преобразующим историю, с одной стороны, возвышая и обожествляя их, с другой стороны, умаляя и ослабляя, все равно их логическое значение остается неприкосновенным: они играют роль великих учителей человека и вещей, они делают доступным познанию, т. е. открывают замкнутое и скрытое до тех пор состояние мира и, как говорит Писание, вещи должны стать явными, чтобы их можно было судить, т. е. познавать и оценивать.

Мы отчетливо выдвигаем вперед эти пункты, чтобы сделать вполне ясным для наших

читателей смысл и дух Логике Гегеля в этом переходе ее от сущности, как основания, к существованию, как явлению.

Глава восемнадцатая

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ.

В. ЯВЛЕНИЕ⁷⁶⁹

I. ВЕЩЬ И ЕЕ СВОЙСТВА

Существующее есть вещь. Существующее или вещь относится к существованию так же, как налично существующее или нечто относится к наличному бытию⁷⁷⁰. Нечто отличается своею определенностью от иного и соотнесено с иным, которое также есть нечто (нечто иное); существующее для себя или единое отличается своею определенностью от иного и соотнесено с иным, причем каждое такое иное также есть единое (единое и многое). Вещь есть и нечто, и единое: поэтому необходимо существует не одна, а много вещей, отличающихся друг от друга, соотносящихся друг с другом и находящихся во взаимной связи. "Существование есть непосредственное единство рефлексии в себе и рефлексии в ином. Поэтому оно есть неопределенное множество существований, отраженных в себе и в то же время также

отражающихся в ином, относительных и составляющих мир взаимной зависимости и бесконечной связи оснований и обоснованная. Основания сами суть существования, и существования с различных сторон играют роль как оснований, так и обоснованного".

Вне определений, принадлежащих вещи в отличие от иного и в отношении к иному, понятие вещи есть пустая абстракция, которую Гегель называет вещь в себе и сравнивает с кантовским понятием вещи в себе, имеющим совершенно иное значение. Как мало общего имеет гегелевская вещь в себе с кантовской, это видно из примеров, приводимых Гегелем. Человек в себе есть ребенок с его задатками разума и способностью к развитию, растение в себе есть зародыш, вещь в себе есть еще не определенная вещь, достигающая ближайшего определения путем развития. В этом смысле можно, конечно, также говорить "о качестве в себе, о количестве в себе", что прямо противоречит кантовскому понятию вещи в себе так же, как и понятия ребенка и зародыша. "Вещь в себе есть не что иное, как совершенно абстрактная и неопределенная вещь вообще". "Все вещи суть прежде всего вещи в себе, но на этом дело не останавливается, и как зародыш, составляющий

растение в себе, необходимо развивается, так и вещь вообще выходит за свое простое в себе бытие, как абстрактное отражение в себе, и проявляется так же, как отражение в ином, приобретая таким образом свойства"⁷⁷¹.

Определенность вещи состоит в ее качествах, которые составляют ее сущность и характер и, принадлежа собственно ей, суть уже свойства, а не качества только. Здесь мы возвратились к теме, развитой Гегелем уже в Феноменологии, в учении о воспринимающем сознании, о рассудке и его предметах; именно к вопросам о вещи и свойствах, силе и обнаружении ее, законе и явлении. То, что там составляло ступени сознания или необходимые формы представления (феномены), здесь играет роль ступеней логической идеи или категорий⁷⁷².

В понятии вещи и ее свойств единство вещи сталкивается с множеством свойств; отсюда возникает затруднение для мышления, доходящее до противоречия. Чтобы удержать единство вещи, нужно понимать свойства, как отношения вещи к другим вещам, в особенности к человеческим чувствам, так что вещь, взятая в себе, не имеет свойств, а взятая чувственно имеет множество ощутимых свойств, видимых, слышимых, обоняемых, вкушаемых, осязаемых и т. д. Эти

свойства или отношения принадлежат вещи, она есть их владелец, она имеет их; отношение вещи к ее свойствам есть обладание. Нечто есть качество, тогда как вещь обладает качествами, как носитель или основа качеств.

Но так как свойства входят в сущность или характер вещи, то они не могут быть только внешними отношениями ее, а должны глубже проникать в вещь и образовывать ее состав. Было бы недостаточно или, вернее, не сообразно с существом дела говорить, что вещь обладает своими свойствами: она состоит из них, она есть не владелец их, а комплекс их. Поэтому свойства должны рассматриваться, как материи или вещества, из которых состоит вещь. Вещи различаются по характеру их веществ, по числу их и количеству составных частей. Подобно тому как, играя роль обладателя своих свойств, они соединяют в себе только внешние отношения, точно так же, как комплексы своих материй или веществ, они суть лишь внешнее соединение или собрание их, связь, на самом деле не заключающая в себе никакой связи. "Вещь, как эта вещь, есть данное лишь количественное отношение, простое собрание, несколько "также и". Она состоит из некоторого количества одного вещества, также из некоторого количества

другого, также из некоторого количества третьего; единственно эта связь, не заключающая в себе никакой связи, составляет вещь⁷⁷³.

Если из существующего собрания выделяются некоторые вещества или заменяются другими или к ним присоединяются новые, вещь перестает быть этою и становится другою: в этом состоит изменчивость и изменение вещей. Вещь, как внешнее соединение веществ, должна быть мыслима такою, что малейшие части одного вещества расположены среди малейших пор другого; для этого необходимо и полезно предполагать существование атомов и пустоты, молекул и пустых промежутков или пор. "Как поры (здесь речь идет не о порах в органическом веществе, напр., в дереве или коже, а о порах в так называемых материях, вроде красящего вещества, теплорода и т. п., или в металлах, кристаллах и т. п.) не даны в наблюдении, точно так же и сама материя, далее, также отделенная от нее форма, даже вещь и строение ее из материй, или существование ее и обладание свойствами, есть продукт рефлектирующего рассудка, который, наблюдая и выдавая свои мнения за действительные наблюдения, скорее создает метафизику, во всех отношениях противоречивую, что, однако, остается скрытым

для него"⁷⁷⁴.

Таким образом в одной вещи могут существовать вместе ее химические вещества, также теплород (как еще говорила тогдашняя физика), также так называемые магнитные и электрические материи и т. д. Как физика относится к телесным вещам, так психология относится к душе, которую она представляет, как нематериальную вещь, наделенную различными свойствами и силами; эти силы души исполняют каждая свое особое дело и исключают друг друга, как память, сила воображения, рассудок, воля и т. д.

Итак, вещь есть или обладатель свойств, и эти свойства суть ее отношения, или же она есть комплекс свойств, и эти свойства суть материи, из которых состоит вещь. В первом случае не достигается существенное множество, а во втором существенное единство, хотя и то и другое входит в характер вещи. Именно в этом состоит противоречие в понятии вещи, одно из тех затруднений мышления, которые издавна занимали метафизиков и были причислены также в послекантовскую эпоху Гербартом к числу основных противоречий, подлежащих обработке и исправлению метафизики⁷⁷⁵.

II. ЯВЛЕНИЕ И ЗАКОН

Мы дошли теперь как раз до середины системы. Первая половина, начав с понятия бытия, кончила понятием вещи; задача всей второй половины состоит в том, чтобы вполне решить противоречие, содержащееся и изложенное в этом понятии. Решение достигается с помощью понятия основания, которое служит содержанием всего дальнейшего развития и с каждым шагом понимается глубже. Все следующие категории суть формы развития основания: закон, целое, сила, внутреннее, деятельность, необходимость, причина, цель, конечная цель.

Вещь нужно понимать, как существенное единство и как существенное множество; как существенное единство, она есть основание, а как существенное множество, как вещь со своими свойствами, материями и изменениями, она есть явление. Основание, полагающее и определяющее явление, есть закон, что выражается и немецким словом *Gesetz*. Противоречие, заключающееся в понятии вещи и ее свойств, достигает ближайшего решения в понятии закона и явления.

Существует много разнообразных вещей, следовательно, существует также много разнообразных явлений: в разнообразии и смене явлений закон есть нечто постоянное, пребывающее, тождественное себе, как, напр., закон падения во всех явлениях падающих тел. Закон есть единство в явлении, он находится не по ту сторону явления, а непосредственно присутствует в явлении и составляет его существенное содержание. Всякий закон имеет свое определенное содержание, которым он отличается от других законов: поэтому существует много законов, как есть много явлений; существует царство законов соответственно царству явлений. "Царство законов есть покоящееся отражение существующего или являющегося мира". Оба царства имеют одинаковое существенное содержание, но явление включает в себе нечто большее, именно несущественное содержание своего непосредственного бытия. "Явление есть множество ближайших определений, которые принадлежат этому или конкретному и не содержатся в законе, а определены иным"⁷⁷⁶.

Соответственно этому мы различаем мир законов и мир явлений: первый есть существенный мир, а второй являющийся.

Существенный мир есть основание являющегося, полагающее и определенное основание. Однако в силу связи, соединяющей вещи, являющиеся вещи имеют свои основания и условия в других являющихся вещах, и эта форма обоснования входит также в число необходимостей, имеющих характер законов. "Поэтому то, что раньше было законом, не есть более лишь одна сторона целого, другою стороною которого служит явление, как таковое, а само составляет целое. Это существенная целость явления, заключающая в себе также и момент несущественности, принадлежавший явлению". "Царство законов включает в себе только простое, неизменное, но различное содержание существующего мира. Но так как оно есть полное отражение этого мира, то оно содержит также в себе момент его лишенного сущности разнообразия"⁷⁷⁷.

Царство законов относится к царству явлений, как закон к явлению. Гегель различает эти царства, как имеющие по существу одинаковое содержание; царство законов он называет миром "существующим в себе и для себя", а царство явлений "являющимся миром"; первое царство есть "сверхчувственный", а второе "чувственный мир". Эти царства, как таковые, противоположны друг другу; каждое из них есть "обратная"

сторона другого, так что все отношения одного, как физические, так и нравственные, имеют обратный характер в другом: положительное в одном мире оказывается отрицательным в другом, и наоборот; дурное и несчастное в одном бывает добрым и счастливым в другом, и наоборот.

Закон остается, между тем как явления сменяются. Закон есть постоянный элемент в смене вещей; поэтому Гегель называет закон также основой мира явлений, как основной государственный закон можно назвать основой, на которую опирается здание государства. Закон есть единство или тождество в разнообразии явлений: он есть единство в множестве, не численное, а существенное единство в существенном множестве. Так как обе эти стороны необходимо различать и в то же время соотносить, то они составляют отношение, и притом, так как речь идет о сущности вещей, "существенное отношение", формы которого уже указывают на способ, как следует соединить сущность и явление; таким образом эти формы служат завершением категорий явления и образуют переход к категориям действительности, которая составляет единство сущности и явления⁷⁷⁸.

III. СУЩЕСТВЕННОЕ ОТНОШЕНИЕ

1. ОТНОШЕНИЕ ЦЕЛОГО И ЧАСТЕЙ

Первый, поэтому непосредственный и внешний способ понимать существенное отношение состоит в том, что множество признается содержащимся в единстве, т. е. признается его частями, а единство считается целым. Существенное отношение является таким образом в виде отношения целого и частей. Это отношение существенное: ни одна сторона не может быть мыслима без другой, нет целого без частей и частей без целого. Каждая сторона предполагает другую, целое предполагает части и наоборот.

Согласно одному из пониманий целое предшествует частям, согласно другому части предшествуют целому. В первом случае части считаются происходящими из целого, а во втором целое из частей. Применяя отношение целого и частей к государству и личностям, можно было бы эту антиномию хорошо пояснить древним и новым учением о государстве. Если государство есть отечество, то лица, составляющие его,

рождаются в нем и из него: государство есть целое, предшествующее частям, как это учили Платон и Аристотель (τὸ ὅλον πρότερον τῶν μερῶν). Если государство есть учреждение, вызванное необходимостью, учреждение, служащее для обеспечения личности, то индивидуумы предшествуют ему и создают государство путем договора. В первом случае мы встречаемся с органической, а во втором с механической идеей государства. Целое, расчленяющее себя само, есть нечто большее и высшее, чем целое, имеющее части или разделенное; поэтому отношение целого и частей еще слишком низко и неразвито, чтобы охватить понятие жизни.

Так как обе стороны друг друга предполагают и обуславливают, то каждая в отношении к другой и самостоятельна, и зависима. "Таким образом это отношение включает в себе самостоятельность сторон и в такой же мере их отмененность, и притом то и другое абсолютно в одном отношении. Целое есть самостоятельное, а части суть лишь моменты этого единства; однако в такой же мере и они обладают самостоятельностью, а их рефлексивное единство есть лишь момент; при этом каждая сторона в своей самостоятельности абсолютно

соотносительна с другой. Таким образом это отношение включает непосредственное противоречие в себе самом и отменяется"⁷⁷⁹.

Всякое противоречие, если оно остается нерешенным, приводит к ряду, не имеющему конца. Точно то же мы встречаем и здесь: мы встречаем здесь относительную самостоятельность частей, состоящую в том, что всякая часть опять есть целое, имеющее части, из которых каждую опять необходимо принять за целое, имеющее части, и т. д. без конца. Делимость материи без конца, эта вторая антиномия Канта, уже рассмотренная нами, когда шла речь о понятии количества и двух его моментов, непрерывности и раздельности, вновь встречается нам здесь⁷⁸⁰. Так как целое несамостоятельно, то часть самостоятельна; но так как она самостоятельна только без целого, то она самостоятельна не как часть, а как целое. Бесконечность возникающего отсюда ряда состоит в неспособности связать две мысли, содержащие это посредство, именно то, что каждое из двух определений, вследствие своей самостоятельности и отделения от другого, впадает в несамостоятельность и переходит в другое определение"⁷⁸¹.

2. ОТНОШЕНИЕ СИЛЫ И ЕЕ ОБНАРУЖЕНИЕ

Противоречие заключается в относительной самостоятельности частей или, что одно и то же, в представлении о целом, как "мертвом механическом агрегате". Разрешение этого противоречия состоит в отмене такой самостоятельности или в понимании целого, как единства, отрицающего самостоятельность частей, т. е. как "отрицательного единства их", но выражению Гегеля. Соответственно этому целое нужно понимать так, что оно производит части, а не имеет их данными, так как оно не разделено, а делит себя и дифференцируется; оно не только содержит части, но и охватывает и сдерживает их; короче говоря, оно есть не механическое, а энергическое целое; это энергия или сила, коррелятом которой служит обнаружение. Понятие целого и частей возвышается до понятия силы и ее обнаружения: это вторая и высшая форма существенного отношения. От механического объяснения мира явлений мы перешли к динамическому.

Силу нельзя мыслить без носителя, т. е. без субстрата или материи, которой она принадлежит

и присуща, как магнитная сила железу, электрическая янтарю и т. п. Вследствие этой своей сопринадлежности сила и материя суть взаимные понятия; мы говорим то о магнитной и электрической силе, то о магнитной или электрической материи. Точно так же вместо притягательной силы материи или массы допускается сдерживающий все тонкий эфир⁷⁸². Сила, как свойство вещи или материи, находится в состоянии покоя, но ее сущность требует, чтобы она была деятельна; поэтому она должна из состояния покоя перейти в состояние деятельности, что возможно лишь в том случае, если она раздражается или возбуждается; она должна получить толчок, который может быть произведен лишь другою силою. Сила предполагает силу. "Деятельность силы обусловлена ею самою, как чем-то иным в отношении к себе, другою силою"⁷⁸³.

Две такие силы относятся друг к другу так, что одна возбуждена, а другая возбуждается; первая дает возбуждающий толчок, а вторая воспринимает его. Но этот толчок не может произойти без того, чтобы возбуждающая сила не обнаружилась и не пришла в действие, а для этого она сама должна быть возбуждена. Как целое и части обуславливают друг друга, так и

силы должны взаимно раздражаться или возбуждаться. Каждая сила должна быть возбуждена извне; она сама вызывает толчок, пробуждающий ее деятельность, ее возбужденность есть ее собственная деятельность и обнаружение. "Поэтому ее возбуждение есть ее собственная деятельность; иными словами, ею самою определено то, что другая сила есть вообще другая и притом возбуждающая". "Иными словами, она играет роль возбудителя лишь постольку, поскольку она определена к тому, чтобы быть возбудителем". "Следовательно, то обстоятельство, что одна сила подвергается толчку со стороны другой силы, что она таким образом находится в пассивном состоянии, но в свою очередь опять переходит из этой пассивности в активность, есть не что иное, как возвращение силы к себе самой. Она обнаруживает себя". "Толчок, которым она возбуждается к деятельности, есть ее собственное возбуждение; внешность, присоединяющаяся к ней, вовсе не непосредственна, а опосредствуется ею самою. Точно так же ее существенное тождество с собою существует не непосредственно, а опосредствуется ее отрицанием; иными словами, сила обнаруживает, что ее внешность тождественна с ее внутренностью"⁷⁸⁴.

Мысль Гегеля глубока и верна. Внешние впечатления, которыми, напр., возбуждаются силы человеческого духа, в особенности гениальные, обусловлены характером и направлением этих сил; следовательно, они суть собственные обнаружения этих сил и потому так интересны и поучительны.

Так как сущность силы требует, чтобы она получала возбуждение извне, то она не действует еще с полной свободой, не определяет еще себя и не действует по целям, а слепа. Поэтому попытки сводить силы к одной первичной силе или понимать первоначало, как силу, заключают в себе ложь; отсюда возникает "путаница, к которой приводит в особенности Бог Гердера"⁷⁸⁵.

3. ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ВНЕШНИМ И ВНУТРЕННИМ

Сила, что касается, как ее возбуждения, так и ее деятельности, обнаруживает себя и только себя; ее обнаружение есть она сама, ее внешность есть ее внутренность и наоборот, так что то и другое составляет "сплошное единство", полное тожество. Это уже, собственно, не стороны отношения, а одна и та же сущность, так что в этом понятии заканчиваются и отменяются формы существенного отношения, а вместе с тем и категории явления вообще.

Мысль, что внешнее и внутреннее противоположны друг другу, пользуется большим распространением и доверием, но на самом деле она заключает в себе ложь и извращение истины. Внутреннее считается при этом чем-то совершенно иным, чем внешнее. Однако именно противоположение превращает каждое из этих понятий в свою противоположность. То, что должно быть только внутренним, именно вследствие этого, есть лишь внешнее, и наоборот. Так, мысли, существующие и стремящиеся существовать лишь внутренне, т. е. мысли, которые нельзя выразить и высказать, очевидно,

относятся к числу совсем неразвитых, непродуманных, лишь внешне воспринятых представлений без всякого достоинства и содержания. Точно так же настроения, остающиеся лишь внутренними, но вовсе не выражающиеся в действиях и характере, очевидно, имеют лишь внешнее значение и сводятся к пустой болтовне и суете. От избытка сердца уста говорят. То что действительно усвоено внутренне, может быть выражено наружу наизусть, "par coeur", как превосходно высказывает это французский язык⁷⁸⁶.

Совершенно в этом же смысле сказано в Логике Гегеля: "Таким образом то, что существует лишь внутренне, именно вследствие этого есть лишь наружное, или наоборот, все лишь внешнее есть именно вследствие этого лишь внутреннее". Это подтверждается даже методом самого развития. Пока понятия лежали еще в глубине, еще не были развиты и отчеканены в адекватной форме, они существуют лишь внутренне и являются именно поэтому первоначально в самой внешней форме, как, напр., понятие сущности (Wesen) первоначально имеет значение внешней совокупности некоторого числа однородных явлений, так что на немецком языке можно говорить о Schulwesen,

Zeitungswesen и т. п. ⁷⁸⁷.

Истинное отношение между внутренним и внешним, именно полное тождество их наиболее ярко обнаруживается в формах и образах природы, которая открыто выражает и обнаруживает все, что в ней существует и к чему она способна, и совершенно не может что-либо утаить и сохранить про себя. Поэтому противоположение внутреннего и внешнего оказывается наиболее неподходящим и извращенным в применении к природе, как, напр., в одном из самых ранних произведений Галлера, в стихах, много восхвалявшихся и повторявшихся:

Ins Innere der Natur
Dringt kein erschaffener Geist,
Zu glücklich, wann sie noch die äussere Schaale weist"⁷⁸⁸.

(Гегель, как это часто случается с ним, цитирует неточно и неправильно: "он счастлив, если знает хоть внешнюю скорлупу"). Между прочим, Николаи восхвалял эти стихи, как "неопровергнутое и неопровержимое изречение поэта-философа". Наоборот, Гете, по глубочайшему сердечному убеждению, решительно отвергнул эту мысль. Его поэтическое возражение в третьей части

Морфологии (1820), не без взгляда, брошенного искоса на почитателя, выражено следующим образом:

"Ins Innere der Natur" –
O du Philister! –
"Dringt kein erschaffener Geist".
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern;
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
"Glückselig, wem sie nur
Die äussere Schale weist!"
Das hör'ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen,
Sage mir tausend, tausend Male:
Alles giebt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist
Ob du Kern oder Schale seist"⁷⁸⁹.

В сборнике это стихотворение помещено под заглавием: "Без сомнения. Физику" в группе "Бог и мир". Это стихотворение очень пригodiлось Гегелю в его Логике в том месте, до которого мы дошли, в вопросе об отношении между внутренним и внешним; он привел стихи Галлера и против них слова Гете: "шестьдесят лет слышу я

повторение этих слов, меня бесит это, но про себя я говорю: у природы нет ни зерна, ни скорлупы, она есть все сразу" и т. д. Конечно, эта ссылка могла попасть лишь во второе издание Энциклопедии⁷⁹⁰.

В этих словах выражено такое глубокое убеждение Гете, что он повторил и подтвердил его, как свой "Ультиматум":

Und so sag'ich zum letzten Male:
Natur hat weder Kern
Noch Schale;
Du prüfe dich nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist⁷⁹¹.

Во взглядах Гете на происхождение и развитие органических форм вопрос об отношении внутреннего и внешнего выражается в его основном и важнейшем значении. Как известно, Гете выразил свои взгляды из области морфологии между прочим в двух стихотворениях, входящих в названную выше группу: "Метаморфоза растений" и "Метаморфоза животных". За первым стихотворением следует послесловие "Эпиррема", выражающее и устанавливающее, в самой связной и короткой форме, описанное отношение. Гегель, без сомнения, привел бы его, если бы знал его.

Müset im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen,
Denn was innen, das ist aussen.
So ergreift onne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss⁷⁹².

Возвратимся к диалектике Гегеля после того, как последний вывод ее получил такое решительное и определенное подтверждение в изречениях Гете. Внутреннее и внешнее суть уже не стороны отношения, а моменты одной и той же сущности; их отношение есть их единство или тождество: таким образом существенное отношение завершается и отменяется этим понятием.

Это полное тождество внутреннего и внешнего состоит в том, что внутреннее обнаруживается, становится вполне наружным, все внутреннее превращается во внешнее, "так как все, что находится внутри, существует и наружно", т. е. открывается или действует. Сущность является, открывается; она действительна. Таким образом перед нами раскрывается новая группа категорий, третья и последняя в учении о сущности. "Внешность сущности есть обнаружение того, что она есть в себе; так как таким образом ее

содержание и форма абсолютно тождественны, то в себе и для себя она состоит не в чем ином, как в том, чтобы обнаружиться. Сущность есть обнаружение себя, так что эта сущность именно только в том и состоит, чтобы открыться. В этом тождестве явления с внутренностью или сущностью существенное отношение становится действительностью"⁷⁹³.

Глава девятнадцатая

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ. С. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

I. ИСТИННО ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ. АБСОЛЮТНОЕ

Действительность следует, конечно, отличать от понятия бытия и наличного бытия, существования и явления: наличное бытие есть определенное бытие, существование есть обоснованное наличное бытие, явление есть существенное (открывающее сущность) существование. Действительность следует понимать, как деятельность, не как мертвую, а как деятельную действительность, как действие в том же смысле, в каком древние говорили об истинно действительном или истинно сущем (τὸ ὄντως ὄν). Согласно основной идее учения Гегеля разум есть абсолютно деятельный мировой принцип; поэтому действительность (деятельность) он отождествляет с разумом и заявляет: "все действительное разумно, и все разумное действительно". Мы встретились с этим

положением уже в биографии, говоря о предисловии к философии права⁷⁹⁴; оно высказано впервые в Логике в том месте, которое мы излагаем. Поэтому Гегель приравнивает здесь действительность прямо к абсолютному, причем следует заметить, что в его учении нельзя без дальних рассуждений рассматривать абсолютное и Бога как синонимические понятия⁷⁹⁵.

Впрочем, в этом месте понятие абсолютного служит поводом не к дальнейшему развитию категорий, а скорее к отступлению в область спинозизма, восточного эманатизма и философии Лейбница, чтобы показать, как мало эти системы, в особенности две первые, соответствуют понятию абсолютного, служащему для них темой, и как неправильно они выражают его. В самом деле, всеединое в учении Спинозы, а также в эманатизме, субстанция Спинозы, все заключающая в себе, а также первичный свет, из которого истекает все существующее с убывающим совершенством и возрастающею тьмою, лишены "отражения в себя", возвращения к себе, т. е. индивидуальности, личности; эти начала не могут быть названы духом, который завершает собою абсолютное, т. е. делает его тем, что оно есть. Согласно основному положению Спинозы всякое определение есть отрицание:

поэтому ближайшее определение субстанции, бесчисленные атрибуты, из которых каждый выражает бесконечную реальность, два определенных атрибута мышления и протяжения и, наконец, конечные определенности или модусы не могут происходить из самой субстанции, а должны быть приписаны ей внешнею рефлексией, что противоречит понятию абсолютного.

Субстанция Лейбница противоположна субстанции Спинозы и стоит выше ее в том отношении, что опирается на принцип индивидуации и "дополняет недостаток отражения в себя, присущий спинозистическому учению об абсолютном так же, как и эманатизму". Однако недостаток монады состоит в том, что ее ограничение или граница "необходимо находится не в полагающей себя самое или представляющей монаде, а в ее в себе бытии; эта граница есть предопределение, полагаемое иным существом, чем сама монада"⁷⁹⁶.

Этот отрывок об "абсолютном" выпущен из Энциклопедии. Взамен того в ней ясно изложено единство разума или идеи и действительности и показано, что излюбленная популярная противоположность того и другого основана на

бессмысленном и ложном представлении как об идее, так и о действительности, и что отсюда вытекает также распространенная и ложная мысль о противоположности между философией Платона и Аристотеля⁷⁹⁷.

II. ВНУТРЕННЯЯ И ВНЕШНЯЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

1. ЦАРСТВО ВОЗМОЖНОСТИ

Действительность, как единство внутреннего и внешнего, включает в себе оба эти момента и соответственно этому состоит из внутренней и внешней действительности. Действительность, как деятельность, включает в себе деятельную способность и созданную ею внешнюю фактичность и распадается соответственно этому на потенциальную действительность и внешнюю фактичность. Внутренняя или потенциальная действительность есть возможность. Действительность охватывает все существующее, все разнообразие вещей. Оставляя в стороне различие существований и вещей, возможность является под видом простого тождества: все возможно, что тождественно с собою и не противоречит себе, т. е. возможно все мыслимое, а мыслимо все, что не включает в себе такого противоречия, как деревянное железо, все даже самое абсурдное. Мыслимо, что Луна сегодня упадет на Землю, Земля на Солнце, что султан

сделается христианином, священником, папою, и еще большие глупости. В этой мыслимости, т. е. формальной свободе от противоречия состоит "абстрактная" или формальная возможность: царство бесчисленных, ничего не говорящих, пустых возможностей⁷⁹⁸.

Но как только понятие возможности сравнивается с данными существованиями, с положением вещей, с условиями и обстоятельствами, находящимися в царстве действительности, тотчас же царство указанных бесчисленных возможностей приходит к концу, и возникает понятие определенной или "реальной возможности", представляющей свои различные случаи. Различие переходит в противоположность. Существуют противоположные возможности, противовозможности, из которых одна уничтожает другую. Пока какое-либо событие возможно, также и его противоположность возможна. Возможность состоит в возможности быть, или не быть, или существовать иначе.

Когда все противоположные возможности исключены, круг условий осуществлен, и на свет появляется вещь, которая, однажды случившись, не может быть иною, чем она есть, возможность быть, или не быть, или существовать иначе

исчезает. Случившееся и действительное имеет характер невозможности быть иначе. В этом состоит понятие необходимости, т. е. развитая действительность или единство реальной возможности и действительности.

2. ЦАРСТВО СЛУЧАЯ

Случай входит в область внешней действительности; он разыгрывается на поверхности вещей, которые относятся друг к другу и действуют друг на друга внешне, когда они встречаются друг с другом извне, совпадают (*accidit*) и как бы случаются: именно в этом состоит случайность. Возможность случая и случайных событий заключается во внешности, входящей в сущность действительности, так как эта последняя есть единство внутреннего и внешнего. Такие события не имеют внутреннего основания: поэтому случай лишен основания. Но так как ничто не происходит без основания, то и всякий случай имеет свое основание. Он следует не из связи вещей; – случай бессвязен и потому не подчиняется закону, законов случая нет. Случай возникает из внешнего столкновения обстоятельств и потому имеет и сохраняет характер единичного факта; поэтому также всякий факт, так как всякий из них есть единичное событие, возникшее из обстоятельств, имеет и сохраняет в себе сторону случайности. Гегель решительно настаивал на этом положении, недостаточно усвоенном его школою: сторону

случайности в единичных событиях мира нельзя выпускать из виду и приписывать им с помощью софистических дедукций характер необходимости, как будто бы они во всех своих частностях не могли бы быть иными⁷⁹⁹.

Случаю в области событий соответствует произвол в области человеческой воли и поведения: произвол есть случай хотения, в такой же мере лишенный основания, обоснованный лишь извне, бессвязный и не подчиненный закону, а потому вовсе не сообразный со свободою и даже скорее до крайности противоречащий ей⁸⁰⁰.

3. НЕОБХОДИМОСТЬ

Необходимость, как мы уже видели, есть единство (реальной) возможности и действительности. То, что случилось, не может быть сделано не случившимся, всякая возможность небытия или бытия в иной форме исключена в этом случае: случившееся существует, как оно есть, и существует в этой форме необходимо.

Однако необходимость принадлежит не только тому, что случилось, но и в собственном и высшем смысле этого слова всему, что должно случиться. Всякая вещь необходима не только, как она есть, но и потому, что она есть. Все существует, потому что оно существует; все обусловлено самим собою, только собою: в этом состоит характер необходимости. То, что существует необходимо, должно быть также, как это само собою разумеется, обоснованным и опосредствованным. При этом следует заметить, что все обоснованное только другим и извне, существует не необходимо, а случайно, или только условно необходимо. Все случайное в сравнении с необходимым ничтожно и определено быть подавленным и подчиненным

необходимому.

Поэтому необходимое, как таковое, не может зависеть от тех условий и обстоятельств, из которых необходимо возникла вещь. Скорее бывает наоборот: сама необходимая вещь полагает весь круг условий, при которых и из которых осуществляется реальная возможность, именно она предполагает их, собирает рассеянные обстоятельства и приводит их в такое взаимодействие, что возникает нечто совершенно иное, чем то, что заключалось в них. Поэтому необходимую вещь нужно понимать, как абсолютно безусловную, обусловленную только собою, а не чем-либо иным.

Безусловная или абсолютная вещь есть мощь, но еще не цель и не конечная цель; она осуществляет себя самое, но не ставит еще себе цели; она есть то, что она есть, сперва в себе, но еще не для себя, т. е. она слепа. Поэтому древние представляли себе необходимость, как судьбу, как слепой рок (*τελευμένηον, εἰμαρμένη*), которому все безвозвратно подпадает. Рок неумолим и не допускает никакого другого утешения, кроме того, которое находили и восхваляли также древние, именно кроме безусловной покорности. Иные представления господствуют в христианстве, которое приписывает господство не

року, а Провидению⁸⁰¹.

Чтобы достигнуть ясного представления о понятиях возможности, случайности и необходимости и избежать смешений, я обрисую их путем сопоставления с их противоположностями. Возможность имеет две противоположности: невозможность существовать, т. е. невозможность, и возможность не существовать, т. е. противоречащую возможность или возможность иного рода. Точно так же необходимость имеет две противоположности: отсутствие необходимости существовать, т. е. случайность, и необходимость небытия, т. е. невозможность, вследствие чего необходимость также доказывается и поясняется невозможностью противоположного. Но так как все возможное и случайное входит в царство необходимости, и противоположность последнему невозможна, то необходимость господствует, как абсолютное отношение⁸⁰².

III. АБСОЛЮТНОЕ ОТНОШЕНИЕ

1. СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ

Необходимая сущность существует абсолютно безусловно; она существует только через себя, следовательно, в единственном числе, так как другая безусловная сущность рядом с нею или вне ее ограничивала бы ее и повергала бы ее в состояние зависимости и обусловленности. "Она одна самостоятельна и лежит в основе всех остальных вещей; это не просто субстрат, а субстанция. Все остальные вещи не необходимы, а случайны или имеют характер акциденций". Поэтому первая форма абсолютного есть "отношение субстанциальности и акцидентальности", как первую форму существенного отношения было отношение целого и частей. Субстанция есть целая, все в себе включающая действительность, вне которой нет ничего; единичные вещи суть не ее части, а ее проявления, ее внешность, ее обнаружение, они выходят из нее и возвращаются в нее. Субстанция есть нечто постоянное и пребывающее, а вещи находятся в непрестанном изменении, они

возникают и исчезают; только субстанция есть мощная сущность, а вещи бессильны, несостоятельны, ничтожны. "Субстанция обнаруживается через действительность с ее содержанием, в область которой она переводит возможное, как творческая мощь, и через возможность, в которую она возвращает действительность, как разрушающая мощь. Однако то и другое тождественно: творчество разрушает, разрушение творит"⁸⁰³.

Мощь субстанции обнаруживается в том, что вещи суть акциденции, что они, как нечто изменяющееся и преходящее, лишенное субстанциальности и ничтожное, вполне и без остатка входят в сферу могущества субстанции: мощь субстанции обнаруживается в бессилии вещей, только в нем. Поэтому нельзя сказать, что субстанция творит, в действительности она лишь разрушает. Если бы не было вещей, не было бы и субстанции. Субстанция обнаруживается в уничтожении вещей; она живет, следовательно, своею противоположностью, она работает над своим собственным разрушением: именно в этом состоит противоречие, присущее понятию субстанции⁸⁰⁴.

В истории философии это противоречие выражено и развито в системе Спинозы. Как

только представляется повод, Гегель возвращается к этому учению, восхваляя его возвышенность и отмечая в то же время его односторонность и недостатки. Учение Спинозы, по его мнению, имеет не атеистический характер, в чем его часто упрекали, а пантеистический, и притом до такой степени пантеистический, что Бог, по его воззрению, составляет все во всем, так что у Спинозы вследствие этого исчезает реальность и самостоятельность мира, как совокупности вещей, и этот пантеизм, собственно, есть "акосмизм". Мировоззрение, согласно которому превосходство единого и единственного существа обнаруживается в ничтожестве всех остальных вещей, по мнению Гегеля, имеет восточное происхождение, и он обращает внимание на то, что Спиноза был еврей. Западное мировоззрение утверждает и обосновывает значение индивидуальности; поэтому после Спинозы явился Лейбниц, в качестве необходимой и дополняющей противоположности, и признал субстанцию индивидуальностью или монадой. "Субстанция есть существенная ступень в процессе развития логической идеи, однако это не абсолютная идея, а идея, еще в ограниченной форме необходимости"⁸⁰⁵.

2. ПРИЧИННОСТЬ

Противоречие, заключающееся в понятии субстанции, очевидно. Субстанция, собственно, есть не производящая, а только уничтожающая мощь вещей; она не полагает вещей, а предполагает их наличное бытие и делает их акциденциями, открывается или обнаруживается в их ничтожестве. Так как она не полагает вещи, а предполагает их данными, то она не истинно безусловна и, следовательно, не имеет того характера необходимости, который она берет на себя, и которого требует.

Чтобы соответствовать понятию необходимости, субстанция должна быть понимаема, как истинно безусловная или первоначальная вещь, т. е. как первая причина (*Ursache*), и вещи должны рассматриваться, как ее действия, а не акциденции. Вторая и высшая форма абсолютного отношения есть причинность, как вторая и высшая сторона существенного отношения есть отношение силы и обнаружение ее.

Основание и причина отличаются друг от друга. Основание ничего не производит; из него нечто следует или происходит, когда оно

достигает зрелости, т. е. когда соединены все внутренние и внешние основания. Причина есть порождающая или производящая деятельность. Сила и причина также отличаются друг от друга. Сила нуждается в возбуждении для своего обнаружения; наоборот, причина обладает инициативой; "она сама производит движение, начинает деятельность из себя, не возбуждается ничем другим и составляет самостоятельный источник порождения из себя; она должна действовать, ее первоначальность состоит в том, что полагание, определяющее ее отражение в себя, и наоборот составляют единство"⁸⁰⁶.

Впервые как причина субстанция деятельна и потому действительна. Впервые в действии причина показывает, что она причина. "Причина есть причина лишь постольку, поскольку она производит действие; причина есть не что иное, как это определение иметь действие, и действие есть не что иное, как определение иметь причину". Причина переходит в действие, они по содержанию тождественны; так, дождь есть причина мокроты и сырости, и одна и та же вода есть содержание как причины, так

и действия⁸⁰⁷.

Так как действие есть прошедшее совершенное деятельности, то причина не только обнаруживается в действии, но и потухает в нем. Так как действие обнаруживает причину и по содержанию тождественно с нею, то оно само также имеет причинный характер, т. е. составляет в свою очередь причину, которая производит действия и т. д. А так как содержание в форме причинного отношения имеет определенный характер, то оно бывает также конечным и разнообразным, так что цепь причин и действий простирается в обе стороны без конца, и притом в самых разнообразных видах. Обыкновенно, всевозможные внешние основания, вроде условий, обстоятельств и поводов самого мелочного и ничтожного характера, причисляются нами к причинам и без труда объединяются в цепь, в которой от так называемых ничтожных причин зависят величайшие и поразительнейшие действия. Эта игра особенно охотно применяется к объяснению великих исторических событий. Но это заблуждение, зависящее от смешения понятий, которое состоит в том, что мы не умеем различать виды основания и оснований и потому смешиваем их⁸⁰⁸.

Носителями причинного отношения необходимо служат конечные субстанции, и потому причинная связь или цепь причин и действий не имеет конца: ряд, не имеющий конца, ведет назад от причины к причине, и такой же ряд ведет вперед от действия к действию⁸⁰⁹.

3. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Не имеющая конца причинная связь, как и не имеющее конца изменение, подобны прямой линии, которая тянется без конца; наоборот, бесконечное бытие сходно с окружностью, возвращающейся к своему началу. Такова также и бесконечная причинность, которая отменяет противоречие причинности, не имеющей конца, завершая ее. Круговорот причинности состоит в том, что она возвращается к своему началу, действие возвращается к своему источнику. Причина и действие производят и причиняют друг друга взаимно: таково понятие взаимодействия. Это третья и высшая форма абсолютного отношения подобно тому, как отношение внутреннего и внешнего было третьей и высшей формой существенного отношения. "Во взаимодействии, хотя причинность еще не полагается в нем в ее истинном определении, бесконечное движение вперед причин и действий, как движение вперед, поистине отменено, так как прямолинейное движение от причин к действиям и от действий к причинам перегнулось и вернулось к себе"⁸¹⁰.

Без сомнения, между частями живого тела

существует необходимая связь, которую следует понимать не как одностороннюю, а как взаимную причинность, как непрерывное взаимодействие органов. В таком же отношении находятся и составные части нравственного организма, как, напр., характер и нравы народа, с одной стороны, и его государственный строй и законодательство, с другой стороны: они обуславливают и производят друг друга, характер народа есть причина государственного строя, а строй причина характера. Впрочем, приведенные предметы, именно жизнь, народ, государство, слишком высоки, чтобы их можно было достигнуть и понять с помощью категорий необходимости. Необходимо усматривать идею, т. е. внутреннюю цель или понятие народа, как, напр., спартанцев, чтобы познать отсюда, почему он должен был и стремился быть таким-то народом с таким-то характером, нравами, законами и судьбою; при этом нравы и строй оказываются уже не самостоятельными сторонами взаимодействия, а моментами одного и того же понятия. В самом деле, мы стоим теперь на пороге понятия в высшем смысле этого слова и у перехода к понятию: это третья и последняя основная тема логики. Этот переход ясен. В понятии взаимодействия заключается мысль, что причина

в действии не становится причиной другого действия, а возвращается к себе, что она в действии не только обнаруживает себя самое, как причину, но и осуществляет себя, так что, следовательно, понятие необходимого действия возвышается до понятия самоосуществления, и таким образом понятие необходимости возвышается до понятия свободы. Свобода есть противоположность принуждения, а не необходимости. Быть свободным это значит осуществлять самого себя и ставить цели самому себе, быть и оставаться во всякой деятельности при себе самом: она противоположна всякому принуждению, так как свободное действие есть результат собственной воли, и в то же время противоположна всякому произволу, так как свободная воля имеет необходимое содержание. Свобода есть "раскрытая необходимость". "Нравственный человек сознает содержание своей деятельности, как необходимое, ценное само по себе, и от этого не терпит никакого ущерба в своей свободе; мало того, эта свобода скорее впервые становится действительной и содержательной свободой благодаря такому сознанию в отличие от произвола, как еще бессодержательной и только возможной свободы"⁸¹¹.

Новая, поставленная на очередь тема, есть самость или субъект. Переход или возвышение (прояснение) необходимости на степень свободы совпадает и имеет одинаковое значение с переходом или возвышением субстанции на степень субъекта. Субстанция есть необходимая, абсолютно безусловная сущность, которая существует, потому что она существует: она существует только через себя. Спиноза начал свою систему рядом определений, из которых первым было понятие самопричины, *causa sui*; это понятие нужно было ему для того, чтобы разъяснить в третьем определении понятие субстанции. Субстанция есть *causa sui*, т. е. причина самой себя; она в самой глубочайшей своей основе уже есть самость: поэтому, если понятие субстанции развивается до конца, что совершается с помощью форм абсолютного отношения, субстанциальности, причинности и взаимодействия, то в конце концов на свет сознания должно выступить понятие самости. "Взаимодействие есть лишь сама причинность; причина не только имеет действие, но и вступает, как причина, в отношение с самою собою в своем

действии"⁸¹².

Объективная Логика закончилась, теперь начинается субъективная. Мы можем сказать, что в ходе развития своей Логики Гегель в этом месте приходит к себе самому, так как мы вспоминаем его предисловие к Феноменологии духа: "По моему мнению, которое может быть оправдано лишь изложением самой системы, все дело в том, чтобы понимать и выражать истинное не только как субстанцию, но в такой же мере и как субъект"⁸¹³.

Мы настолько подвинулись вперед в изложении системы, что нашли уже это оправдание, и необходимость перехода от необходимости к свободе и от субстанции к субъекту обнаружилась. "Таким образом эта истина необходимости есть свобода, и истина субстанции есть понятие". "Следовательно, понятие есть истина бытия и сущности". "Понятие оказалось истиною бытия и сущности, которые возвратились в него, как в свое основание, и в то же время, наоборот, оно развилось из бытия, как из своего основания". Слепая необходимость или судьба сурова. "Наоборот, мышление необходимости есть скорее освобождение от этой суровости, так как это мышление есть встреча самого себя с самим

собою в другом. Это освобождение не есть уловка абстракции, а состоит в том, что в другом действительном, с которым действительное связано силою необходимости, мы имеем себя, не как другое, а как свое собственное бытие и полагание. Как существующее для себя, это освобождение есть я; как развитое в свою целость, оно есть свободный дух; как чувство, оно есть любовь; как наслаждение, оно есть блаженство. – Великое представление субстанции в учении Спинозы есть освобождение от конечного для себя бытия лишь в себе, тогда как понятие есть для себя сила необходимости и действительная свобода"⁸¹⁴.

Глава двадцатая УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ. А. СУБЪЕКТИВНОСТЬ

І. ПОНЯТИЕ ПОНЯТИЯ

1. О ПОНЯТИИ ВООБЩЕ

При разработке своего второго главного сочинения Гегель встречал много затруднений различного характера в объективной и субъективной Логике. Занимаясь объективной Логикой, он не находил себе предшественников, тогда как в субъективной Логике он сталкивался с массой учебников; в первом случае ему приходилось "воздвигнуть в пустыне новый город", а во втором случае придать "новое расположение старому, прочно построенному городу, занятому обитателями".

К тому же субъективная Логика вызывает к себе недоверие. В ней речь идет о познании тех форм, в которых единственно сознается истина, и которые, благодаря учебникам, считаются пустыми, бессодержательными формами. "Что есть истина?" – спрашивает Пилат и вместе с ним

мир, с выражением лица, которое придает Клопшток в своей "Мессиаде" Пилату: "с лицом придворного, который, близоруко усмехаясь, изрекает отрицательный приговор над серьезным делом"⁸¹⁵.

Из предыдущих философов только двое создали эпоху в истории логики, как учения о познании: Аристотель и Кант. Первый как бы естественно-исторически описал формы мышления и познания, а второй впервые осветил, что такое понятия, и какого они происхождения. "Бесконечная заслуга Аристотеля, вызывающая в нас высшее преклонение перед силою его духа, состоит в том, что он впервые предпринял это описание. Однако необходимо пойти дальше и познать, во-первых, систематическую связь, а во-вторых, ценность этих форм"⁸¹⁶.

Чтобы правильно познать ценность понятий, необходимо прежде всего отделаться от ложной распространенной в учебниках теории, согласно которой понятия суть не что иное, как общие и абстрактные представления, получаемые рассудком из наглядных представлений. Согласно этому мнению я имею рассудок так же, как вещь имеет свойства, и благодаря рассудку я имею "понятия" и понятие так же, "как имею какой-либо сюртук, цвет и другие внешние

свойства"⁸¹⁷.

Под понятием, о котором отныне будет идти речь, и от правильного определения которого зависит понимание Логике и учения Гегеля, следует разуместь не абстрактные представления, как человек, животное, растение, камень и т. п. Уже в заключении последней главы было показано, и из развития понятий необходимости, субстанции, причинности и взаимодействия, т. е. "из генезиса понятия" было ясно, что под понятием в Логике Гегеля следует разуместь я, самосознание, или субъективность, которая обосновывает и создает познание, истинное или объективное мышление и отменяет необходимость, проясняя ее, т. е. делая очевидною или познаваемою. Поэтому Гегель удачно называет свободу "раскрытою необходимостью". Если учение Спинозы включает в себе истину, и субстанция есть высшее из всех понятий, то субъективность и вместе с нею познание невозможны; при этом необходимость есть и остается слепую, она не может раскрыться, и вообще ничто не может быть раскрыто. Опровергнуть спинозизм это значит доказать, что система Спинозы не есть высшая точка зрения, что понятие субстанции не есть высшая категория, что есть более высокая

точка зрения, не противопологающаяся спинозизму, а подчиняющая его себе. Единственно правильное опровержение системы Спинозы состоит в том, чтобы развить и завершить понятие субстанции. "Но это завершение есть уже не субстанция, а нечто высшее, именно понятие, субъект"⁸¹⁸.

От понятия бытия мы дошли до понятия сущности и имеем теперь дело с понятием понятия, как третьей и последнею главною темою Логике. Здесь прежде всего необходимо приобрести правильное понятие о понятии, чтобы не впасть во всевозможная смещения и недоразумения. Уже отсюда мы можем сделать обзор развития последней темы. Субъективность есть основание всякого познания, всех истинных и объективных понятий, всякой объективности; поэтому развитие нашей темы приводит от субъективности к объективности или от субъективного понятия к объективному и, наконец, к единству их обоих, которое Гегель называет словом идея⁸¹⁹.

Мы отождествили понятие с субъектом или с самоосуществлением, которое совпадает с субъективностью. Ни одна из развитых до сих пор категорий не подходит до такой степени к понятию развития и не выражает его так

адекватно, как понятие самоосуществления, которое, как таковое, уже есть развитие. То, что развивается, переходит в иное (бытие) и в ином тождественно себе, следовательно, составляет единство или целость всех определений (сущность). "Движение понятия вперед есть уже не переход в иное и не отражение в ином, а развитие"⁸²⁰. Понятие самоосуществления распадается на самость (субъективность) и осуществление или реализацию ее (реальность или объективность) и составляет единство того и другого (субъект-объект или идея). Два условия должны быть выполнены для того, чтобы придать учению о понятии то значение, в каком его понимал Гегель, и развитие которого составляло его задачу. Во-первых, формы мышления, именно понятия, суждения, умозаключения и отношения между ними должны быть познаны, как данные факты, описаны и возведены в сознание, что, как уже замечено, составляло выдающуюся заслугу Аристотеля. Во-вторых, субъективность или самосознание (я) должно было быть открыто и указано, как принцип всякого истинного и объективного мышления, т. е. как понятие в высшем смысле этого слова. Эту задачу выполнил Кант в своем учении о синтетическом единстве апперцепций и

в трансцендентальной дедукции категорий. "К числу глубочайших и важнейших мыслей Критики чистого разума относится утверждение, что единство, составляющее сущность понятия, есть первоначально-синтетическое единство апперцепции, единство "я мыслю" или самосознания. Это положение дает так называемую трансцендентальную дедукцию категорий; оно всегда считалось одною из труднейших частей философии Канта"⁸²¹.

2. ВСЕОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ

Понятие или субъект, как оно возникло из развитых понятий необходимости и субстанции, есть свободное, безусловное, первоначальное, все в себе охватывающее единство; как таковое, оно есть всеобщее понятие или всеобщность, производящая или конкретная всеобщность, а не произведенная или абстрактная. Абстрактную общность создает рассудок, когда он сравнивает свои представления, отвлекается от различных признаков их, отбрасывает их и соединяет общие признаки. Путем такой абстракции и объединения возникает абстрактное общее. Между истинно всеобщим и абстрактным общим существует огромная разница. Так, истинно всеобщая воля есть разумная воля, желающая лишь того, что сообразно понятию или цели народа; поэтому такая воля есть или должна быть законодательною, между тем как общая воля или та воля, с которой согласуются все индивидуумы, может быть и нередко бывает чрезвычайно неразумною и противною цели. В своем "Contrat social" Руссо метко обозначил это различие между истинно всеобщей и абстрактно общей волею: первую он назвал "la volonté générale" (общую

волею), а вторую "la volonté de tous" (волею всех), и, как правильно замечает Гегель, "сделал бы более серьезные успехи в теории государства, если бы всегда имел в виду это различие. Всеобщая воля есть понятие воли, а законы суть частные определения воли, обоснованные в этом понятии". Если "volonte de tous" отождествляется с "volonté générale", как это сделала французская революция под влиянием Руссо, то законы создаются уже не государственною властью, а на улице и в клубах.

Впервые, на основании понятия истинной всеобщности, примененного к человеку, как таковому, становится ясным и понятие человеческого достоинства или личности, между тем как оно не может возникнуть из сравнения индивидуумов, оно не может быть понято, как нечто абстрактно общее. В своих лекциях логики, Гегель решительно выражает эту мысль в следующих значительных словах: "Всеобщее, понимаемое в его истинном и полном значении составляет такую мысль, о которой можно сказать, что нужны были тысячи лет для того, чтобы привести ее к сознанию людей, и христианство первое признало ее во всей ее полноте. Греки, которые вообще были высоко образованы, не имели истинного сознания о

всеобщности Бога и человека. Боги греков были не что иное, как частные силы духа, и всеобщий Бог, Бог народов, не был еще известен афинянам. Точно так же греки не знали бесконечного значения и бесконечного права человека, как человека, и потому они полагали бездну между собою и варварами. Истинную причину, вследствие которой в христианской Европе нет более рабов, должно искать в самом принципе христианства. Христианская религия есть религия абсолютной свободы, и одни христиане признают бесконечное и всеобщее значение человека, как человека. В чем отказывают рабу, это в признании его личности, но начало личности есть всеобщность". В другом относящемся сюда месте Гегель говорит: "Несправедливо было бы думать, что сначала нам даны предметы, которые составляют содержание наших представлений, и что мы присоединяем к ним нашу субъективную деятельность, именно отвлекаем и схватываем их общие признаки и так образуем понятия. Понятия существуют прежде предметов, и предметы обязаны всеми своими качествами тому понятию, которое живет и обнаруживается в них. Религия признает то же самое, когда она учит, что Бог создал мир из ничего, или другими словами, что мир и все вещи произошли из одного общего

источника, из полноты божественных мыслей и предначертаний. Это значит, что мысль, или, точнее, понятие есть бесконечная форма или свободная, творческая деятельность, которая осуществляет свое содержание, не нуждаясь во внешнем материале"⁸²².

3. ЧАСТНОЕ ПОНЯТИЕ

Всеобщее понятие имеет не абстрактный, а конкретный характер; оно различает само себя, как это требуется понятием субъективности (самосознания, я): оно определяет себя. Всеобщее понятие в своей определенности есть частное понятие или особенное, определенный род или вид. Таким образом непосредственно полагается различие между частным, различие видов, которые дополняют друг друга и образуют полное множество, не заключающее в себе недостатка: таково понятие полноты; как совокупность своих видов, род есть целость.

Саморазличение всеобщего есть его дифференцирование, обособление, возникновение видовых различий, которые, следовательно, происходят из него самого, а не присоединяются к нему извне. Понятие есть принцип своих различий. "Принцип содержит в себе начало и сущность своего развития и реализации; всякая другая определенность понятия не плодотворна". Всякое саморазличение есть противоположение, и так как понятие отличает лишь себя от себя, и в нем нет никакого другого различия, то в основе может существовать лишь два вида: определенное

и неопределенное понятие; но определенность есть неопределенность, потому что она должна стоять против определенного". "Поэтому нет никакого иного истинного деления, кроме того, что понятие ставит себя самого в сторону, как непосредственно неопределенную всеобщность; именно это неопределенное создает его определенность или служит причиной того, что оно становится частным. Обе стороны имеют частный характер и потому соподчинены. Вместе с тем обе стороны, как частное, составляют нечто определенное в отношении ко всеобщему; в этом смысле они подчинены ему"⁸²³.

4. ЕДИНИЧНОЕ

Частное есть также всеобщее, вид есть также род, и, как таковой, он нуждается в возникновении видовых различий и способен к этому, но возникновение видов должно доходить до такого пункта, за которым дальше уже не может быть новых видовых отличий. Законченность видовых отличий есть индивидуализация. Индивидуализированное понятие есть единичное, этот единичный, все другое из себя исключая субъект; это не лишенная понятия единичность, не единичная вещь, которая может быть лишь предметом мнения и должна быть указана пальцем (демонстрирована), чтобы обозначить, что мы имеем в виду, как это выяснено в Феноменологии⁸²⁴; это единичность, заключающая в себе понятие, иными словами, это единичное понятие, составляющее единство всеобщего и частного⁸²⁵. Единичное относится к понятию вообще так, как единичный действительный субъект к субъективности, как единичное индивидуальное я к самосознанию. Всеобщность, частность и единичность суть моменты понятия. Всеобщее в понятии есть то

же, чем было тожество, как рефлексия, в сущности; частное играет здесь такую же роль, какую там играло различие; единичное здесь соответствует тому, чем было основание там. "Всеобщность, частность и единичность, взятые абстрактно, суть то же, что тожество, различие и основание. Однако всеобщее есть тожественное с собою специально в том значении что в нем одновременно содержатся частное и единичное. Далее, частное есть различие или определенность, но в том значении, что оно есть одновременно всеобщее и единичное. Точно так же, единичное имеет то значение, что оно составляет субъект, основу"⁸²⁶.

Понятие есть и различие и единство своих моментов, и притом непосредственное единство их. Как таковое, понятие должно полагать себя (располагать) или развивать. Формою развития его служит суждение, которое распадается на его моменты, как на субъект и предикат, и с помощью связки непосредственно сочетает их или полагает тожественными. Субъект наделяется предикатом: это наделение есть суждение (*Urtheil*) оно походит на судебный приговор, приговор в высшем смысле. Гегель рассматривает суждение, как первичное деление (*Ur-theilung*) понятия на свои моменты и соответственно этому объясняет

этимологию этого слова по-немецки. "Этимология слова суждение (Urtheil) имеет в немецком языке глубокий смысл. Оно означает, что единство понятия есть первобытное единство, и что, различаясь, оно производит первичное разделение, которое и составляет суждение"⁸²⁷.

В обыкновенной логике понятия, суждения, умозаключения и подразделения их играют очень важную роль. В ней идет речь о смутных, ясных и отчетливых понятиях, смотря по тому различены или нет их признаки, адекватны они или не адекватны, смотря по тому согласуются ли они со своими предметами или не согласуются; в ней идет речь о противоположности понятий, противной или противоречащей, об отношении понятий, о подчинении их и соподчинении, о содержании и объеме понятий по числу их признаков и т. п. Признаки служат знаками для субъективного знания, для внешней рефлексии. Так как в логике речь идет о развитии понятий и имманентных определениях их, то не может быть ничего менее научного, чем учение о "признаках", господствующее в школьной логике и прямо обрисовывающее ее "упадок": вместо внутренних определений понятия она дает признаки внешней рефлексии! Формы понятий и суждений не

развиваются в ней, а принимаются так, как они встречаются в опыте, и перечисляются друг за другом. "Таким образом получается", – говорит Гегель – "эмпирическая логика, странная наука, иррациональное познание рационального"⁸²⁸.

Эта так называемая формальная логика рассматривает понятия, суждения и умозаключения, как пустые формы мышления, истинность которых зависит от содержания, чуждого им и равнодушного к ним. "Если бы логические формы понятия в самом деле были мертвыми, недействительными и равнодушными отношениями представлений или мыслей, то знание о них было бы излишнею историей, для познания истины ненужною. На деле же они наоборот, как формы понятия, суть живой дух действительности, и в действительности истинным бывает лишь то, что, благодаря этим формам, через них и в них есть истина. Но до сих пор истина этих форм, а также необходимая связь их никогда не подвергались рассмотрению и исследованию"⁸²⁹.

II. СУЖДЕНИЕ

Суждение есть категория, т. е. необходимая форма не только мышления, но и бытия или сущности вещей. Когда вещь развертывает свои свойства, она обнаруживается, как субъект, который выделяет свои предикаты, т. е. она раскрывается в форме суждения. Проблему вещи и ее свойств нельзя было вполне развить, исходя из понятия вещи; наоборот, отношение между субъектом и множеством его предикатов становится вполне ясным, если исходить из развития субъекта или из понятия понятия. Всякая вещь есть понятие и, как таковая, развивающийся субъект.

Суждение есть категория субъективности. Понятия не сидят только в нашей голове, как всевозможные роды и виды: мы сами не что иное, как понятия или субъекты; точно так же субъективность в ее особенности или определенности содержится во всякой вещи и составляет сущность ее.

Речь идет о познавательных ценностях суждений, низших и высших, о ступенях суждений, которые нужно развить. Эту задачу впервые поставил и попытался решить Гегель.

Так как главные ступени мышления суть бытие, сущность и понятие, то Гегель различает соответственно этому, как ступени суждения, суждения наличного бытия, сущности и понятия.

Понятие сущности делится на понятия рефлексии (отношения) и необходимости, переходя путем развития от первого к последнему. Соответственно этому, Гегель делит также суждения сущности на суждения рефлексии и необходимости, утверждая, что развитие идет от первых ко вторым. Таким образом в своем учении о суждении он различает следующие четыре вида: "суждение наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия". Однако "различные виды суждения следует рассматривать не как стоящие рядом с одинаковыми ценностями, а скорее, как образующие постепенный ряд, и различие между ними основывается на логическом значении предикатов"⁸³⁰.

Следует, конечно, отличать предложения от суждения. Не все предложения суть суждения. Замечания, приказания и т. п. вовсе не суть суждения. Суждение составляют лишь такие предложения, в которых высказываются обоснования и определения понятий. Следует, конечно, также отличать различные суждения и

не считать равноценными суждения с различными понятиями, как это делает обыкновенная логика, не умеющая отличать друг от друга суждения, вроде следующих: "роза красна" и "роза есть растение", "золото желтое" и "золото есть металл" и т. д.

Понятие есть прежде всего непосредственное единство своих моментов, но так как эти моменты обоснованы друг в друге и находятся в логической связи, то понятие есть также опосредствованное или обоснованное единство своих моментов, вследствие чего связка "есть", это выражение непосредственного единства между субъектом и предикатом, а вместе с тем и суждение, это непосредственное сочетание субъекта и предиката, недостаточны для развития понятия. Поэтому в развитии и дальнейшем определении суждения должен быть достигнут пункт, в котором связка "завершается", и сочетание субъекта и предиката выражается не только "бытием", но и "долженствованием бытия". Мы можем предвидеть, что это высшее суждение будет "аподиктическим", и в нем уже заключается умозаключение, из него умозаключение непосредственно выходит.

Понятие, суждение и умозаключение суть категории субъективности.

1. СУЖДЕНИЕ НАЛИЧНОГО БЫТИЯ

На этой первой и низшей ступени суждения стоят те суждения, которые обыкновенная логика называет суждениями качества: утвердительное, отрицательное и бесконечное суждение. Чтобы судить, что "роза красна", "стена бела", "печь тепла" и т. п. достаточно самой ничтожной способности суждения, достаточно восприятия чувственных качеств. Утвердительное суждение состоит в том, что некоторая единичная вещь есть общее ($E = A$). Но и многие другие вещи также бывают красными, белыми, теплыми или холодными и т. д. Поэтому субъект должен быть определен точнее путем исключения некоторых предикатов; это производится с помощью отрицательного суждения, высказывающего, что единичная вещь не есть тот или иной вид ($E \text{ не } = B$). Точно говоря, единичное равно только себе самому ($E = E$); оно есть общее по исключению всего того, что не есть E ($E = \text{не-}A$). Первая форма есть "тождественное", а вторая "бесконечное суждение". Все зависит от положения отрицания, именно от того, отрицается ли связка или предикат (общее). Отрицание связки обозначает собою отделение

субъекта от предиката, т. е. отрицательное суждение; – отрицание предиката или общего есть бесконечное суждение. В споре за право каждая партия отрицает (не право вообще, а) право противника: это пример отрицательного суждения. Наоборот, преступник отрицает право и закон, как таковой; его поведение есть не-право, не-законность: это пример бесконечного суждения⁸³¹.

2. СУЖДЕНИЕ РЕФЛЕКСИИ

Под этим термином Гегель понимает суждения количества, как они называются в обыкновенной логике: единичное, частное и общее суждение. Субъектами этих суждений служат единичные вещи в отношении к равным им вещам, к индивидуумам их рода и вида; предикатами этих суждений служат существенные отношения, вроде полезный, опасный и т. п. В суждениях наличного бытия предикат составляет принадлежность субъекта, так как состоит из чувственного свойства; наоборот, здесь, в суждениях рефлексии он подчиняет себе субъект, так как бывает родом или видом. В первом случае господствует отношение принадлежности, а во втором отношение подчинения.

Поэтому и развитие этого суждения состоит в постепенном развитии субъекта: эта единичная вещь, некоторые вещи этого вида или рода, все единичные вещи; это суждения единичные, частные, общие. Очень хорошим, чисто гегелевским, не употребленным, однако, в этом месте примером может служить человеческая свобода. "Один человек свободен: этот единичный человек". Так судит восточный

деспотизм: это единичное суждение. "Некоторые люди свободны: именно граждане". Так судит аристократическая республика в древности: это частное суждение. "Все люди свободны". Так судит христианство: это универсальное суждение, суждение обо всем. Единичное суждение имеет утвердительное значение, а частное имеет как утвердительное, так и отрицательное значение: если некоторые свободны (граждане), то, следовательно, некоторые также не свободны (рабы). Общее суждение указывает уже на истинно всеобщее, на понятие рода, и служит переходом к суждению необходимости. Всякий человек есть человек. "Всеобщее является здесь лишь, как внешняя связь, охватывающая единичные вещи, существующие для себя и равнодушные ко всеобщему. На деле, однако, всеобщее есть основание и почва, корень и субстанция единичного". "Всеобщее есть не только нечто существующее вне и рядом с другими абстрактными качествами или чистыми определениями рефлексии, а скорее оно проникает собою все частное и заключает его в себе"⁸³².

3. СУЖДЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ

Говоря языком логики Канта, относящиеся сюда суждения суть суждения отношения: категорическое, гипотетическое и разделительное. В сфере понятия отношение его моментов играет такую же роль, как в сфере сущности необходимое отношение, и притом всеобщее соответствует понятию субстанции, частное понятию причинности, а единичное понятию взаимодействия. Поэтому категорическое суждение соответствует отношению субстанциальности, гипотетическое отношению причинности, а разделительное отношению взаимодействия.

Единичное определяется своею субстанциальною всеобщностью или родом ($E = A$): это происходит в категорическом суждении. Род есть основание, порождающее свои частности (если есть A , то есть и B): категорическое суждение переходит в гипотетическое. Род есть совокупность своих видов, он есть положительная и отрицательная целость их ($A =$ как A , так и B ; $E =$ или A , или B); поэтическое произведение, по своему понятию или роду, есть как лирическое, так и эпическое, так и драматическое;

определенное поэтическое произведение есть или лирическое, или эпическое, или драматическое. Цвет, по своему общему понятию, есть и светлое, и темное; определенный цвет относится или к светлому, или к темному. Это отношение выражается разделительным суждением в его положительной и отрицательной форме. Субъект и предикат равны понятию⁸³³.

4. СУЖДЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Этим термином Гегель обозначает все суждения, которые обыкновенная логика называет суждениями модальности: ассерторическое, проблематическое и аподиктическое. Предикат в них определяет, соответствует ли субъект своему понятию или сообразен ли он с ним, т. е. составляет ли он то, чем он должен быть по своему понятию. Здесь речь идет об определениях, вроде прекрасный, добрый, правильный, подходящий и т. п., и им противоположных. Первою и непосредственною формою этого суждения служит простое уверение, что какое-нибудь дело, или поступок хороши или дурны (ассерторическое суждение); но такое же право на существование имеет и противоположное уверение, что дело обстоит не так; это может быть так, но может быть и не так (проблематическое суждение, которое, как частное суждение, имеет и утвердительное, и отрицательное значение). Предикат должен быть не только утверждаемым, но и обоснованным; он обосновывается на свойствах вещи. Субъект, как обладающий такими-то свойствами, должен быть оцениваем так, а не иначе (аподиктическое

суждение). Здесь существует определенное отношение между субъектом и предикатом; "оно есть законченная или полная содержания связка суждения". "Вследствие этого завершения связки суждение превращается в умозаключение"⁸³⁴.

III. УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ

Умозаключение есть понятие, как опосредствованное единство своих моментов, и так как опосредствование или обоснование совершается с помощью суждения, то "умозаключение есть единство понятия и суждения". Рассудку всегда приписывалась способность суждения, а разуму способность умозаключения, и последняя вместе с тем рассматривалась, как источник вечных и безусловных истин. Со стороны формы разум имеет характер умозаключения (умозаключение разума), а со стороны своего содержания он есть истина (истина разума). Форма и содержание суть одно и то же. Истина познается только в форме умозаключения, так как всякая истина бывает опосредствованною, обоснованною, умозаключенною и завершается впервые в форме умозаключения.

Поэтому Гегель говорит: "умозаключение есть разумное, и притом все разумное". А так как все действительное разумно, то отсюда следует положение: "Все есть умозаключение".

Умозаключение есть опосредствованное суждение. Поэтому мы ожидаем, что видами или

ступенями умозаклучения окажутся умозаклучения наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия. Но так как умозаклучение понятия находилось уже в аподиктическом суждении, то мы получаем только следующие три вида или ступени умозаклучения: умозаклучение наличного бытия, рефлексии и необходимости.

1. УМОЗАКЛУЧЕНИЕ НАЛИЧНОГО БЫТИЯ. ФИГУРЫ УМОЗАКЛУЧЕНИЯ

Умозаклучение сочетает понятия не непосредственно, а с помощью третьего понятия. В отношении к двум другим понятиям (крайним терминам) это сочетающее понятие есть третье или среднее понятие (*terminus medius*). Так как всякий из трех моментов понятия может играть роль этого среднего термина и занимать его место, то отсюда получаются три фигуры умозаклучений наличного бытия: $E - B - A$, $B - E - A$, $E - A - B$ ⁸³⁵; при этом Гегель поясняет в примечании, что он нарочно упускает из виду отрицательный и частный характер выводов (во второй и третьей фигуре). Четвертой фигуры умозаклучения, принадлежащей Галену, а не Аристотелю, Гегель не приводит. Скорее он считает математическое умозаклучение ($A - A - A$) четвертой фигурой, отличающеюся от трех предыдущих, потому что в ней речь идет не о частностях или свойствах, а только о количествах и сравнении их: если две величины равны третьей, то они равны также друг другу⁸³⁶.

В первой форме умозаклучения две посылки

$B = A$ и $E = B$ не доказаны и не опосредствованы. Из опосредствования первой посылки $B = A$ получается вторая форма умозаключения: $B - E - A$. Из опосредствования второй посылки $E = B$ получается третья форма умозаключения: $E - A - B$. Однако доказывание и опосредствование идет в бесконечность.

Основную формой умозаключений наличного бытия, к которой сводятся остальные, служит первая фигура: $E - B - A$. Единичное, благодаря своей особенности, есть всеобщее. Умозаключение соотнобразится с характером среднего термина. Если из многих частных или свойств выдвинуть на первый план то или другое, отвлекаясь от всего остального, то можно доказать все что угодно. Человек, как чувственное существо, не добр и не зол; о его духовной и нравственной природе здесь нет речи. Человек, как социальное существо, есть член общества, единственного собственника всех благ; поэтому необходима общность имущества, и частная собственность противоречит разуму. Человек, как исключительное единичное существо, есть вполне эгоист и индивидуалист; всякий коммунизм есть бессмыслица. "Из среднего термина социальности может быть выведена общность имущества граждан, а в свою очередь из среднего термина

индивидуальности, если проследить его так же абстрактно, вытекает разложение государства, как оно, напр., возникло в Германской империи, когда стали держаться последнего среднего термина"⁸³⁷. Вся силлогистика, занимающая много места в старой логике с ее формами, видами и правилами умозаключений, без всякого определения познавательной ценности умозаключений и ступеней их, кажется Гегелю бесполезным и пустым хламом. Лейбниц полагал, что путем комбинаций он нашел 2048 возможных форм умозаключения, которые сводятся к 24 употребительным формам, но при этом он вовсе не занимался вопросом о познавательных ценностях их, между тем как логика только этим вопросом и должна интересоваться⁸³⁸.

2. УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ РЕФЛЕКСИИ⁸³⁹

Средним термином здесь уже служит не абстрактная частность, одна из многих, так как этим путем можно доказать все что угодно, следовательно, никогда нельзя познать истину; средним термином в этих суждениях служит конкретная особенность, охватывающая в себе все единичное, существенная всеобщность, или, как выражается Гегель, "полнота рефлексии", короче говоря, целость.

Умозаключение целости подходит под схему первой фигуры $E - B - A$. Все $B = A$, $E = B$, следовательно, $E = A$. Примером его служит бессмертный в учебниках логики силлогизм о Кае. "Все люди смертны; Кай человек, следовательно, Кай смертен". Это умозаключение недостаточное, так как вывод в нем не доказывается большею посылкою, а наоборот большая посылка предполагает выведенное суждение. Чтобы высказать что-либо о всех людях, нужно уже знать, что и Кай есть человек⁸⁴⁰.

Умозаключение целости нужно обосновать; первая посылка (все $B = A$) должна быть доказана, и это производится с помощью

среднего термина, который содержит в себе полный ряд единичных вещей: $A - E$. E . E . E ... B . Это умозаключение, подходящее под схему второй фигуры Гегеля ($B - E - A$), есть индуктивное или опытное умозаключение, так как оно опирается на восприятие единичных фактов. Медь, серебро, золото и т. п. суть проводники электричества; медь, серебро, золото и т. д. суть металлы; следовательно, металлы суть проводники электричества.

Доказано, что эти металлы суть проводники электричества; нужно доказать, что то же свойство принадлежит и всем металлам: ряд единичных вещей следует закончить. Это совершается с помощью умозаключения от нескольких вещей ко всем, т. е. от ряда данных единичных случаев известного рода ко всем прочим случаям того же рода: через умозаключение, средним термином которого служит существенное сходство или аналогия между данными и всеми другими случаями того же рода. Это умозаключение по аналогии. "Поэтому истина индуктивного умозаключения есть такое умозаключение, в котором роль среднего термина играет единичность, составляющая непосредственно в себе самой всеобщность; это умозаключение по аналогии".

Мой пример дает подходящую аналогию, именно существенное сходство между отдельными металлами, приводимыми в индуктивном умозаключении, и прочими телами, которые относятся к числу металлов и, как таковые, суть также проводники электричества.

Если аналогия поверхностна и потому недостаточна, то на ней нельзя обосновать убедительного умозаключения, а можно получить лишь заблуждение. В этом случае средним термином служит не "единичность, составляющая непосредственно в себе самой всеобщность", а термин, составляющий в отношении к одному из крайних терминов нечто лишь единичное, и в отношении к другому крайнему термину нечто лишь всеобщее, но не то и другое сразу; поэтому умозаключение состоит не из трех, а из четырех понятий и оказывается не силлогизмом, а паралогизмом. Гегель приводит следующий пример: "На Земле есть обитатели; Луна есть земля; следовательно, на Луне есть обитатели". Земля, как наша окруженная атмосферою планета, обитаема. Луна есть земля в том смысле, в каком этим словом обозначается всякое мировое тело без различия. Эти понятия не включают в себе друг друга, а расходятся. Здесь их четыре: 1. Земля, как наша планета; 2. обитаемый; 3. Луна;

4. мировое тело вообще⁸⁴¹.

Умозаключение рефлексии прошло через ступени умозаключения целости, индуктивного умозаключения и умозаключения по аналогии; средним термином служит теперь истинно всеобщее, т. е. род, соединяющий особенное и единичное. "Рассматривая ход умозаключения рефлексии, мы находим, что опосредствование вообще есть положенное или конкретное единство определений крайних членов: рефлексия состоит в этом полагании одного определения в другое; таким образом посредствующим звеном служит целость. Но существенным основанием опосредствования оказывается единичность, и всеобщность, лишь как внешнее определение единичности, как полнота. Однако всеобщность имеет существенное значение для того, чтобы единичное было объединяющим средним термином; поэтому единичное следует считать в себе сущим всеобщим"⁸⁴².

3. УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ

Это умозаключение есть опосредствованное суждение необходимости, следовательно, это или категорическое, или гипотетическое, или разделительное умозаключение. Категорическое умозаключение состоит в томъ, что единичное вследствие своего вида или особенности есть всеобщее или род (Е – В – А). Гипотетическое умозаключение состоит в томъ, что всеобщее или род есть основание, порождающее особенности: если ест А, то есть и В; А существует, следовательно, и В существует. Род есть целость видовъ, всеобщее есть делость особенностей. Разделительное умозаключение имеет на этом основании следующий характеръ: "А есть или В, или С, или D; но А есть В, следовательно А, не есть ни С, ни D. Или также: А ест или В, или С, или D; но А не есть ни С, ни D; следовательно, оно ест В"⁸⁴³.

Разделительное умозаключение есть высшая форма умозаключения; в нем понятие определяется адекватно. "Различные роды умозаключений дредставляют ступени выполнения или конкретности средняго термина. В формальном умозаключении средний термин

полагается, как целость, лишь вследствие того, что все определения, но каждое в отдельности, совершили функцию опосредствования. В умозаключениях рефлексии средним термином служит единство, внешне охватывающее определения крайних терминовъ. В умозаключении необходимости ередним термином служит настолько же развитое и цельное, насколько простое единство, и таким образом отменяется форма умозаключения, состоявшая в отличии ередняго термина от крайнихъ. Вместе с тем понятие вообще реализуется; говоря точнее, оно принимает такую реальность, которая называется объективностью"⁸⁴⁴.

Гегель не дал ни одного примера разделительнаго умозаключения (и вообще он чаще всего воздерживается от примеров именно тамъ, где они всего более нужны); поэтому я воспользуюс для этой цели известным учением Канта о пространстве и времени. Все представления суть или созерцания или поштия; пространство и время не суть понятия, следовательно, они относятся к числу созерцаний. Все еозерцания принадлежат к числу или эмпирических или априорныхъ; пространство и время не суть эмпирическая созерцания,

следовательно, это априорный или первоначальный созерцания, формы созерцания, т. е. созерцающая субъективность.

Определение понятия основывается на делении понятия, как учил, Платон, который развивал эти деления в форме разделительных умозаключений, напр. определяя понятие софиста. Поэтому деление понятий он, отождествлял с диалектикою, в которой состоит все истинное знание (Федръ), Вполне определенное понятие есть реальное понятие или объект.

Глава двадцать первая

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ. В. ОБЪЕКТИВНОСТЬ

I. ОНТОЛОГИЯ И КОСМОЛОГИЯ

Всякая непосредственность опосредствована, и всякое опосредствованное наличное бытие, когда оно сделалось совершенным, т. е. после законченного и отмененного опосредствования, имеет характер непосредственного наличного бытия: эти два основных учения Гегель часто высказывает, настойчиво подчеркивая их. Именно имея их в виду, он так часто и решительно борется с учением Якоби о непосредственном знании.

То, что внутренне развилось, вполне определилось и опосредствовано, не остается больше замкнутым в себе, а выступает наружу существует на лицо, является, не остается более субъективным, а делается объективным: это положение относится в настоящем случае к понятию, после того как оно прошло свои формы развития в виде суждения и

умозаключения⁸⁴⁵. "Умозаключение есть опосредствование, совершенное понятие в своей положенности. Его движение есть отмена его опосредствования, в котором ничто не существуете в себе и для себя, а все существует лишь посредством другого. Поэтому результатом этого движения является непосредственность, возникающая путем отмены опосредствования, бытие". "Поэтому это бытие есть вещь, существующая в себе и для себя, — объективность"⁸⁴⁶.

Переход от субъективности к объективности, от понятия к реальности, от логического к действительному бытию, которое называют также внешним наличным бытием, послужил для Гегеля поводом вновь поднять эту тему всякой онтологии и вернуться к онтологическому доказательству бытия Бога, чтобы опять уничтожить силу кантовской критики этого доказательства, основанной на мысли, что бытие или реальность есть признак, которого нельзя "выцарапать" из понятия; понятие Бога, по Канту, в такой же мере еще не есть существование Бога, как сто воображаемых талеров не есть сто талеров в кассе⁸⁴⁷.

Из духа и хода развития Логики Гегеля видно, что понятие бытия, наличного бытия, вещи,

явления, силы и обнаружения ее, внутреннего и внешнего, действительности, субстанции, причинности и т. п. суть отмененные моменты в понятии понятия (субъективности) или, как глубокомысленно и метко говорит Гегель, они "погибли" в нем и теперь опять выходят из него в форме реальности или объективности. "Объективность есть непосредственность, к которой понятие определяется отменой своей абстрактности и опосредствования". "Объект может быть определен, как вещь со свойствами, как целое, состоящее из частей, как субстанция с акциденциями, а также согласно другим отношениям рефлексии; однако эти отношения вообще уже погибли в понятии, поэтому объект не имеет свойств и акциденций, так как акциденции отделимы от вещи или субстанции, а в объекте всякая частность абсолютно рефлектируется в целость"⁸⁴⁸.

Кант также говорил о реальности и объективности понятий, основоположений и т. п. и разумел под этим всеобщее значение их в отличие от чисто субъективного и индивидуального: под объективностью он разумел общее всем разумным существам объективное представление о мире, основанное на чистой субъективности или чистом самосознании

и возникшее из него.

Всякий объект есть единичный, исключаящий другие объекты; поэтому объективность состоит во множестве вещей, если выразить это в одном из тех понятий, которые отменены или погибли в субъекте. Объекты вследствие их субъективности также суть понятия, существующие или являющиеся понятия, имеющие, как таковые, характер всеобщности, частности и единичности, а так как истинно всеобщее есть единство частного и единичного, то объективность образует целость объектов, сочетающуюся в единство, следовательно, объективность есть всеединство или совокупность вещей. Как соединение всех вещей, объективность называется миром, как их всеединство, она называется вселенною. Поэтому понятия объективности суть мировые понятия или космологические категории и, как таковые, имеют значение не только для физических, но и для духовных объектов.

Поэтому чтобы понять ценность и ход развития этих мировых понятий, мы должны относить их не к одной лишь природе, как будто бы здесь уже происходит переход от логики к философии природы, и должны всегда иметь в виду, что объекты, будучи субъектами, т. е.

самостоятельными и самодеятельными существами, сами производят свой порядок и единство; мы должны иметь в виду, что это единство, являющееся в форме мира или вселенной, происходит или следует из собственной глубочайшей сущности самих объектов. Будучи от природы единичными субъектами, объекты не могут обособляться, а лишь осуществляют свою сопринадлежность, всеобщность и универсальность.

II. МЕХАНИЗМ

1. ДЕТЕРМИНИЗМ

Первая форма их связи состоит в том, что объекты, из которых всякий есть единичный, для себя существующий объект, целость, подобная монаде Лейбница, взаимно исключают друг друга, поэтому необходимо соотносятся друг с другом, но лишь внешним образом, следовательно, не могут образовать никакой другой связи, кроме внешней связи сложения и агрегата. Каково их отношение, такова и деятельность их: всякий объект определяется или детерминируется извне другим объектом, который в свою очередь определяется и детерминируется третьим объектом, и так далее без конца. Эта внешняя связь вещей, состоящая в сложении или в единстве агрегата, есть механизм или механический порядок; эта внешняя деятельность есть механический процесс или детерминизм⁸⁴⁹.

Механический мировой порядок, соответствующий сущности вещей и управляющий ими, существует постольку,

поскольку они суть исключавшие друг друга сущности, внешне связанные и зависимые друг от друга, и притом такой характер имеют не только телесные, но и представляющие и представляемые вещи. Поэтому существует также механическое объяснение мира, имеющее универсальное, хотя и ограниченное значение; это вовсе не совершенное и высшее, хотя и необходимое, объяснение мира; первую ступень и форму его составляет детерминизм, согласно которому всякая вещь детерминируется, а также детерминирует извне. Эта детерминация имеет взаимный характер, так что действие вызывает собою противодействие, проявление активности сопровождается равносильною реакцией.

2. ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ

Объекты стремятся к единству, к механическому единству, т. е. к одному центральному объекту, в котором все единичные объекты хотят объединиться, и который стремится объединить их всех в себе. Центральный объект есть единичный или индивидуальный и в то же время всеобщий объект, так как он объединяет в себе все другие объекты; эти последние стремятся исчезнуть в нем, ибо, как это правильно замечено, объекты несамостоятельны лишь потому, что они этот хотят, их несамостоятельность есть их собственная деятельность и стремление, их воля и предприятие; ничто не случается против их стремления, все происходит благодаря им самим и на основании их субъективности. "В центральном мире центральное тело составляет род, но в то же время и индивидуальное всеединство единичных объектов и их механического процесса. Несущественные единичные тела вступают в отношение друг к другу в форме толчка и давления; такого отношения нет между центральным телом и объектами, сущность которых оно составляет; в

самом деле, их внешность не составляет в данном случае их основного определения. Следовательно, их тождество с ним есть скорее покой, именно бытие в своем центре; это единство есть их в себе и для себя сущее понятие"⁸⁵⁰.

3. АБСОЛЮТНЫЙ МЕХАНИЗМ

Однако механический процесс, в котором состоит централизация, есть и остается постоянным стремлением и долженствованием, которое никогда не может быть выполнено, так как вместе с бытием объектов в центре были бы уничтожены их внешность и множественность, следовательно, объективность и мир. "Единство остается только долженствованием, которое вместе с тем, согласно положенной внешности объектов, никогда не соответствует единству".

Объекты, сообразно своей сущности и понятию, самостоятельны и в то же время несамостоятельны; они хотят иметь свой центр вне себя и в то же время в себе и внутри ограниченной области собственной самостоятельности зависят от общего центрального объекта и руководятся им. В этом состоит абсолютный или законченный и упорядоченный законами механизм.

Что касается централизации, она обнаруживается в безусловном господстве центра Земли над всеми земными телами, которые постоянно стремятся к нему и потому падают, в господстве страстно желаемых объектов, в

неограниченном господстве государства и мира: примеры, как мы видим, заимствованы из физического и психического, этического и политического мира. Абсолютный механизм проявляется в планетной системе, в законосообразном государственном строе с его общими и специальными областями, в федеративной жизни государств и народностей и т. п.

Объекты суть понятия; поэтому они суть также суждения и умозаключения. Относительный центральный объект подчинен абсолютному центральному объекту; это подчинение есть суждение. Единичный объект посредством своего относительного центра подчинен абсолютному центру: это опосредствованное подчинение есть умозаключение. Точно так же и государство есть умозаключение, состоящее из трех терминов: этими терминами служат правительство, граждане (индивидуумы) и потребности; каждый из этих трех терминов служит средним термином, соединяющим два остальных, следовательно, государство есть система или умозаключение из умозаключений. "Целое в его организации становится действительно понятным лишь через природу этого объединения, лишь через эту

троицу умозаключений, состоящих из одних и тех же терминов"⁸⁵¹.

III. ХИМИЗМ

Механическое единство объектов не завершается в форме абстрактной централизации, и истинный порядок вещей не достигается в форме механизма. В самом деле, абсолютный центральный объект все же относителен и, как единичный объект, всегда в свою очередь имеет другие объекты вне себя. Насколько простирается механизм, объекты внешне относятся друг к другу и остаются тем, что они есть: они остаются различными индивидуумами. Если должно возникнуть единство, действительно соединяющее и проникающее объекты, то их различие должно быть уничтожено, т. е. они должны не только взаимно детерминироваться, но и нейтрализовать друг друга: это происходит в химическом процессе.

Механические объекты обладают иными свойствами, чем химические. Для первых свойства, и собственные и чужие, совершенно безразличны; они относятся к внешнему миру и действуют на него не вследствие своего существования, не вследствие своих свойств, а только потому, что они суть вещи, независимо от того, какие это вещи. Наоборот, химические

объекты соотносятся друг к другу на основании своих свойств и стремятся к соединению их: они родственны друг другу, и поскольку они стремятся к соединению, они находятся в состоянии взаимного напряжения. Ни один механический объект не бывает напряженным в отношении к другому; есть химическое сродство, но нет механического сродства.

Соединение химических объектов есть их нейтрализация; разложение нейтрального продукта и возвращение его к первоначальным слагаемым есть редукция. В нейтральном продукте химический процесс погас и сам собою не может ни начаться вновь, ни осуществить редукцию. Как соединение, так и разложение зависит от условий, находящихся вне химических объектов. "Химически различные объекты суть то, что они есть, лишь благодаря их различию, и составляют абсолютное стремление посредством друг друга и друг в друге достигнуть целости". "Однако разделяющий принцип, раскалывающий нейтральное на различные крайности и сообщавший нейтральному объекту вообще его различие и влечение к другому, и процесс напрягающего разделения находятся вне первого процесса". "В нейтральном продукте процесс угас, и возбудитель находится вне его"⁸⁵².

Химизм есть категория объективности и, как таковая, касается не только процессов, совершающихся между телами, но и нейтрализаций в духовной, общественной и исторической жизни, между духовными индивидуальностями, народами, религиями, философиями и т. д. Примером таких нейтрализаций в духовной области служит то, что, обыкновенно, называют синкретизмом, смешения религиозных и философских мировоззрений.

Задача объективности не может быть разрешена ни механическим, ни химическим процессом. Требуется единство всех объектов, универсальное единство, всеединство; но это единство не может быть ни механическим, ни химическим объектом, ни центральным, ни нейтральным, так как центральный объект есть всегда объект единичный, имеющий другие объекты вне себя, а нейтральный объект не всеобщ, так как он не может разлагать и обособлять самого себя, а также объединять в себе все объекты. Значит, универсальное единство всех объектов, требуемое понятием, есть не объект, а прежде всего чистое, отличное от всех объектов понятие, следовательно, субъективное понятие, противостоящее всем объектам с

тенденцией проникать в них, чтобы определять и упорядочивать их. Это понятие не объективное, но оно должно быть таким; оно необходимо относится к объективности, поэтому также необходимо принадлежит еще к ней, как ее последняя и высшая категория. Это понятие, не объективное, но долженствующее быть таковым, есть цель: полное развитие этого понятия составляет последнюю и высшую тему всей логики.

IV. ТЕЛЕОЛОГИЯ

1. МЕХАНИЗМ И ТЕЛЕОЛОГИЯ. СУБЪЕКТИВНАЯ ЦЕЛЬ

В противоположность отличному от всех объектов субъективному понятию в его свободном для себя бытии, механизм и химизм имеют характер естественной необходимости и потому могут быть обозначены словом механизм, поскольку обыкновенно естественная необходимость и механизм рассматриваются, как тождественные понятия. Поэтому механизм и телеология суть два широких космологических понятия и направления в объяснении мира.

В противоположность объектам, которым понятие противостоит, относясь к ним извне, чтобы осуществиться в них и через них, понятие есть прежде всего субъективная, конечная и внешняя цель. Поэтому телеологическое отношение прежде всего может быть понято, как субъективная, конечная и внешняя целесообразность, от которой нужно отличать внутреннюю или имманентную целесообразность. Великая заслуга Аристотеля и Канта состоит в

том, что они осветили это различие, заметили внутреннюю целесообразность и применили ее к жизни, первый в своем сочинении о душе, а второй в Критике способности суждения.

Субъективная (конечная) цель имеет частное, поэтому разнообразное содержание и состоит из множества субъективных частных целей, которым подчинены и служат объекты. Они употребляются для служения этим целям: внешняя целесообразность есть полезность. Деистическое просвещение так же, как и практическая набожность охотно занимаются подробными рассуждениями о пользе вещей и восхвалениями мудрости Бога. При виде виноградной лозы они упоминают об удовольствиях, приносимых человеку ее плодами, а при виде пробкового дерева вспоминают также о пробке, закупоривающей бутылку с вином, как это выражено в эпиграмме. "Какого поклонения заслуживает Творец мира: по милости своей, когда он создал пробковое дерево, он тотчас же изобрел также и пробку"⁸⁵³.

2. ЦАРСТВО СРЕДСТВ. ХИТРОСТЬ РАЗУМА

Субъективная цель с ее стремлением к объективности находится в состоянии напряжения и потому в противоречии между ее состоянием и стремлением, между ее субъективностью и влечением к объективности. Это противоречие может быть разрешено только целестремительной деятельностью, т. е. тем, что цель реализуется или объективируется, овладевая объектами, подчиняя их себе и пользуясь ими. Подчинение объекта субъективной цели есть суждение; реализация цели есть умозаключение, в котором цель посредством объекта сливается сама с собою: она есть начало и конец, причина и цель, следовательно, конечная причина; средством для этого умозаключения служат объекты, полезные цели. Нигде средний термин не обнаруживает своего значения и функции в такой ясно выраженной форме, как здесь, где сам средний термин в то же время служит и называется средством.

Механические и химические объекты сделались теперь механическими и химическими средствами, без конца усложняющимися

целестремительную деятельность, с которою рука об руку идут знания и изобретения. Всякая достигнутая цель тотчас становится средством для новой цели, которая в свою очередь делается средством для новой цели, и таким образом царство средств тянется без конца. С другой стороны, всякая цель достигается путем применения множества средств, которые служат цели и превращаются в средства, чтобы субъект как можно менее пользовался самим собою и тратил себя. В этой изобретательной расчетливости, заставляющей объекты работать и тратиться вместо личности, состоит, как говорит Гегель "хитрость разума". Здесь мы дошли до того места, на которое я указывал, когда в учении о мере уже шла речь о "хитрости понятия"⁸⁵⁴.

"Это отношение", — говорит Гегель о целестремительной деятельности, — "есть сфера механизма и химизма, служащих лишь целям; их истиною и свободным понятием служит цель.

Хитрость разума состоит в том, что субъективная цель, как власть над этими процессами, в которых объекты стираются друг о друга и уничтожаются, сама находится вне их и поддерживает себя в них". "Разум настолько же хитер, как могуществен. Хитрость вообще состоит в посредствующей деятельности, которая

заставляет объекты действовать друг на друга сообразно их природе и уничтожать друг друга в этом процессе, не вмешиваясь в него, и в то же время осуществляет только свою цель. В этом смысле можно сказать, что божественное Провидение относится к миру и его процессу, как абсолютная хитрость. Бог заставлял людей жить своими частными страстями и интересами, но из этой жизни возникает осуществление его намерений, совершенно иных, чем цели, интересовавшие лиц, которыми он пользовался при этом". Вот одно из тех характерных положений, в которых выступает наружу все мировоззрение Гегеля и взгляд его на жизнь!⁸⁵⁵

3. ОСУЩЕСТВЛЕННАЯ ЦЕЛЬ

Субъективная цель приводит нас к ряду, не имеющему конца, так как всякая достигнутая цель служит в свою очередь средством для новых целей, и всякая требующая достижения цель требует и предполагает средства. Конечное, как таковое, имеет необходимым следствием бесконечный ряд; в такое же противоречие впадает и конечная внешняя целесообразность. Истинная бесконечность завершает и отменяет всякий не имеющий конца прогресс; точно так же и здесь в области телеологии ею отменяется и завершается этот не имеющий конца ряд, в котором всякое средство служит целью и всякая цель в свою очередь средством, вследствие чего, в конце концов, все превращается лишь в средство. Роль истинной бесконечности в этом случае играет бесконечная цель, не внешняя, а внутренняя целесообразность.

Осуществление цели, как уже замечено, есть умозаключение, средним термином которого служат средства. Отношение субъективной цели к объекту, как средству, есть первая посылка; отношение средства к объекту, как материалу, в котором цель должна воплотиться, есть вторая

посылка; каждая из этих посылок впадает в бесконечные опосредствования, так как царство средств простирается в обе стороны без конца. Поэтому субъективная целестремительная деятельность не может выйти из сферы средств и дойти до цели.

К тому же сама субъективная цель со всеми ее частностями, с ее случайными и разнообразными определениями содержания, рассматриваемая внимательнее, оказывается не чем иным, как единичным субъектом, который, как таковой, есть объект и принадлежит к объективности, как человек к природе, хотя он и отличает себя от нее, противопоставляет ей себя со своими частными целями и интересами и пользуется ею. Итак, телеология, как конечная и внешняя целесообразность, не выходит из сферы объектов и средств; скорее объективность делится на две области, на царство полагающих цели объектов (субъективные цели) и царство служащих цели объектов (средства). Поэтому телеология не только относится к объективности, но и вполне еще охватывается ею⁸⁵⁶.

Истинно бесконечная цель имеет свои средства в себе, а не вне себя: она опосредствует себя через себя. Она есть понятие, реализующее себя само, субъективность, объектирующая себя,

следовательно, единство понятия и реальности, субъективности и объективности. Это единство есть идея, т. е. понятие не только, как оно существует в себе в механизме и химизме, не только, как оно существует для себя в форме субъективной цели; это единство есть понятие, как оно существует в себе и для себя, так как оно в своей реализации становится ясным самому себе.

Так как идея включает в себе самой все средства и условия для своей реализации, то ей не нужно ждать благоприятных обстоятельств, чтобы приступить к делу своего осуществления; она не только должна осуществиться, но и от века осуществлена; мысль, что бесконечная цель еще не выполнена, есть заблуждение. "В сфере конечного мы не можем пережить или усмотреть, что цель поистине достигнута. Добро, абсолютное добро вечно осуществляется в мире, и результат этого тот, что оно уже в себе и для себя осуществлено и не ожидает для этого нашей помощи. Мы живем в заблуждении, будто оно не осуществлено, и вместе с тем это заблуждение есть единственное побуждающее нас к деятельности средство, на котором основывается интерес в мире"⁸⁵⁷.

Глава двадцать вторая

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ. С. ИДЕЯ

І. ИДЕЯ, КАК ПРОЦЕСС

Мысль, что абсолютные цели достигнуты в мире, могла бы привести к вредному для нашей жизни квиетизму; ей противостоит заблуждение, будто бы эти цели вовсе не достигнуты, и от нас зависит осуществить их. Однако мнение, что идея готова и что осуществление мировых целей закончено, есть в такой же мере глубокое заблуждение. Абсолютные цели и достигнуты, и в то же время требуют еще достижения; их осуществление есть как развитое состояние мира, так и основанная на нем мировая задача, которую нужно познать и содействовать дальнейшему решению ее следующим поколениям, призванным для всемирно-исторической работы. Ошибается тот, кто считает осуществление идеи готовым состоянием, которое ничего не требует от нас. Но ошибается и тот, кто считает это осуществление мировой задачей, которую впервые теперь

нужно предпринять и решить. Оба эти мнения заключают в себе заблуждение. Чтобы логически уничтожить эти ложные точки зрения, нужно, согласно глубокомысленному учению Гегеля, понимать идею, как абсолютное единство противоположностей и, в то же время, как процесс.

1. Идея есть единство субъективности и объективности, этих высших противоположностей, которые обнимают в себе все другие противоположности: поэтому она есть абсолютное единство. Она есть единство, а не отношение, которым всегда полагаются два определения. Поэтому понятия сущности (рефлексии) не могут выразить идею. Сообразно понятию сущности условие и обусловленное, начало и конец, основание и следствие, причина и действие всегда различны, наоборот, в цели, реализующей себя самое, конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина; в ней нет более первого и последнего, соотносящихся друг к другу, но в точном смысле этого слова в ней "последние будут первыми". "О телеологической деятельности можно сказать, что в ней конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина, что она есть возникновение возникшего, что в ней только уже

существующее достигает существования и т. д. — Иными словами, все относительные определения, принадлежащие к сфере рефлексии или непосредственного бытия, утратили в ней свои различия, и то, что высказывается как иное, напр. конец, следствие, действие и т. д., в отношениях цели не имеет уже определения иного, а скорее полагается, как тождественное с простым понятием"⁸⁵⁸.

2. Но это единство вовсе не есть покоящееся и замкнутое единство, как это могло бы казаться; идея есть постоянный процесс, она вечно жива, так что субъективность никогда не заоченеваает в объективности, понятие никогда не цепенеет в реальности, скорее оно выходит за ее сферу, возвращается в себя и из неисчерпаемого источника субъективности все вновь начинает этот процесс и управляет им. Субъективность, только противостоящая объективности и составляющая одну сторону противоположности, есть "односторонняя" субъективность; субъективность, выходящая за сферу объективности и возвращающаяся в себя, есть "охватывающая" субъективность. С философской точки зрения утверждения, что идею нужно понимать, как процесс, а субъективность, как охватывающую субъективность, высказывают

одно и то же. В философии тождества принято определять идею, как "единство конечного и бесконечного, мышления и бытия, понятия и реальности, субъекта и объекта и т. д.", но отсюда не видно, что идею нужно понимать как процесс, а субъективность, как охватывающий принцип, скорее можно было бы отсюда вывести противоположное. Поэтому в указываемом месте Гегель признает эти формулы двусмысленными и считает более благоразумным не употреблять их. "Определение абсолютного, как единства конечного и бесконечного, мышления и бытия и т. д., заключает в себе заблуждение, как мы уже часто упоминали, во-первых потому, что идея есть процесс, а понятие единства указывает на абстрактное пребывающее в покое тождество. Во-вторых, это выражение заключает в себе заблуждение также и потому, что идея есть субъективность, между тем как понятие единства выражает в себе бытие, субстанциальный элемент истинного единства. При этом бесконечное кажется только нейтрализованным в связи с конечным, напр., субъективное объективным, наличное бытием. Между тем в отрицательном единстве идеи бесконечное выходит за пределы конечного, мышление за пределы бытия, субъективность за пределы

объективности. Единство идеи есть субъективность, мышление, бесконечность и потому его следует отличать по существу от идеи в виде субстанции так же, как эту охватывающую субъективность, мышление, бесконечность нужно отличать от односторонней субъективности, одностороннего мышления, односторонней бесконечности, до которых она нисходит, определяя себя и разделяясь"⁸⁵⁹.

Это объяснение следует иметь в виду, так как и у Гегеля мы нередко встречаем указанные формулы единства, всегда бывшие посмешищем противников. Говоря одним словом, идея живет и есть жизнь.

II. ЖИЗНЬ

1. ЖИВОЙ ИНДИВИДУУМ

Всякое непосредственное наличное бытие опосредствовано, и всякое посредство, так как оно не идет без конца вперед и не остается безрезультатным, а всегда завершается и отменяется, оказывается непосредственным наличным бытием. Непосредственное наличное бытие идеи есть жизнь или, как говорит Гегель: "непосредственная идея есть жизнь"⁸⁶⁰. Как цель, имеющая свои средства не вне себя, а в себе и потому сама себя опосредствующая и имеющая целью лишь себя, идея есть самоцель. Она есть самоцель и в то же время конечная цель, так как она служит средством не для другого, а только для себя самой, и существует не ради другой вещи, а ради себя самой. Поэтому она состоит в таком отношении между целью и средством, которое может быть понято, лишь как внутренняя целесообразность.

Цель есть понятие, самоцель есть понятие, само себя реализующее или объектирующее: это понятие Гегель называет душой, эту реальность

или объективность он называет телом, и это единство души и тела живым индивидуумом.

Понятие, о котором здесь идет речь, которое воплощается и называется душой, есть не абстрактное, а то, что Аристотель называл первую энтелехией органического тела, т. е. присущую ему целестремительную силу, а в наши дни Шопенгауэр называл "волею к жизни", т. е. стремлением объективироваться. Если разуместь под понятиями лишь абстрактные представления, как это делает обыкновенная школьная логика, то тогда приходится признать положения Гегеля бессмысленными и противоречивыми, что и делал всегда Шопенгауэр. Об этом реализующемся и воплощающемся понятии Гегель говорит: "оно есть самоцель и стремление". Идея есть "понятие, которое, отличаясь от своей объективности, просто проникает в себе свою объективность и, как самоцель, находит в ней свое средство, и полагает ее, как свое средство, но в этом средстве остается имманентным и составляет в нем реализованную тождественную себе цель"⁸⁶¹.

Все дело в том, как существует средство, имеет ли оно искусственное или естественное происхождение, техническое или органическое. Если средство относится к числу технических, то

цель, которой оно служит, есть ловкость мастера: так относится деятельность плотника к топору. Если средство относится к числу органических, то цель, осуществляемая им, есть его душа: так относится сила видения и зрение к глазу. Это понятия Аристотеля. Топор есть средство, мертвое орудие; глаз есть орган. Живой индивидуум есть целое и имеет части, но это целое есть не сумма, коллекция, агрегат; оно есть цель, цель жить, именно жить некоторым определенным образом; соответственно этому и части этого целого суть не простые части, а средства, естественные, самопорожденные и развитые средства, т. е. органы или члены: целое не разделено, а составляет процесс самоделения, самоорганизации, саморасчленения. "Так как понятие имманентно ему, то целесообразность живого следует понимать, как внутреннюю; понятие существует в нем, как определенное понятие, отличное от своей внешности, и в своем отличии проникающее ее и тождественное с собою. Эта объективность живого есть организм; она есть средство и орудие цели". "Вследствие внешности организма он есть множество, но состоящее не из частей, а из членов"⁸⁶².

Части организма суть живые члены; отделившись от организма, они становятся уже не

членами, а мертвыми телами; так, отрубленная рука вовсе уже не есть рука. Справедливо говорят, что при смерти душа отделяется от тела, тело становится трупом, и вопрос состоит не в том, переживает ли душа смерть, а в том, должна ли она выполнять еще какую-либо высшую цель, кроме того, чтобы только жить⁸⁶³.

То, что мы назвали понятием, душою, организмом, есть субъект, простая, неделимая самость; вылившись в свою телесность, присутствуя во всех своих членах, эта самость выходит за пределы этой внешности, возвращается к себе, есть и остается соотнесенною с собою. В противном случае она не была бы самостью, субъектом, живую индивидуальностью. В этом состоит великая тайна жизни, ее непостижимость для рассудка. В самом деле, рассудок хочет различать и фиксировать различия: для него душа и тело различны; вездесущие души в теле так же непостижимо для него, как вездесущие Бога в мире⁸⁶⁴.

Как понятие включает в себе и объединяет моменты всеобщего, частного и единичного, так и душа, будучи живую индивидуальностью, объединяет эти три момента в форме процесса и самоосуществления: она есть всеобщее

самоопределение, единство определенного, так как она полагает в себе определенное, находит его в себе и чувствует себя в нем; "следовательно, она есть прежде всего всеобщность, чистое дрожание жизненности лишь в себе самой, чувствительность". "Она есть в себе бытие, не как абстрактная простота, а как бесконечная определяемая восприимчивость". "Таким образом чувствительность может быть рассматриваема, как наличное бытие в себе сущей души, так как она воспринимает в себя всю внешность, но сводит ее к совершенной простоте всеобщности, равной себе". Как частная самодеятельность, она выступает против внешнего мира, превращает его впечатления в раздражения и возбуждения и относится к ним, как восприимчивая и возбудимая индивидуальность, отвечающая на воспринятое впечатление актом самодвижения: это сфера раздражимости. Наконец, недостаточно, чтобы душа воплотилась, создала и сформировала свой организм; жизнь не есть мертвый продукт, она стремится всегда к новому воспроизведению. Так проявляется душа, как живое единичное существо. Следовательно, индивидуальная самодеятельность ее, самоосуществление ее состоит из трех процессов, чувствительности, раздражимости и

воспроизведения или самочувствия, силы сопротивления и постоянного воспроизведения. Ни один из этих процессов не существует без двух других: это необходимые формы самоосуществления, логически необходимые формы, возможные лишь там, где есть душа или самость, индивидуальность в точном смысле этого слова⁸⁶⁵.

Что такое ощущение? Как превращается внешнее впечатление в ощущение, самоощущение? На этот вопрос рассудок и теоретическая наука должны честно отвечать то, что они всегда говорили: *mysterium magnum* (великая тайна)! Все мнимые объяснения ничего не говорят и оставляют этот недоступный обоснованию факт на месте. Чтобы познать самость, нужно самопознание, в области которого философия, в особенности умозрительная, стоит впереди догматической науки, и разум впереди рассудка.

2. ПРОЦЕСС ЖИЗНИ

Так как всякая жизнь должна развиваться в мире и пробегать ряд ступеней и форм развития, среди которых на самом верху находится индивидуальная жизнь, дающая начало ощущению, самочувствию, самосознанию, духу, то не всякая жизнь индивидуальна, одушевлена, чувствительна; напр., растение еще не есть индивидуальность, не есть самость и потому не имеет ощущения. Но, без сомнения, всякая жизнь есть формирование, питание и размножение или расчленение, ассимиляция и рождение. Ассимиляция есть усвоение: живой субъект овладевает объектами внешнего мира, полезными для его цели, воспринимает их в себя, превращает их в свои средства и органы и оказывается таким образом властью над объектами, властью всеобщего или рода. "В этой встрече индивидуума с его объективностью, предполагаемой прежде всего, как индифферентною к нему, он отменяет свою частность и возвышается до степени всеобщности. Его частность состояла в разделении, вследствие которого жизнь полагала индивидуальную жизнь и внешнюю ей

объективность, как свои виды. Таким образом посредством внешнего процесса жизни особь полагает себя, как реальную всеобщую жизнь, как род"⁸⁶⁶.

3. РОД

Процесс поддержания рода есть высшая форма и ступень жизненной деятельности; однако род является лишь в потоке поколений, в не имеющем конца возникновении и исчезновении индивидуумов. "Рождение и смерть – вечное море". Опять не имеющий конца ряд: дурная бесконечность жизни! Именно в этом состоит противоречие жизни, так как не имеющий конца ряд, где бы он ни являлся, возникает из противоречия, обнаруживает его и продолжает. Индивидуумы возникают и исчезают, и если это продолжается и ничем не заканчивается, то вместе с тем сохраняется нерешенное противоречие жизни, этот не имеющий конца ряд, приводящий в отчаянии самого Мефистофеля: "В жилах все обращается новая свежая кровь; так продолжается без конца; это может привести в бешенство!"

Однако, возвышаясь на основании внутренней силы, жизнь приходит к решению этого противоречия, к созиданию рода в адекватной ему, не преходящей форме, в форме не индивидуумов, а понятий; но они порождаются мышлением, которое осуществляется в знании и

воле. Индивидуум умирает. Значение его смерти состоит в том, что он возвышается над простою жизнью и индивидуальными целями жизни, а также над собственной индивидуальностью, в том, что он вместе с обобщается, одухотворяется и живет для целей духа, именно познания истины. Об этом именно так глубокомысленно говорит Сократ в Федоне Платона: об этой связи между смертью и знанием, между умиранием и философскими размышлениями; ему нечего бояться смерти, так как он давно уже умер, именно умер для целей простой жизни. "Живое умирает, потому что оно заключает в себе противоречие, именно оно есть всеобщее в себе, род, и в то же время существует непосредственно лишь, как единичное". "Но идея жизни таким образом освобождается не только от какого-либо (частного) непосредственного существования, а и от этой первой непосредственности вообще; таким образом она возвращается к себе, к своей истине; она вступает таким образом в существование для себя самой, как свободный род; смерть единичной лишь непосредственной жизни есть возникновение духа"⁸⁶⁷.

III. ИДЕЯ ЗНАНИЯ И ВОЛИ

1. ИДЕЯ ИСТИНЫ

Когда отменяется индивидуальная жизнь, это непосредственное единство понятия и реальности, это непосредственное наличное бытие идеи, тогда вновь открывается противоположность субъективности и объективности и задача опосредствования и объединения их. Субъективность есть дух, мыслящий разум, сознающая себя самоцель и конечная цель, т. е. сознающая себя идея. Объективность есть мир, совокупность вещей или объектов, занятая своею реальностью и реализацией, самоцель и конечная цель, следовательно, также идея: поэтому обе стороны противоположности нужно обозначить, как субъективную и объективную идею. Разрешение и объединение этой противоположности есть высшая и последняя задача логики. Обе стороны противоположности, субъективная и объективная идея, тождественны; они тождественны в себе, но должны стать также тождественными для себя. Это в себе и для себя существующее единство есть тема, требующая

еще развития. "Разум приходит в мир с абсолютно верою в то, что может полагать тожество и возвысить его достоверность на степень истины; он проявляет также стремление полагать ничтожную для него в себе противоположность, как ничтожную"⁸⁶⁸.

Процесс, в котором совершается это объединение и полагается тожество обеих сторон, есть в общем познание, обязанное решить двоякую задачу, так как нужно отменить односторонность каждой из обеих сторон, т. е. их противоположный характер. Односторонность субъективной идеи отменяется тем, что данный мир воспринимается духом: это происходит путем познания в тесном смысле, путем теоретической деятельности идеи или путем идеи истины. Односторонность объективной идеи отменяется тем, что в мир вводятся разумные цели духа и осуществляются в нем: это совершается путем практической деятельности идеи или путем идеи добра.

Знание, предполагающее противоположность между субъективностью и объективностью, имеет конечный характер и идет двумя путями или методами. Первый метод исходит из конкретных фактов, найденных, как данные; он разлагает эти факты на их общие условия, законы, силы, роды;

он идет от единичного к общему, от фактов к понятиям и называется аналитическим методом, потому что пользуется абстракцией и анализом. Этот метод предполагает, что вещи или объекты даны, и субъекту остается лишь, будучи как бы *tabula rasa*, воспринимать их, чтобы приобрести истинное знание. Это точка зрения Локка и всех следующих ему эмпиристов, но во всяком случае не Аристотеля, как это иногда полагают. "Анализируемый предмет приравнивается при этом как бы к луковице, с которой снимают одну за другою чешую"⁸⁶⁹.

Но если вещи принимаются за явления, позади которых находится непознаваемая вещь в себе, то конечное знание в форме аналитического метода впадает в противоречие с собою и таким образом отменяет само себя. "На этой точке зрения объекту приписывается неизвестная вещьность в себе позади познания, причем она, а вместе с нею и истина рассматривается, как нечто абсолютно потустороннее для познания". "Из этого определения конечного знания непосредственно становится ясным, что оно есть противоречие, само себя отменяющее; это противоречие истины, которая в то же время не должна быть истиною; это знание о существующем, не познающее в то же время вещи

в себе"⁸⁷⁰.

Таким образом, говорит Гегель, Кант опровергал метафизику духа, т. е. рациональную психологию, признавая сущность духа, самосознание или я, призрачным объектом, основанным на паралогизме, который из "я мыслю" делает мыслящую вещь, духовную субстанцию. Так как я есть субъект всех суждений, то оно, по словам Канта, никогда не может сделаться своим объектом и как бы само препятствует своему самопознанию. "Для камня этого неудобства нет; когда он мыслится или оценивается в суждении, он не препятствует этому сам; он освобожден от затруднения пользоваться самим собою для этой цели, вне его существует нечто другое, обязанное взять на себя этот труд". "Эта точка зрения, заслуживающая названия варварской", считает недостатком, мешающим самопознанию я, то обстоятельство, что при мышлении я не может быть опущено, как субъект⁸⁷¹.

Конечное знание, чтобы закончить свое развитие, должно пройти два пути: первый ведет от фактов к понятиям, а второй, обратный и дополнительный, ведет назад к фактам. Первый путь есть аналитический метод, а второй, пользующийся построением или сложением,

называется синтетическим методом; он начинается с определений понятий (*definitio*) и через деление понятий приходит к порядку и последовательности отдельных истин (положения или теоремы). Каждый из этих методов соответствует одному из моментов понятия: аналитический метод, разлагая единичное, восходит от него через частное к всеобщему, синтетический от всеобщего, определяемого им, доходит посредством обособления всеобщего (деления) до частного.

Чем богаче, многостороннее и сложнее предмет, каковы, напр., жизнь, государство и т. д., тем труднее его определить, и тем больше определений можно построить; в самом деле, точки зрения, с которых берется и определяется понятие такого предмета, столь же различны, как аналитические пути, приводящие к этим точкам зрения. Геометрии легко строить определения, так как она имеет дело с таким абстрактным предметом, как пространство; ей легко найти ближайший род и видовой отличительный признак, напр., квадрат вполне объяснен, если определен, как прямоугольный равносторонний параллелограмм. Наоборот, философия прежде всего должна доказать необходимость своих предметов, и потому ни аналитический, ни

синтетический метод для нее непригодны. Тем не менее в ней были попытки применять последний метод, в особенности геометрический по образцу Эвклида. Известнейший пример этого рода дает Спиноза. "В его определениях содержатся самые умозрительные положения, но в форме уверений. То же относится и к Шеллингу"⁸⁷².

Геометрические положения имеют синтетический характер, а арифметические, по мнению Гегеля, принадлежат к числу аналитических, тогда как Кант несправедливо признал их синтетическими. В суждении $5 + 7 = 12$ переход от субъекта к предикату, по мнению Гегеля, не составляет чего-либо нового, так как предикат 12 возникает тем же путем и посредством того же действия, как в субъекте 5 и 7; эти числа возникают путем сложения единиц, и предикат возникает таким же образом. В субъекте мы производим сложение, а в предикате его продолжаем. "Здесь нет никакого перехода к иному; это простое продолжение, т. е. повторение того же действия, благодаря которому возникли 5 и 7"⁸⁷³. В началах своей философии природы Гегель пытался даже доказать, что и геометрическая аксиома, по которой прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, принадлежит к числу аналитических, а

не синтетических суждений⁸⁷⁴.

Синтетический метод переходит от определения к делению, которое должно быть не внешним, произвольным и искусственным, а вытекающим из самой сущности дела, так как понятие не делится, а само себя делит, всеобщее само себя обособляет: отсюда согласно ходу метода следуют отдельные конкретные истины, порядок теорем, из которых каждая должна быть доказана. Доказательство есть последняя ступень синтетического метода и вместе с тем высший продукт конечного знания. В силу доказательства истина должна представляться субъекту необходимою: таким образом из процесса конечного знания возникает идея необходимости. Процесс начинается с того, что содержание берется, как данное или найденное, и рассматривается аналитически; он заканчивается тем, что это содержание считается не данным, а необходимым. "В необходимости, как таковой, само конечное знание покидает свое предположение и исходный пункт, именно найденность и данность своего содержания. Необходимость в себе есть понятие, относящее себя к себе. Таким образом субъективная идея приходит к себе, к определенному в себе и для себя, к неданному, и следовательно, к

имманентному для субъекта, так что переходит в идею воли"⁸⁷⁵.

2. ИДЕЯ ДОБРА⁸⁷⁶

Из идеи необходимости, как это уже показано во введении к третьей части, при переходе от понятий сущности к понятиям понятия, возвышается идея свободы, совпадающая с самосознанием, с субъективностью, с понятием понятия, в тесном смысле этого слова. "Сфера необходимости есть высшая точка бытия и рефлексии; она переходит в себе и для себя в свободу понятия, внутреннее тожество переходит в свое обнаружение, которое есть понятие, как понятие". Как происходит этот переход из сферы необходимости в понятие в себе, это показано при исследовании необходимости; этот переход оказался также генезисом понятия. "Идея, поскольку понятие определено только для себя или в себе и для себя, есть практическая идея, действие"⁸⁷⁷.

В своих лекциях (в Энциклопедии) Гегель поясняет этот переход следующим образом: "Необходимость, к которой знание приходит путем доказательства, составляет противоположность тому, что служит для нее исходным пунктом. В своем исходном пункте познание имело данное, случайное содержание, а

теперь, в конце своего движения, оно знает свое содержание, как необходимое, и эта необходимость опосредствована субъективной деятельностью. Точно так же первоначально субъективность имела совершенно абстрактный характер, была настоящею *tabula rasa*, тогда как теперь она оказывается определяющею. Но в этом состоит переход от идеи знания к идее воли. Точнее, этот переход состоит в том, что всеобщее в его истине нужно понимать, как субъективность, как движущееся, деятельное и полагающее определения понятие"⁸⁷⁸.

Теперь свобода имеет значение абсолютной цели, требующей выполнения в мире, т. е. идеи добра, которая противостоит объективности, как в ее ничтожестве, так как она есть неистинная действительность, совершенно неадекватная идее, так и в ее непреодолимости, так как она постоянно противоречит осуществлению идеи и препятствует ему. В этих двух свойствах, приписываемых объективности и противоположных друг другу, заключается противоречие, присущее практической идее, идее добра и воли: она заключается в напряженной теперь до крайней степени противоположности между субъективностью и объективностью, между самосознанием и миром. Гегель нигде в

своей логике не высказывался об этом так ясно и решительно, как в следующих местах. "Разум занят лишь тем, чтобы брать мир таким, каков он есть; наоборот, воля направлена на то, чтобы впервые сделать мир тем, чем он должен быть. Непосредственное, найденное воля считает не прочным бытием, а лишь призраком, чем-то ничтожным в себе. Здесь выступают противоречия, среди которых топчется моральная точка зрения. В практическом отношении это в особенности точка зрения Канта и также еще Фихте. Добро должно быть осуществлено, нужно работать над этой задачей, и воля есть лишь осуществляющееся добро. Но если бы мир стал при этом таким, каким он должен быть, то вместе с тем исчезла бы деятельность воли. Следовательно, сама воля требует, чтобы ее цель также не была осуществлена. В этом прямо обнаруживается конечность воли. Но останавливаться на этой конечности нельзя; сам процесс воли отменяет эту конечность и содержащееся в ней противоречие. Примирение состоит в том, что воля в своем результате возвращается к исходному пункту познания, следовательно, примирение состоит в единстве теоретической и практической идеи. Воля знает цель, как свою, а разум понимает мир, как

действительное понятие. Таково истинное положение разумного знания. Призрачное и исчезающее составляет лишь поверхность, а не истинную сущность мира. Такою сущностью служит в себе и для себя сущее понятие, и таким образом сам мир есть идея. Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы узнаем, что конечная цель мира настолько же осуществлена, насколько она вечно осуществляется. Такова вообще точка зрения зрелого человека, тогда как юность полагает, что весь мир лежит во зле, и что его нужно совсем пересоздать. Наоборот, религиозное сознание полагает, что мир управляется божественным провидением и, следовательно, соответствует тому, чем он должен быть. Однако это согласие бытия и долженствования не есть окоченевшее, не заключающее в себе процесса; в самом деле, добро, конечная цель мира, существует лишь постольку, поскольку оно постоянно создается, и кроме того между духовным и естественным миром существует еще то различие, что последний постоянно лишь возвращается назад к себе, тогда как в первом существует также постоянный прогресс"⁸⁷⁹.

Уже в Феноменологии духа Гегель подробно обсуждал этот вопрос и с эпиграмматической

остротою вскрыл противоречия в "моральном мировоззрении", в особенности в философии Канта. Он сам ссылается в Логике на эти рассуждения, помещенные в Феноменологии⁸⁸⁰.

Идея истины есть знание мира, каков он в действительности, действительность, понятая так, как Логика взяла и установила ее понятие. Поистине мир никогда не готов и не закончен, а находится в постоянном развитии, цели которого содержатся и заложены в нем самом. Задачи мира входят также в его действительность и притом в высшем смысле этого слова. Долженствование входит в его бытие. То, чем он будет и должен быть, глубоко обосновано в том, чем он был и есть. Поэтому идея добра тождественна с идеей истины⁸⁸¹.

3. АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ

Это единство, тождество теоретической и практической идеи, есть абсолютная идея, последняя и высшая из всех категорий, самое полное и самое конкретное из всех понятий, вследствие чего Гегель называет его конкретною целостью. Так как все прежние понятия находятся в нем, как отмененные моменты, то его содержанием служит система Логики. Абсолютная идея есть как бы компендий целого. Разлагая ее и двигаясь аналитическим путем назад, мы из нее опять можем получить упорядоченный ряд всех категорий вплоть до самой первой и самой бедной, до понятия непосредственного бытия, а из этого понятия, идя вперед синтетическим путем, мы можем через постепенный ряд всех категорий опять дойти до высшего и самого богатого понятия, до понятия абсолютной идеи. То, что дремлет в неразвитой форме в глубине начала, достигает совершенной зрелости в полноте умозаключения. Поэтому всякий шаг, делаемый Логикою методически, есть углубление в начало и направленное вперед возвышение к цели: всякий шаг есть то и другое вместе. "Таким образом всякий шаг вперед в

дальнейшем определении, удаляющийся от неопределенного начала, есть также обратное приближение к нему; таким образом то, что первоначально могло казаться различным, обратное обоснование начала и направленное вперед дальнейшее определение его совпадают и составляют одно и то же". Об этом движении понятия вперед Гегель говорит: "Оно поднимает на каждую ступень дальнейшего определения всю массу своего прежнего содержания и не оставляет позади ничего, а влечет за собою все приобретенное, обогащается и уплотняется в себе"⁸⁸².

Это единство аналитического и синтетического метода есть диалектический метод; Гегель называет его абсолютным, ссылаясь, как на образец, на Платона, которого Диоген Лаэртский называл творцом диалектики в том же смысле, в каком Фалеса он признавал творцом философии природы, а Сократа творцом этики. Современная метафизика, как и популярная философия в древнее и новое время, не поняли ценности и значения диалектики, поэтому не признали ее и относятся к ней пренебрежительно⁸⁸³.

Содержанием абсолютной идеи служит система Логики; ее форма есть диалектический

метод, о котором мы несколько раз уже говорили совершенно в духе Гегеля, что он тождествен с содержанием Логики. Поэтому то, что Гегель понимает под понятием и термином абсолютной идеи, есть не что иное, как сущность диалектического метода, состоящая в изложении и разрушении противоречий, присущих понятиям. "Что касается примеров доказательств этого рода, то вся Логика состоит из них"⁸⁸⁴.

Понятие определяется, содержащееся в нем противоречие всплывает наружу и разрешается: таковы три момента, составляющие ход диалектического метода. Первый момент есть полагание понятия, второй – противоречие (противоположение), а третий – разрешение противоречия; первый момент есть утверждение, второй – первое отрицание, а третий – второе отрицание, вследствие чего утверждение восстанавливается на высшей ступени. Движение вперед совершается через эти три момента, через эти два отрицания, через отрицание отрицания, вследствие чего Гегель назвал метод диалектики также методом абсолютной отрицательности. Троичность моментов или троякость их (так как они сочетаются в единство) он назвал "тройственностью" метода. Так как второй момент складывается из противоположения,

следовательно, состоит из двух моментов, то это свойство метода также может называться "четвероякостью" его. Эту тройственность и т. п. необходимо проводить в понятиях, а не схематически, чтобы не получить вместо диалектики лишь пустые построения, которые Гегель с горечью порицает, без сомнения, имея в виду приемы тогдашней натурфилософской школы. "Формализм как бы завладел тройственностью и держится пустой схемы ее; мелкий произвол и пустота современного философского так называемого конструирования, состоящего в склонности всюду прицеплять указанную формальную схему без понятий и имманентных определений и пользоваться ею для внешнего порядка, сделали эту форму скучною и создали ей дурную славу. Нелепость такого применения метода не может, однако, уничтожить его внутренней ценности, и во всяком случае следует высоко ценить то, что найдена, хотя бы еще и не понятая, форма разумного"⁸⁸⁵.

Если выразить разумное в его понятой ясной форме не по-гречески, а на родном языке, то диалектика в духе Гегеля есть не что иное, как метод развития, взятый чисто в понятии или логически. На пути этого развития всякая высшая

ступень есть опровержение и отрицание низшей ступени, которая сама в свою очередь была опровержением и отрицанием еще низшей. Нельзя быть ребенком, мальчиком, юношей, мужем и т. д., не развиваясь, т. е. не осуществляя метод абсолютной отрицательности. Содержанием абсолютной идеи служит система Логики, т. е. понятие развития; форма этой системы есть метод развития. Содержанием развития служит понятие самого разумного развития: завершением этого понятия служит абсолютная идея. В ходе предыдущего изложения мы уже указывали на это везде, где к этому представлялся повод⁸⁸⁶.

Абсолютную идею нужно рассматривать не только, как цель и конечную станцию, на которой можно отдохнуть от путешествия; целью служит весь процесс развития во всех своих моментах, путешествие не ради конечной станции, а ради самого себя, подобно тому, как такое значение имеет всякое действительно поучительное и плодотворное путешествие. Гегель высказал эту мысль с полною ясностью. Однако, к сожалению, у него не было времени развить и обработать с одинаковою отчетливостью второе издание двух последних основных частей своей Логики, именно учение о сущности и о понятии. "Когда

идет речь об абсолютной идее", – говорит Гегель, – "то можно вообразить, что здесь впервые явится правда, что здесь должно все открыться. Без сомнения, можно заняться бессодержательными и широковещательными декламациями по поводу абсолютной идеи, между тем на самом деле истинным содержанием служит не что иное, как вся система, развитие которой мы рассматривали до сих пор". "То же можно заметить и о человеческой жизни вообще и событиях, составляющих ее содержание. Вся работа направлена лишь на цель, но когда она достигнута, мы удивляемся, не найдя ничего, кроме именно того, чего хотели. Интерес заключается в целом процессе движения. Если человек проследит свою жизнь, ему может показаться очень ограниченным заключительный результат, но зато в нем содержится весь *decursus vitae* (ход жизни). Точно так же и содержанием абсолютной идеи служит все развитие, рассмотренное нами. Последнее звено состоит в усмотрении того, что все это развитие служило содержанием и совмещало в себе весь интерес. Далее, такую же роль играет философское усмотрение того, что все, оказывающееся ограниченным само по себе, получает свою ценность лишь потому, что принадлежит к

целому и составляет момент идеи. Таким образом мы уже получили содержание, и нам остается еще лишь получить знание, что содержанием служит живое развитие идеи, причем оно заключается в форме. Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть картина абсолютного, но лишь в ограниченной форме, и потому она движется далее к целому, развитие которого составляет то, что мы назвали методом"⁸⁸⁷.

Знание и воля, идея истины, как и идея добра, теоретическая и практическая идея суть мировые категории, входящие в сущность и понятия действительности. Современное поколение не должно удивляться этому, после того как во второй половине девятнадцатого века явилась система, состоящая в своих двух частях из учения о "мире как представлении" и "мире как воле", или, говоря одним словом, о "мире как идее", следовательно, о том, что мир имеет имманентную конечную цель, осуществляемую им, не теперь впервые или в будущем, а от века. "Понятие есть не только душа, но и свободное субъективное понятие, существующее для себя и потому составляющее личность; это – практическое, в себе и для себя определенное, объективное понятие, составляющее, как личность, непроницаемую, неделимую

субъективность; но при этом оно в такой же мере есть не исключительная единичность, а всеобщность для себя и знание, причем в своем ином оно имеет предметом свою собственную объективность. Только абсолютная идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина, и притом вся истина: все остальное есть заблуждение, туманная мысль, мнение, стремление, нечто произвольное и преходящее"⁸⁸⁸. "Таким образом это единство есть абсолютная и полная истина, сама себя мыслящая идея и притом, как мыслящая, как логическая идея". "До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии через различные ступени; но теперь идея сделалась предметом для себя самой. Она есть теперь νόησις νοήσεως (мышление мышления), которое уже Аристотель признал высшею формою идеи"⁸⁸⁹.

В двенадцатой книге Метафизики Аристотель сказал, что Бог, как самое совершенное и лучшее из всех существ, вечно занят также самою совершенною их всех деятельностей и ведет блаженную жизнь; совершеннее же всего не практическая и также не эстетическая, а теоретическая деятельность, т. е. мышление, и притом то мышление, которое имеет предметом лишь себя самого (αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ

κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις; мыслит себя самого, как самое совершенное, и это мышление есть мышление мышления). Согласие между аристотелевским понятием Бога в отличие от мира, высказанным в заключении Метафизики Аристотеля, и между гегелевским понятием абсолютной идеи в заключении Логики было замечено Гегелем, когда он уже во введении к своей логике указывал на этот божественный характер чистого мышления, занятого лишь самим собою: "Соответственно этому, логику нужно понимать, как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она есть в себе и для себя без всякой оболочки. Поэтому можно выразиться, что это содержание есть изображение Бога, как он существует в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа"⁸⁹⁰. Следовательно, в философии Гегеля нужно отличать понятие абсолютного от понятия абсолютной идеи и от понятия абсолютного духа. Первое понятие лежит в основе учения о действительности, второе – служит заключением логики, а третье – составляет последнюю часть всей системы.

Превращение абсолютной идеи в абсолютный дух служит содержанием всей последующей

философии Гегеля, опирающейся на систему Логики. Промежуточными членами, через которые совершается этот процесс, служат природа и конечный дух; последний является и развивается в форме субъективного или индивидуального духа, в форме объективного духа, созидающего человеческие общества, и в форме всемирно-исторического духа, раскрывающегося в мировых народах и государствах (мировой дух). Совокупность природы и духа, как конечного, так и абсолютного, есть мировой процесс или мир.

Мы дошли до перехода от идеи к миру, и притом прежде всего к природе, так как дух должен выработаться и выбиться из природы, чтобы быть тем, что он есть. Он должен прийти к себе самому и потому быть не при себе, а вне себя в реальном смысле слова. Логическая идея носит всю свою полноту в себе; ее развитие совершается безвременно, конечно, в себе, а не для нас, существ, подвигающихся вперед постепенно со ступени на ступень, следовательно, во времени. В Логике, т. е. в нашем развитии абсолютной идеи, правда, шла также речь о пространстве и времени, о действительности и реальности, о мире и объективности, но все это существовало лишь в понятии, лишь в элементе чистого

мышления, причем всякая реальная внеположность, все внешние влияния, внешние необходимости и случайности, возникающие только из этой реальной внеположности, были и оставались исключенными. Велика разница между тем, мыслю ли я пространство или нахожусь в нем и принужден носить, терпеть и преодолевать преграды пространства и времени.

Кто не понимает этого различия между идеей в форме чистого мышления и идеей в форме мира, этого различия между логическим процессом и мировым процессом, между мыслями и вещами, к тому я обращаю слова Валленштейна:

Eng ist die Welt, und das Gehirn ist weit,
 Leicht bei einander wohnen die Gedanken,
 Doch hart im Raume stossen sich die Sachen,
 Wo Eines Platz nimmt, muss das Andre rücken,
 Wer nicht vertrieben sein will, muss vertreiben,
 Da herrscht der Streit und nur die Stärke siegt ⁸⁹¹.

Переход от логической идеи к природе и от Логики к философии природы всегда считался одним из самых трудных мест в системе Гегеля и вызывал наибольшее количество недоразумений. Если употреблять здесь термин "переход", то нужно говорить о "переходе" логической идеи, а

не логики к природе, тогда как логика переходит к философии природы. Речь идет о мнимом "переходе" логической идеи к природе; здесь нельзя употреблять выражение "от логической идеи", так как в таком случае не сама идея, а скорее наука о ней, т. е. логика переходит, но и то не к природе, а к философии природы. Природа есть материальный телесный мир, являющийся во времени и в пространстве. Различие между логической идеей и природою, как оно выясняется из моего предыдущего изложения, заключается не в содержании, а в форме существования, во внешней форме, в наполнении пространства и времени, во внеположности, как в виде сосуществования (пространство), так и в виде последовательности (время), следовательно, в пространстве и времени, поскольку они суть реальные силы мира, а не понятия или мысли.

Логическая идея вполне развита. Всякое развитие есть прогрессирующее опосредствование; завершенное развитие есть завершенное, следовательно, отмененное опосредствование или непосредственное, наличное бытие, так как, согласно любимейшему учению Гегеля, не раз уже встреченному нами, всякая непосредственность есть не что иное, как отмененное посредство. "Когда идея полагает

себя, как абсолютное единство чистого понятия и своей реальности, она, как целость, в этой форме составляет природу". Непосредственно перед этим характер логической идеи определяется точь-в-точь так, как мы понимали и объясняли его: "эта идея есть еще логическая идея, она заключается в чистых мыслях, это наука, состоящая лишь из божественного понятия".

Логическая идея носит всю свою полноту в себе, так как она разворачивает ее в элементе чистого мышления. Как природа, она находится вне себя, во внеположности пространства и времени, составляющих нечто совершенно иное, чем чистое мышление. Поэтому Гегель говорит: "природа есть идея в ее инобытии". "Формою ее определенности служит внешность пространства и времени".

Непосредственное содержание идеи или то, что происходит из ее внутреннего безвременного развития, должно рассматриваться, как вечное следствие ее сущности: идея не должна сделаться со временем такою, а от вечности такова. Поэтому мы должны говорить вслед за Гегелем, что идея есть природа, а не становится природою; поэтому, при более внимательном отношении, нельзя также говорить о переходе логической идеи к природе, даже и в понятии, а не только во

времени; вследствие этого сам Гегель, едва употребив слово "переход", тотчас же поправляет себя. В заключении своей Логики он говорит: "этот переход должен быть здесь только намечен". Затем наметив, что из завершенного развития идеи возникает непосредственность ее бытия или природа, он продолжает следующим образом: "Но это определение не есть сделанность и переход, подобный тому, какой мы встречали, когда субъективное понятие в своей целостности сделалось объективностью, а также субъективная цель сделалась жизнью". Это были переходы лишь в понятии, следовательно, даже и о таких переходах здесь нет речи.

Теперь логическая идея завершилась в абсолютной идее, т. е. в идее истины и блага, которые от века осуществлены в мире и непрерывно осуществляются. Идеей блага было хотение и осуществление, т. е. воля к миру, составляющему природу, следовательно, воля к природе. Так называемый, или мнимый переход идеи к природе есть, следовательно, не что иное, как переход, ведущий из области воли к миру или воли к природе в область действительного мира или действительной природы, т. е. телесного мира в пространстве и времени. Поэтому Гегель в корне понял и метко обозначил этот так

называемый переход идеи к природе, когда понял его, как волю и волевой акт. Он говорит о логической идее, заключающейся в чистых мыслях и как бы замкнутой в них, что она раскрывается и разрезается, что она отпускает себя на свободу, абсолютно уверенная в себе и опирающаяся на себя. "В этой свободе поэтому не происходит никакого перехода; простое бытие, к которому определяет себя идея, остается для нее вполне призрачным и есть понятие, остающееся в своем определении при себе самом. Следовательно, переход скорее нужно понимать в том смысле, что идея отпускает себя на свободу, абсолютно уверенная в себе и полагающаяся на себя. Ради этой свободы форма ее определенности также абсолютно свободна; такова внешность пространства и времени, существующая абсолютно для себя самой без субъективности"⁸⁹². В заключении логики в первой части Энциклопедии Гегель говорит: "Абсолютная свобода идеи состоит не в том, что она переходит только в жизнь или предоставляет ей являться в себе, как конечное знание, а в том, что она в своей абсолютной истине разрешается и выпускает из себя на свободу в форме природы момент своей частности или первого определения и инобытия, непосредственную идею, как свое

отражение"⁸⁹³. Это "саморазрешение и самоотпускание" нередко по недоразумению и неразумно рассматривалось, как особый акт и событие, происходящее во времени, что вызывало насмешки со стороны противников. Так же и Шеллинг, раздосадованный против Гегеля, упражнялся в подобной полемике⁸⁹⁴.

Между тем логическая идея в своем завершении есть не что иное, как воля к миру, воля к природе. Между волею к наличному бытию, к жизни, к этой определенной форме жизни, с одной стороны, и самим бытием, жизнью, эту определенную формою жизни, с другой стороны, по глубокомысленному и правильному учению Шопенгауэра, нет никакого перехода, никакой взаимной причинности, так как обе эти стороны вполне едины и тождественны⁸⁹⁵. Если правильно понять учение Гегеля, у него совершенно так же относится абсолютная идея к своему воплощению, воля к миру, к природе, к материи, с одной стороны, совершенно таким же образом относится к самому миру, к природе, к материи, с другой стороны: обе эти стороны вполне едины и тождественны, если понимать это тождество в духе Гегеля в том смысле, что оно не исключает, а обнимает собою различие и инобытие.

Теперь можно кратко выразить сущность вопроса: переход, единственный переход, о котором идет речь в настоящем месте, есть переход логики к философии природы, а не идеи или логоса к природе.

Глава двадцать третья
ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ.
А. МЕХАНИКА

I. СОЧИНЕНИЕ ГЕГЕЛЯ.
СОСТАВ ЕГО

Философия природы, составляющая сжатый очерк, помещенный в Энциклопедии, занимает первую часть седьмого тома в собрании сочинений. Издатель до такой степени наполнил и переполнил ее прибавлениями из записок учеников, что 140 страниц Энциклопедии разрослись или вернее расплылись впятеро и превратились в 696 страниц. Эти прибавления вовсе не содействуют разъяснению и упрощению вопроса. Прибавления, занимающие 18 страниц, как, напр., при § 270, не могут быть уже названы прибавлениями; еще бессмысленнее прибавления без предшествующих параграфов, в отношении к которым только и можно говорить вообще о "прибавлениях". С таким абсурдом мы встречаемся как раз в самом начале философии природы Гегеля в полном собрании его

произведений; здесь это сочинение начинается с "прибавлений", которым предшествуют заглавия, но не параграфы⁸⁹⁶. Надобно заметить, что издание философии природы, сделанное Мишле, к своей невыгоде отличается от издания логики в Энциклопедии, сделанного Геннингом, хотя и это последнее оставляет многого желать.

Природа есть "идея в ее инобытии", т. е. в ее бытии вне себя или во внеположности пространства и времени; конечною целью природы служит человек, как естественный, самосознательный индивидуум, т. е. индивидуальный или субъективный дух. Существует два пути рассмотрения природы: можно выводить из высшей ступени жизни низшие вплоть до бесформенной массы, или же из низшей ступени высшие вплоть до самой высокой. Происхождение низшего из высшего и самого высокого есть "эманация", а происхождение высшего из низшего, этот настоящий процесс развития, есть "эволюция". Философия природы идет последним путем, соответствующим природе и понятию. "Природу следует рассматривать, как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует: однако это происходит во внутренней

идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень естественно порождала другую. Метаморфоза совершается только в понятии, как таковом, так как только изменение его есть развитие. Но понятие в природе есть отчасти лишь внутреннее начало, а отчасти существует лишь, как живой индивидуум; поэтому существующая метаморфоза ограничивается единственно живым индивидуумом". "Диалектическое понятие, развивающее ступени, составляет внутреннее содержание их. Мыслящее исследование должно отказаться от таких туманных, в основе чувственных представлений, каково в особенности учение о так называемом "происхождении", напр., растений и животных из воды или более развитых животных организмов из низших организмов"⁸⁹⁷.

Три главные ступени природы, соответствующие трем главным ступеням понятия, суть всеобщая, частная и единичная телесность, из которых последняя, соединяя в себе всеобщее и частное, составляет живую индивидуальность, воплощение идеи. Иначе говоря, первая ступень есть бесформенная масса, имеющая свое единство и форму вне себя; вторая ступень есть материя в ее частной форме или

имманентной определенности: это физическая индивидуальность; третья ступень есть жизнь. Соответственно этому философия природы делится на следующие три части, составляющие главные ступени понятия природы: на механику, физику и органику.

II. МЕХАНИКА

1. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ. МАТЕРИЯ И ДВИЖЕНИЕ

Пространство есть внеположность, различающаяся по трем измерениям в высоту, длину и ширину и протягивающаяся в каждом из них без различий, т. е. непрерывно. Элементом этой внеположности служит точка, не имеющая никакой внеположности и существующая для себя, не занимая пространства в пространстве, непространственная и в то же время пространственная, или существующая и в то же время не существующая пространственно. Это противоречие, составляющее сущность точки, разрешается в становлении ее пространственной, в возникновении линии, первой пространственной величины. Линия есть длина без ширины; путем протягивания в ширину она становится плоскостью, т. е. шириною без глубины, а плоскость путем протягивания в глубину (углубления или возвышения) становится охватывающею поверхностью, т. е. охваченным или вполне ограниченным пространством.

Ограничение есть отрицание. Ограниченное пространство есть пространственное отрицание пространства, так как заключает в себе определенное пространство и исключает все остальные, следовательно, остается внеположным и рядоположным. Действительное отрицание пространства есть точка, однако не точка в пространстве, из которой может выйти лишь ограниченное пространство, а точка во времени или время. "Время есть бытие, которое не существует, когда оно существует, и существует, когда оно не существует, — это наглядное возникновение". "Во времени, как говорят, все возникает и исчезает". "Однако все возникает и исчезает не во времени, а само время есть это возникновение и исчезновение, существующее абстрагирование, Хронос, все порождающий и пожирающий своих детей"⁸⁹⁸.

Измерения времени суть прошлое, настоящее и будущее; прошлое уже не существует, а будущее еще не существует; следовательно, существующее время есть настоящее, но оно составляет лишь момент, уничтожающийся при своем возникновении, т. е. исчезающий момент. Пребывающее или безвременное настоящее есть вечность. "Поэтому в положительном смысле слова время можно сказать: только настоящее

существует, а прежде и после не существуют; однако конкретное настоящее есть результат прошлого и носит в себе зародыш будущего. Таким образом истинное настоящее есть вечность"⁸⁹⁹.

Настоящий момент времени есть теперь. Определенное пространство, ограниченное и окруженное другими пространствами, есть место; настоящее место есть здесь. В "здесь" соединены настоящее время и место, следовательно, время и пространство. Всякое место есть конкретный пункт пространства, и, как таковой, оно находится в настоящем времени или не находится; поэтому понятие места соединяет в себе пространство и время или есть единство пространства и времени. Всякое место находится в непосредственном отношении к другому месту и потому бывает изменчивым. Перемена места есть движение; субстрат или субъект движения, сущность, наполняющая пространство и время, есть материя⁹⁰⁰.

2. МАТЕРИЯ И ТЯЖЕСТЬ. ТОЛЧОК И ПАДЕНИЕ

Возникновение нужно понимать, как сделавшееся или наличное бытие; точно так же перемену места или движение, это конкретное возникновение, это единство пространства и времени, нужно понимать, как наличное единство пространства и времени, т. е. как материю, не как результат, а как условие этого единства. "Само это возникновение есть совпадение с собою своего противоречия, непосредственно тождественное наличное единство пространства и времени, материя". Величина материи есть масса, а величина движения есть скорость. Поэтому действие материи есть продукт обоих этих факторов, массы и скорости. Скорость есть не что иное, как количественное отношение пространства и времени, которые оба идеальны, между тем как масса реальна. Так как скорость заступает место массы и действие остается одинаковым, если масса уменьшается на столько, на сколько скорость увеличивается, то "только недалёкомыслие виновато в том, что рассудок не замечает их тождества, хотя оно явствует из этой смены одного из них другим. Так, напр.,

известно, что в рычаге расстояние заменяет массу, и наоборот: в этом случае невещественная величина производит то же действие, как и соответствующая ей вещественная величина. Таким же образом величина движения слагается из двух моментов: из скорости, т. е. определенного отношения между пространством и временем, и из массы; величина движения не изменится, если мы увеличим скорость и уменьшим массу, или наоборот уменьшим скорость и соответственно тому увеличим массу. Кирпич сам по себе не убивает человека; он производит это действие, достигая известной степени скорости; в этом случае пространство и время убивают человека"⁹⁰¹.

Так как материя наполняет собою пространство и время, то части ее, с одной стороны, внеположны, разделены и обособлены, но, с другой стороны, также связаны, соединены и составляют непрерывность, так что части материи и отталкивают, и притягивают друг друга: материя есть как отталкивание, так и притяжение. Кант пытался построить материю из сил отталкивания и притяжения и оказал услугу тем, что вновь пробудил понятие философии природы. Однако его попытка, по мнению Гегеля, не удалась, так как у него из этих двух сил

должно произойти впервые то, что уже лежит в основе их, ибо отталкивающее и притягивающее есть уже материя. Разделение отталкивания и притяжения в понятии материи, а также раздельности и непрерывности в понятии количества составляет, по словам Гегеля, заблуждение, лежащее в основе второй антиномии в Критике чистого разума и указанное Гегелем уже в Логике, вследствие чего он здесь ссылается на это известное нам место⁹⁰².

Материя есть и то и другое, она есть и отталкивание, и притяжение, так как ее бытие состоит в делимости и неразделенности (непрерывности) ее частей: первым свойством она обладает благодаря отталкиванию, а вторым — благодаря притяжению. Однако этим не исчерпывается сущность материи: материя не только внеположна, но и находится вне себя, она есть самость, субъективность, находящаяся, однако, не в ней, а вне ее; такую роль играет точка, в которой всякая внеположность и вместе с ней всякая материальность вполне отменяется: это не пространственная точка и не момент времени, а центральная точка или центр, который материя имеет вне себя, и к соединению с которым она стремится. Это присущее материи стремление есть тяжесть, абсолютная тяжесть в

отличие от относительной, которая свойственна отдельным телам, или составляет их вес. "Тяжесть по существу нужно отличать от простого притяжения. Это последнее есть вообще лишь уничтожение внеположности и служит причиной простой непрерывности. Между тем тяжесть есть приведение внеположных уже непрерывных частных тел к единству отрицательного отношения к себе, единичность единой (однако еще совершенно абстрактной) субъективности". "Тяжесть есть, так сказать, признание ничтожества вне себя бытия материи в ее для себя бытии, признание ее несамостоятельности, ее противоречия"⁹⁰³.

Материя относится внешне к себе самой. Это замечание применимо также к ее состояниям в пространстве и времени, к ее постоянным и преходящими состояниям, к состояниям покоя и движения. Материя относится равнодушно к своим состояниям и пребывает в них до тех пор, пока извне не испытает принуждения переменить их. Косность материи состоит именно в том, что она пребывает в состоянии покоя и движения, пока внешняя причина не заставит ее перейти от покоя к движению или наоборот.

Сообразно своей (абсолютной) тяжести, материя постоянно стремится к центру,

находящемуся вне ее. Материи или тела, находящиеся между нею и этим центром, постоянно подавляют это ее стремление, вследствие чего материя постоянно оказывает противодействие этому стеснению или стремится действовать против него. Если тело находится в состоянии покоя, то противодействие, оказываемое им сопротивлению окружающих тел сообразно интенсивности его веса, есть давление. Если тело находится в состоянии движения, то это противодействие, соответствующее мере его силы, т. е. произведению его массы на скорость, есть толчок. Если материя в своем стремлении к центру не испытывает стеснения, т. е. не вынуждается внешним противодействием к покою или равновесию, то ее движение есть падение. Само собою разумеется, всякое противодействие тел бывает взаимным, следовательно, состоит в давлении и противодавлении, толчке и обратном отталкивании и т. п. Учение о сообщенном движении и покое Гегель называет "конечную механикою", так как эти состояния принадлежат конечным телам; давление и толчок он называет "несвободным движением", а падение "относительно свободным движением", так как оно возникает из внутреннего стремления самой

материи. "Это стремление в отношении отделенности тела сравнительно пустым пространством от центра его тяжести есть падение, "существенное движение"; в него переходит упомянутое выше акцидентальное движение по понятию, а по существованию оно переходит в "покой"⁹⁰⁴.

Движение, существенное для материи вследствие ее абсолютной тяжести, есть падение. В сравнении с этим движением остальные движения, изучаемые конечною механикою, несущественны, случайны или акцидентальны, каковы толчок, бросание, колебание маятника и т. п. Мысль, что *perpetuum mobile* не может существовать только потому, что нельзя устранить внешние противодействия движущемуся телу, заключает в себе заблуждение. Существует абсолютное препятствие: тяжесть. Тело производит давление и толчок только потому, что оно стремится падать и встречает препятствие. По учению Ньютона, брошенная пуля помчалась бы по всему небесному пространству и летела бы вечно, если бы можно было сообщить ей достаточную силу вращения или центробежную силу. Если бы! Условие ложное, так как оно невозможно. Нет силы, которая могла бы уничтожить абсолютную

тяжесть, так как эта тяжесть тождественна сущности материи. Точно так же вовсе не трение, а тяжесть мешает маятнику колебаться вечно⁹⁰⁵.

Открытый Галилеем закон падения, по которому проходимые падающим телом пространства относятся, как квадраты протекших времен, в математике доказывается путем разложения скорости падения на две силы и сложения их действий: именно на силу инерции и тяжести. Тяжесть ускоряет скорость падающего тела, а инерция сохраняет эту скорость, и потому в результате является равномерно ускоренная скорость, благодаря которой тело, пробегающее в секунду пятнадцать футов, достигает конечной скорости в 30 футов и, следовательно, во вторую секунду пробегает 30 футов, в третью 2×30 , в четвертую 3×30 , в пятую 4×30 и т. д. Сюда присоединяется постоянно действующая, так как она имманентна телу, сила тяжести с ее в каждый момент времени возобновляющимся импульсом или толчком, благодаря которому тело каждую секунду проходит 15 футов, следовательно, в первую секунду оно проходит 15 футов, во вторую $30 + 15$ (45), в третью $2 \times 30 + 15$ (75), в четвертую $3 \times 30 + 15$ (105), в пятую $4 \times 30 + 15$ (135) и т. д. Если к скорости падения в каждый

момент времени присчитать уже пройденное пространство, то тело проходит в первую секунду 15 футов, во вторую 45, следовательно, в две секунды $45 + 15 = 60 = 4 \cdot 15 = 2^2 \cdot 15$, в третью 75, следовательно в три секунды $75 + 60 = 135 = 9 \cdot 15 = 3^2 \cdot 15$, в четвертую 105, следовательно, в четыре секунды $105 + 135 = 240 = 16 \times 15 = 4^2 \cdot 15$, в пятую 135, следовательно, в пять секунд $135 + 240 = 375 = 25 \times 15 = 5^2 \cdot 15$ и т. д. Короче говоря, пространства, проходимые падающим телом, относятся, как квадраты времен падения.

Так называемое математическое доказательство галилеевского закона падения, по справедливому замечанию Гегеля, отличается сбивчивым характером, так как перепутывает инерцию и тяжесть и не усматривает отчетливо, что производит каждая из этих сил. Одинаковая скорость падения (15), принадлежащая телу в каждый момент времени (в секунду) представляется скорее действием инерции, чем тяжести. "Можно сказать, что эта так называемая ускоряющая сила неправильно получила свое название, так как приписываемое ей действие в каждый момент остается одинаковым (постоянным). Ускорение состоит единственно в присоединении этой эмпирической единицы в каждый момент времени. Так называемую силу

инерции можно, по крайней мере, в таком же смысле приписать ускорению; в самом деле, ее действием считается продолжение скорости, приобретенной в конце каждого момента времени"⁹⁰⁶ и т. д.

Этот закон есть не что иное, как определение равномерно ускоренного движения. "В равномерном движении пройденные пространства пропорциональны временам. Напротив, в ускоренном движении скорость увеличивается каждое последующее мгновение, и если это движение ускоряется равномерно, то, само собою разумеется, что скорости будут пропорциональны истекшим временам. Но если скорости пропорциональны временам (v/t), то пройденные пространства пропорциональны квадратам времен (S/t^2). Вот простое и истинное доказательство закона падения"⁹⁰⁷.

Скорость есть количественное отношение пространства и времени. Скорость падения или равномерно ускоренная скорость есть такое отношение пространства и времени, в котором они соотносятся не внешне и случайно, а соответственно своему понятию или своим свойствам: это качественное отношение, поэтому в своей количественной форме оно выражается в виде отношения степеней. "Если единица есть

форма времени, то в противоположность ей формой внеположности пространства, и притом без всякой примеси какого-либо другого определения, служит квадрат: величина, выходящая за пределы себя, полагающая себя во втором измерении и таким образом увеличивающаяся, однако, не соответственно какому-нибудь иному, а соответственно своему собственному определению". "Таково доказательство закона падения, исходящее из понятия этого явления. Отношение степеней по существу есть качественное отношение, и единственно оно согласуется с понятием падения"⁹⁰⁸.

3. АБСОЛЮТНАЯ МЕХАНИКА. СОЛНЕЧНАЯ СИСТЕМА

Точка есть исключаящее для себя бытие или единица; понятие ее, как это мы узнали из Логике, требует, чтобы таких исключаящих друг друга единиц было неограниченное множество⁹⁰⁹. Как в пространстве есть бесчисленное множество точек, так во вселенной находится бесчисленное множество центров, небесных тел или звезд, свет которых радует и возвышает наше чувственное воображение, между тем как их множество дает мыслящему разуму лишь пример дурной бесконечности, подобно неизмеримости вселенной, бесконечности пространства, времени, числа и т. п.⁹¹⁰.

Мыслящий разум интересуется, как объектом, адекватным себе, лишь разумом во вселенной, связью и порядком вещей. Такой порядок есть наша солнечная система, лучшими членами которой служат планеты. Земля есть совершеннейшая планета. Открытие законов планетных путей составляет бессмертную заслугу Кеплера, которую Ньютон несправедливо затмил в глазах мира. Ньютон на основании законов, найденных Кеплером индуктивным путем,

построил принцип тяготения, т. е. всеобщего притяжения, или тяжести, и из него дедуктивно вывел законы Кеплера. Законами Кеплера определена форма планетных путей и скорость их, и притом скорость в ее двойном значении: как отношение пространства и времени внутри каждого планетного пути и как отношение времен обращения к расстояниям от центрального тела. Три великие закона Кеплера таковы: 1. Путь, описываемый планетою, есть не абсолютно равномерный круг, а равномерно ускоренный и замедленный путь эллипса. 2. На этом пути радиус-вектор в равные времена описывает равные секторы, т. е. (не равные дуги, а) равные отрезки плоскости эллипса. 3. Квадраты времен обращения относятся, как кубы средних расстояний планет от Солнца.

Открытый Галилеем закон падения старались объяснить, превращая два момента материи, инерцию и тяжесть, в особые силы и суммируя их действия; точно так же установленные Кеплером законы движения планет, эти законы великой небесной механики, пытаются объяснить, превращая два момента абсолютно свободного движения, равномерно ускоренную и равномерно замедленную скорость, в две особые силы, центростремительную и центробежную. Согласно

этому объяснению первая сила достигает своей наибольшей скорости на ближайшем расстоянии от Солнца (перигелий), а вторая на самом далеком расстоянии (афелий); они противодействуют друг другу, так что планета не может ни упасть на Солнце, ни улететь от него. При этом предполагается, что на середине между перигелием и афелием должно наступать состояние равновесия обеих сил, которое, однако, нарушается, а в момент наибольшего перевеса одной силы над другой внезапно происходит переворот в этом отношении. Эти утверждения высказываются в виде предположений, но не объясняются и остаются необъясненными. "Движение небесных тел есть свободное движение, а не такое перетягивание то туда, то сюда; небесные тела шествуют подобно блаженным богам, как говорили древние. Они не таковы, чтобы иметь принцип покоя или движения вне себя". Самостоятельная центробежная сила, как и самостоятельная центростремительная сила, принадлежат к числу "метафизических бессмыслиц"⁹¹¹.

В системе небесных тел реализуется, свободно для себя, понятие тяжести или центральности. Соответственно этому понятию небесные тела образуют систему, выражающую, но и

примирающую противоположности, которые заключаются в понятии центральности. Противоположность существует между небесным телом всеобщей центральности, которое имеет свой центр в себе, и небесными телами, имеющими центр лишь вне себя: первое тело есть Солнце, а к числу вторых относятся луны и кометы. Эта противоположность примиряется теми звездами, которые имеют свой центр и в себе, и вне себя, а потому вращаются вокруг своей оси и в то же время вокруг Солнца: таковы планеты. "Планеты, как непосредственно конкретные тела, суть тела наиболее совершенные. Обыкновенно, считают самым совершенным телом Солнце, так как рассудок предпочитает абстрактное конкретному и даже ставит неподвижные звезды выше тел солнечной системы. Телесность, лишенная центра, как принадлежащая внешности, расчленяется на противоположность лунообразных и кометообразных тел"⁹¹².

То, что Кеплер выразил просто и возвышенно в форме законов небесного движения, Ньютон, по словам Гегеля, заменил рефлексивными понятиями силы и тяжести, и к тому же в том виде, в каком обнаруживается закон их величины в явлениях падения. Моменты движения суть

пространство и время; это величины и притом величины различного, противоположного порядка, так что отношение между ними имеет не только количественный, но и качественный характер и, как таковое, совершеннейшим образом обнаруживается в законах небесного движения. "При этом нужно иметь в виду принцип, согласно которому разумное доказательство количественных определений свободного движения может опираться единственно на определения понятий пространства и времени, т. е. моментов, отношение которых (однако не внешнее) есть движение. Когда же наука станет сознательно относиться к употребляемым ею метафизическим категориям и будет полагать в основу понятие самой вещи, а не эти категории!"⁹¹³

Из понятия всеобщей и частной центральности небесных тел следует, что они описывают замкнутый путь, в котором скорость бывает как равномерно ускоренною, так и равномерно замедленною. Из понятия частной центральности небесных тел, имеющих центр и в себе, и вне себя, следует, что их замкнутый путь имеет два центра (фокуса) и потому должен принимать форму (не круга, а непременно) эллипса. Круг вполне определен радиусом, все

радиусы одинаково велики, тогда как радиус-вектор (линия, соединяющая центр Солнца с центром планеты) принимает все различные величины, от которых зависит величина пробегаемой дуги. Поэтому пространство, образуемое радиусом-вектором, есть произведение из двух линий, т. е. это пространство двух измерений или плоскость, а потому радиус-вектор описывает в равные времена не равные дуги, а равные секторы. В движении, определяемом понятием, расстояние от центра и дуга, пробегаемая в определенное время, должны быть охвачены одним определением, составлять одно целое (моменты понятия находятся не в случайном отношении друг к другу); таким образом получается пространственное определение двух измерений: сектор. Дуга есть таким образом по существу функция радиуса-вектора, и вследствие неравенства своего в равные времена она связана с неравенством радиусов".

Время есть единство, в котором всякая внеположность уничтожена. Это единство не имеет измерений, оно относится только к себе, равно себе самому и составляет величину, равную себе и производящую себя: поэтому в своем произведении оно приходит лишь к формальному

тождеству с собою, к квадрату, тогда как пространство, будучи положительною внеположностью, приводит к кубу, т. е. к измерению понятия. В абсолютно свободном или небесном движении квадраты обращения планет относятся, как кубы расстояний. "Это третий закон Кеплера, закон великий потому, что он просто и непосредственно выражает разумную сущность вещи"⁹¹⁴. Этот закон Кеплер искал 27 лет и однажды был уже близок к нему, когда ошибка в вычислении сбила его с пути.

Разумное доказательство закона Кеплера Гегель не развил подробно и с достаточною степенью ясности. Он сам говорит, что может лишь в общих чертах указать, каким образом главные определения свободного движения связаны с понятием его. "Я не буду ссылаться, впрочем, на то, что я интересовался этими предметами в течение двадцати пяти лет"⁹¹⁵. "Приведенные нами возражения суть не столько рассуждения, сколько голые факты. Рассуждение, требуемое нами, состоит лишь в том, чтобы различения и определения, входящие в математический анализ, а также путь, принимаемый им согласно его методу, были отделены от того, что должно иметь физическую реальность. Предположения, ход рассуждений и

результаты, необходимые для анализа и даваемые им, остаются вне данных, касающихся физической ценности и физического значения этих определений и хода анализа. Не следует упускать этого из виду; нужно обращать внимание на засорение физической механики неопишуемой метафизикою, которая, в противоположность опыту и понятию, имеет своим источником исключительно указанные математические определения"⁹¹⁶.

Глава двадцать четвертая

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ.

В. ФИЗИКА

I. ФИЗИКА ВСЕОБЩЕЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

1. СВЕТ.

ОТРАЖЕНИЕ (РЕФЛЕКСИЯ) И ПОЛЯРНОСТЬ

В механике господствуют категории количества и меры в форме пространства и времени, массы и скорости, а также законы несвободного, относительно свободного и абсолютно свободного движения. В физике господствуют категории количества и сущности (рефлексии); здесь речь идет о свойствах материи, общих и частных, и соединении их, вследствие которого материя индивидуализируется: по словам Гегеля, здесь речь идет о "физике всеобщей, обособленной и цельной индивидуальности".

Механика исследует материю, проявляющую тяжесть, материю, которая имеет свой центр, как бы свою самость, вне себя и ищет его: в этом заключается ее имманентное противоречие. Когда она достигает своей цели, она перестает быть тяжелою и давить, она становится абсолютно легкою; она уже не замкнута в себе и не темна, а раскрывается и распространяется, не ищет более себя, а открывает и обнаруживает себя. Это обнаружение есть свет, абсолютно легкий и экспансивный, в своей индивидуализации являющийся в виде звезды, а в своей централизации в виде Солнца. "Эта существующая всеобщая самость материи есть свет; как индивидуальность, это звезда, и она же, как момент цельности, есть Солнце".

В царстве материи свет есть то же, что знание или я в царстве духа. Поэтому и язык, обозначая сознательную деятельность духа, познание, невольно и удачно пользуется словами, выражающими представления о свете и его действиях. Философия природы относится вполне серьезно к этому сравнению света с духом и не считает его простою метафорою. Свет есть уже дух в природе и намечает происхождение духа из природы, когда все условия и ступени формирования материи и жизни будут

выполнены так, чтобы живой индивидуум мог сознать себя⁹¹⁷.

Задача эмпирического естествознания состоит в том, чтобы объяснить и установить подчиненные законам факты материального мира; поэтому оно служит и должно служить необходимою основою философии природы. В свою очередь, философия природы должна определить значение этих фактов в развитии вселенной, а потому постоянные пререкания с эмпирическою физикою, которыми до надоедливости переполнены примечания к философии природы Гегеля, вовсе не составляют ее достоинства, а скорее вредили и вредят ей.

Вместе с появлением света разрешается противоречие, присущее материи, поскольку она обладает тяжестью, и преодолевается тяжесть, но вовсе не уничтожается этим и не устраняется из мира; ступени природы, как они следуют из понятия ее, существуют постоянно рядом, так что возникает противоположность между светом и темною, тяжелою материей, которая препятствует его непрерывному распространению и задерживает его; благодаря свету она впервые обнаруживается или становится видимою и отбрасывает его или отражает (рефлектирует) гладкою поверхностью. При этом нужно

вспомнить то определение мышления, которое служило темой всей второй части логики, именно отношение двух понятий, связанных так, что одно из них заставляет мыслить определенное другое; каждое из них отражает собою другое, но не есть другое и не переходит в другое, а одно понятие является в другом; таковы понятия тождества и различия, положительного и отрицательного, основания и следствия и т. п. ⁹¹⁸. Таким образом, благодаря рефлексии одна вещь является в другой. Рефлексия в этом смысле есть царство видимости. Свет, делающий вещи видимыми и обнаруживающий их, есть царство рефлексии. Всякая видимость, помимо необходимых для нее органических и психических условий, основывается на рефлексии света, на отражении объектов, на равенстве пространственных отношений, на прямолинейном распространении света, равенстве углов падения и отражения, единстве отражающих плоскостей. Если плоскости отражения различны или наклонены друг к другу, то ясность уменьшается; она исчезает, если они противоположны или перпендикулярны друг к другу: в этом состоит поляризация или полярность света ⁹¹⁹.

2. СВЕТИЛА

Понятие централизации материи раскрывается в противоположности абсолютного центрального тела и тела, лишенного центра; последнее понятие раскрывается в противоположности Луны или спутника и кометы. Луна в своем обращении связана с центральным телом, а комета движется вокруг него по широко расходящимся (эксцентрическим) путям. Спутники суть твердые тела, а кометы – рыхлые, легкие, лишенные ядра туманные массы. В свою очередь, планета, вроде Земли, имеет свой центр и вне себя, и в себе; она характеризуется годичным вращением вокруг Солнца и в то же время суточным вокруг собственной оси. Поэтому Гегель называет спутники и кометы "телами противоположности", а планеты, в особенности Землю, потому что она соединяет в себе и примиряет противоположности, "телом индивидуальности" ⁹²⁰.

Солнце, как центральное тело, есть в то же время светило, самосветящееся тело. Отношение планет, спутников и комет к Солнцу, как светилу, подобно их отношению к Солнцу, как центральному телу: они освещаются Солнцем.

Темное тело в твердом виде есть Луна, а в состоянии разрежения комета.

3. ФИЗИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ

Четыре вида (ступени) небесных тел, Солнце (свет), Луна, комета и Земля соответствуют четырем физическим элементам: воздуху, огню, воде и земле. При этом словом элемент обозначается не простота, как в химии, а "реальная материя, еще не принявшая характер химической абстракции", подобно тому, как в истории философии Эмпедокл употреблял это слово, впервые подав великую мысль рассматривать четыре элемента, как корень и начало физических вещей⁹²¹.

Воздух, соответствующий свету, есть прозрачный, все проникающий эластически-жидкий элемент, пожирающий все индивидуальное. Огонь и вода суть "элементы противоположные", а земля "индивидуальный элемент". Огонь пожирает не только вещество, но и себя вместе с ним; огонь есть процесс самопожирания, "пожирание другого, в то же время пожирающее себя и таким образом переходящее в нейтральное состояние". Огонь есть отрицание отрицания в форме элемента; это отнесенная к себе или абсолютная отрицательность, подобно методу умозрительного

мышления, диалектике, которую Гегель часто определял таким образом. В этом месте он должен был бы сослаться на Гераклита, который в истории философии впервые признал мировой разум за мировой процесс и считал последний огнем, постоянно пожирающим себя и вновь возникающим. Вода есть нейтральный, лишенный формы и определений элемент, способный, однако, к превращениям и являющийся как в твердом виде (лед), так и в форме капельножидкого и эластического тела (пары). Земля с ее вулканическими и атмосферными свойствами, покрытая на поверхности большею частью водою, соединяет в своей индивидуальности характерные различия элементов, а потому жизнь земли состоит из "метеорологического процесса и процесса деятельности элементов". Процесс деятельности элементов состоит в превращении элементов друг в друга, воздуха в облака, воды и огня в дождь и бурю: землетрясения суть подземные бури, буря есть вулкан в облаках. Из положения Земли в отношении к Солнцу, как центру света и теплоты, следуют различия в климатах и во временах дня и года. Так как Земля развивает в себе и порождает из себя все эти различия, то она составляет индивидуальное мировое тело, данную особую

индивидуальность. "В своем процессе она составляет отрицательное единство абстрактных элементов, находящихся вне друг друга, следовательно, она составляет реальную индивидуальность"⁹²².

II. ФИЗИКА ОБОСОБЛЕННОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

1. УДЕЛЬНЫЙ ВЕС

Индивидуальный пункт единства находится не только вне материи, как в случае всеобщей тяжести, но и в самой материи, а потому Гегель называет эту часть своей философии природы, посвященную обособленной индивидуальности, "индивидуализирующею механикою". Тела не только в общем обладают тяжестью, но и в частности каждое из них имеет свою удельную тяжесть или удельный вес, благодаря которому, напр., золото при равном объеме в девятнадцать раз тяжелее воды. Обыкновенно, вес объясняют плотностью, т. е. тем, что тело А занимает большее количество частей в одном и том же пространстве, чем тело В, следовательно, некоторые части этого пространства остаются пустыми; в теле А меньше пустых промежутков, т. е. пор, чем в В, а потому оно плотнее и обладает большим удельным весом⁹²³. Существование пор допускается атомистическим учением о телах, т. е. механическою физикою,

против которой уже Кант боролся, как против физической фикции, противоречащей опыту; он противопоставлял ей динамическую теорию, согласно которой плотности объясняются не большим количеством частей, а большею напряженностью наполняющей пространство силы, следовательно, определяются не как экстенсивные, а как интенсивные величины⁹²⁴.

2. СЦЕПЛЕНИЕ И СВЯЗНОСТЬ

Тела состоят из материальных внеположных частей, но они объединяют их каждое по своему: эта связь есть сцепление (Cohäsion); между различными телами она является в форме прилипания (Adhäsion), а как связь частей одного и того же тела друг с другом, она называется связностью (Cohärenz). Прилипание есть сцепление, направленное наружу, а связность есть внутреннее сцепление. Примерами прилипания могут служить пластинки стекла или металла, прикасающиеся гладкими поверхностями, вода, смачивающая твердые тела, поднятие жидкостей в волосных трубках (капиллярность) и т. п.

Благодаря своему сцеплению тела оказывают противодействие внешнему давлению и толчку. Если они при этом противодействии в то же время уступают, то их объем вследствие внешнего давления уменьшается, что соответствует отрицанию, которое претерпевается ими. Если они после удаления благодаря собственной силе тотчас восстанавливают свой объем, как, напр., воздух, то в этом состоит их эластичность, которая опять отрицает испытанное отрицание и потому определяется Гегелем, как двойное

отрицание или абсолютная отрицательность. Вследствие эластичности, благодаря которой объем тела уменьшается и опять восстанавливается, внутренние части тела меняют место так, что они находятся и не находятся в одних и тех же местах. Характер движения, которое Зенон пытался отрицать, состоит именно в том, что тело находится и в то же время не находится в одних и тех же местах: поэтому нет более наглядного доказательства против Зенона, чем эластичность тел. "В случае эластичности материальная частица (атом, молекула) в одно и то же время положительно занимает свое пространство, находится в нем и в то же время не находится, будучи количеством в форме экстенсивной величины и в то же время в форме только интенсивной величины"⁹²⁵.

3. ЗВУК

Определения внеположности материальных частей и их взаимопроникновения противоположны друг другу и сменяют друг друга: в этой смене состоит дрожание тела в нем самом или его внутреннее колебание, волнообразно распространяющееся через воздух и воспринимаемое, как стук, шум, звук, тон и т. д., соответственно свойствам и форме сцепления колеблющегося тела. Удар молотка стучит, вода шумит, стекло и колокол звучат, струна издает тон и т. д. Здесь мы переходим от понятия эластичности к понятию звука. "Отрицание внеположности материальных частей так же отрицается, как восстановление их внеположности и их сцепления. Это единое тожество, как смена уничтожающих друг друга определений, это внутреннее дрожание тела в нем самом есть звук"⁹²⁶.

Числа колебаний, измеряемых продолжительностью их во времени, дают различия глубины и высоты тона, отношений тонов, октавы, гармонии и дисгармонии и т. п. "Поэтому в царстве звуков и тонов их дальнейшие различия, их гармония и дисгармония

основываются на числовых отношениях и их более простом или более запутанном и отдаленном согласовании"⁹²⁷.

Чем больше число колебаний в данное время, тем выше тон. Колебания образуют последовательность во времени, вследствие чего Гегель называет звук переходом "материальной пространственности в материальную временность". В освобождении от материальной пространственности заключается уже проявление чего-то субъективного и духовного; в этом состоит сущность и значение звука, а также непосредственное впечатление и действие тонов. "Качества звука вообще, а также расчлененного звука, тона, зависят от плотности, сцепления и от специфических особенностей в сцеплении звучащего тела, так как идеальность или субъективность, составляющая дрожание, будучи отрицанием указанных специфических свойств, имеет их своим содержанием и определением; таким образом это дрожание и самый звук проявляют специфические особенности соответственно этим свойствам, и инструменты обладают своеобразным звуком и тембром". "Говоря о тоне тел, мы вступаем в новую высшую сферу; тон затрагивает нашу внутреннюю чувствительность. Он говорит внутренним

сторонам души, так как он сам есть внутреннее, субъективное"⁹²⁸.

4. ТЕПЛОТА

Мало того, что тело дрожит и производит распространяющееся колебание; оно должно, чтобы сформировать себя, разложить свой материальный состав и перейти в бесформенное состояние. Этот "триумф абстрактной однородности материи над специфической определенностью" есть теплота, производимая трением, ударом, толчком, ковкою, сверлением и т. п., химическими реакциями, в особенности горением. Она состоит в расширяющей деятельности, сообщается другим телам, переходит в них, проводится ими, образует измеримые величины (количества тепла) и принадлежит к числу специфических свойств тел: каждое тело обладает своею удельною теплотою, т. е. заключает в себе определенное количество тепла, а потому способно и воспринимать лишь определенные величины тепла. В этом состоит теплоемкость тела. Теплота служит причиною изменений в сцеплении и перехода тел из твердого в жидкое и газообразное состояние, при чем, как говорят физики, теплота связывается или становится скрытою. Проводимость тел обусловлена характером сцепления. Чем тело

бессвязнее, как, напр., шерсть, тем более оно удерживает теплоту, тем хуже оно проводит ее. Наоборот, сцепление в форме сплошной непрерывности, как, напр., в металлах, не удерживает теплоту, а скорее содействует ее распространению. Отсюда различие между хорошими и дурными проводниками тепла.

Гегель оспаривает учение о теплоте, как веществе с особо материальной самостоятельностью, представление о тепловой материи, которая переходит из одного тела в другое, а также может быть задержана, связана, может сделаться недоступною восприятию или скрытою. Он оспаривает также представление о связанной, или скрытой, теплоте, потому что оно предполагает существование тепловой материи и зависит от него. "Здесь, как и везде в философии природы, мы заняты лишь тем, что ставим на место категорий рассудка мысленные отношения умозрительного понятия и сообразно им понимаем и определяем явления"⁹²⁹.

III. ФИЗИКА ЦЕЛЬНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ⁹³⁰

1. ЗАКОН И ФОРМЫ ПОЛЯРНОСТИ

Под "цельною индивидуальностью" Гегель понимает внутреннее определение формы и самообразование физического тела, доходящее до границы жизни, но не переступающее ее. Ни в одной области природы не является для философии основная идея умозрительного мышления в такой наглядной форме, как здесь. Эта основная идея, как ее понимали многие глубокие мыслители, создавшие эпоху в философии, вроде Гераклита, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Лейбница, Шеллинга и Гегеля, есть учение об абсолютном единстве противоположностей (*coincidentia oppositorum*). Противоположность себе самому, т. е. внутреннее противоречие и примирение его, это *condradictio in subiecto*, как мы его назвали, составляет основную тему всей Логике Гегеля, и это уже известно нам⁹³¹.

Если перевести этот принцип из логики тотчас же в область физики, то

противоположность или дуализм в одном и том же субъекте есть полярность, закон которой состоит именно в том, что тождественное дифференцируется или распадается на противоположности, а противоположное (различное) отождествляется, т. е. соединяется; иными словами, одноименные полюсы отталкиваются, а разноименные притягиваются, индифферентное дифференцируется, а заключающее в себе различия становится индифферентным. Если полярную противоположность проявляют конечные пункты одного и того же линейного тела, то процесс их противоположения и нейтрализации есть магнетизм: конечные пункты играют роль полюсов, в отношении к общему земному магнетизму они называются северным и южным магнетизмом, а средняя точка магнитной палочки есть пункт безразличия. Если полярно противоположны плоскости различных тел, то процесс их противоположения и нейтрализации есть электричество, и полюсы его суть положительное и отрицательное электричество. Если полярно противоположны целые физические тела, тела в их полном объеме, то процесс их противоположения и нейтрализации есть химический процесс или химизм.

2. ЕДИНСТВО ЯВЛЕНИЙ ПОЛЯРНОСТИ

Уже Шеллинг в своей философии природы рассматривал магнетизм, электричество и химизм, как основные формы динамического процесса и его ступени. Так как в них основная идея философии тождества выражается чрезвычайно отчетливо, то он назвал их "категориями физики"⁹³². Гегель следует здесь во всех существенных вопросах примеру Шеллинга, как это видно из его рассуждений. "Магнетизм есть одно из определений, которые должны были представиться существенными, когда явилось предположение, что понятие существует в природе, и возникла идея философии природы. В самом деле, магнит выражает в простой наивной форме природу понятия и притом в его развитом виде, как умозаключение. Полюсы суть чувственно существующие концы реальной линии (прута или даже тела, более широко распространяющегося по всем измерениям): но, как полюсы, они обладают не чувственной механической реальностью, а идеальной; как полюсы, они абсолютно неразделимы. Точка безразличия, в которой они имеют свою субстанцию, есть единство, заключающее их в

себе, как определения понятия, так что они имеют смысл и существование только в этом единстве, и полярность есть отношение только таких моментов. Кроме поставленного таким образом определения, магнетизм не имеет более никаких особых свойств. Поворачивание отдельной магнитной иглы к северу и вместе с тем к югу есть явление всеобщего земного магнетизма". "Если кто-либо думает, что в природе нет мысли, то ему можно показать ее здесь. Явление магнетизма само по себе в высшей степени поражает, но оно становится еще удивительнее при попытке осветить его мыслью. Поэтому магнетизм был поставлен в главе философии природы в самом ее начале. Рефлексия говорит, правда, о магнитной материи, но ее нет в явлении; в настоящем случае действует чистая нематериальная форма, а не что-либо материальное". "Одноименные полюсы отталкиваются, а разноименные притягиваются. Это явление составляет всю теорию магнетизма"⁹³³.

"Здесь следует посвятить несколько слов признанному в современной физике, даже приобретаемому основное значение учению о тождестве магнетизма, электричества и химизма. Противоположность формы в индивидуальной

материи приобретает более реальный характер электрической противоположности и еще более реальный характер химической противоположности". "Поэтому следует считать существенным прогрессом эмпирической науки признание тождества этих явлений, которое привело к тому, что явились термины электрохимизм или даже магнито-электрохимизм. Однако частные формы, в которых существует общее, и их частные проявления нужно также существенно отличать друг от друга. Поэтому название магнетизм нужно давать определенной форме и ее проявлению в сфере образа, как такового, относящемуся только к пространственным определениям, а название электричества также должно применяться лишь к специально сюда относящимся явлениям. Первоначально магнетизм, электричество и химизм рассматривались совершенно отдельно, без связи друг с другом; они считались самостоятельными силами. Философия усмотрела их тождество, однако вполне определенно сохраняя различие между ними"⁹³⁴.

3. РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЯВЛЕНИЯМИ ПОЛЯРНОСТИ

Форма обнаруживается здесь не под влиянием внешней силы и не в виде уничтожения материальности; без всякого импульса тело обладает в себе скрытым геометром, который, как вполне определенная форма, организует его извне и изнутри. Это ограничение снаружи и изнутри необходимо для индивидуальности. Поэтому поверхность тела ограничена формой, оно отделено от других и проявляет свою специфическую определенность без внешнего воздействия, в состоянии покоя. Описываемое нами определение принадлежит неорганическому образу в отличие от органического.

Получающийся при этом образ характеризуется тем, что пространственные определения формы здесь суть лишь рассудочные определения: прямые линии, плоские поверхности и определенные углы. Форма, возникающая при кристаллизации, есть немая жизнь, чудесным образом пробуждающаяся в чисто механических, по-видимому, извне определяемых камнях и металлах и обнаруживающаяся в особых образах, как

органическое и организующее стремление. В кристалле форма материи получается не извне, а сама составляет цель, действуя в себе и для себя. Таким образом в воде находится невидимый зародыш строящих сил. Этот образ правилен в строжайшем смысле, однако, так как он не есть еще процесс в себе самом, то он составляет лишь правильность в целом, так что части вместе составляют эту единую форму⁹³⁵

В электричестве полюсы свободны, а в магнетизме несвободны. Поэтому в электричестве они составляют отдельные тела, так что в них полярность имеет совершенно иной характер, чем лишь линейная полярность магнетизма. Химический процесс есть процесс формирования реально индивидуализированной материи⁹³⁶.

Деятельность формы есть не что иное, как деятельность понятия вообще: она полагает тождественное различным и различное тождественным, следовательно, здесь в сфере материальной пространственности, она полагает тождественное в пространстве различным, т. е. удаляющимся (отталкивающимся), а различное в пространстве тождественным, т. е. приближающимся и соприкасающимся (притягивающимся). Эта деятельность, так как она совершается в материальном теле, однако

абстрактно (только в такой форме она есть магнетизм), имеет лишь линейное распространение. Закон магнетизма выражается следующим образом: одноименные полюсы отталкиваются, а разноименные притягиваются, одноименные враждебны, а разноименные дружелюбны. Таким образом дружелюбные отношения разноименного и враждебность одноименного не есть вообще последующее или частное проявление уже существующего, своеобразно определенного магнетизма, а выражают не что иное, как природу самого магнетизма, и вместе с тем чистую природу понятия, когда оно полагается в эту сферу, как деятельность⁹³⁷.

Магнитная полярность существует в одном и том же теле. Для электричества необходимы два различных тела, приходящие вследствие трения или прикосновения в состояние противоположности или напряжения, которое разряжается искрой и ударом, световым явлением и механическим сотрясением. Механическая самостоятельность двух электрических напряженных тел остается неизменною. Прежде различали электричество от трения и от соприкосновения и первое, следуя чувственному представлению, называли

соответственно телам, в которых впервые были замечены электрические явления, стеклянным и смоляным электричеством, а затем более отвлеченно стали называть его положительным и отрицательным электричеством.

Понимание магнитной и электрической полярности совершенно искажается, если их рассматривать не как деятельность самого тела, а как скрытых деятелей, выражаясь языком схоластики, как *qualitates occultae*, которые вращаются в некоторых телах, как в губке, и вызывают явления чрезвычайно специфического характера. В таком случае магнетизм и электричество принадлежат лишь к курьезам природы. "Тогда магнетизм есть особое свойство железа показывать на север, а электричество свойство — давать искру. Это свойство действительно встречается, но отсюда ничего более не выходит. Электричество представляется таким образом скрытым деятелем, наподобие того, как схоластики допускали скрытые свойства"⁹³⁸. "Все обладает электричеством; однако это неопределенное слово, не указывающее функции электричества. Мы же понимаем электрическое напряжение, как собственную самостоятельность тела, которая есть не что иное, как физическая цельность,

причем она сохраняется в соприкосновении с другими телами. Это собственный гнев, собственная вспышка тела, видимого нами: в этом явлении не участвует никто, кроме самого тела, а тем менее чуждая материя". "Электричество вовсе не есть специфическое явление, возникающее только в янтаре, сургуче и т. д.: оно находится в каждом теле, соприкасающемся с другим". "Гневная самость тела выступает в каждом из них, когда оно раздражено; все они обнаруживают эту жизненность в отношении друг к другу"⁹³⁹. "Электричество в сфере физической цельности играет ту же роль, что и магнетизм в сфере формы"⁹⁴⁰.

В магнетизме обнаруживаются различия в одном и том же теле. В электричестве каждое различие находится в особом теле, каждое различие самостоятельно, и не весь образ тела входит в этот процесс. Химический процесс есть цельность жизни неорганической индивидуальности, так как мы имеем здесь дело с цельными, физически определенными образованиями. Обе стороны, на которые распадается форма, составляют целые тела, каковы металлы, кислоты, щелочи; их истина состоит в том, что они вступают в отношение.

Электрический момент присутствует здесь в том смысле, что эти стороны самостоятельны, чего еще нет в магнетизме. Однако нераздельное единство господствует в то же время над обеими сторонами; это тожество обоих тел, благодаря которому они опять возвращаются к магнитному отношению, отсутствует в электрическом процессе. Таким образом химический процесс есть единство магнетизма и электричества⁹⁴¹.

В магнетизме проявляется механическая деятельность, следовательно, только противоположность в деятельности движения; здесь нечего видеть, обонять, вкушать, осязать, т. е. нет света, цвета, запаха, вкуса, между тем как электрическая деятельность доступна чувственному восприятию. Электричество издает запах, оно чувствуется, как паутина, а также вызывает вкусовое ощущение, однако, бестелесное. Вкусовое ощущение вызывается электрическим светом; на одном полюсе получается несколько кислотный, а на другом щелочной вкус. Наконец, кроме вкуса, являются также определенные фигуры: положительное электричество дает продолговатую лучистую искру, а отрицательная искра более сконцентрирована в точку. Цвет, запах и вкус суть три определения обособленного индивидуального

тела. Вместе со вкусом тело переходит к химическому реальному процессу. В химический процесс тела вступают не только запахом, вкусом и цветом, а как пахучая, обладающая вкусом, цветная материя⁹⁴². Отношение между ними состоит не в движении, а в изменении целых различных материй, в исчезновении их самостоятельности в отношении друг к другу⁹⁴³.

Химический процесс основывается на химическом напряжении, в силу которого тела ищут и как бы жаждут друг друга, как, напр., щелочь в отношении к кислоте и наоборот. Такие тела, по выражению Гегеля, "вдохновлены" взаимно, между тем как соединения химически невдохновленных взаимно тел, каковы сплавы металлов, смешение кислот, суть не химические соединения, а амальгамы (скопления тел). "Химический процесс аналогичен жизни; внутренняя возбудимость жизни, находимая нами в химических процессах, может вызвать изумление. Если бы этот процесс мог продолжаться сам собою, то это была бы жизнь; поэтому легко является желание объяснять жизнь химически"⁹⁴⁴.

Реальный химический процесс имеет две главные формы; он состоит частью в

уничтожении различий, или нейтрализации, частью в дифференцировании, или разделении: это процессы соединения и разложения. Впервые благодаря искусству анализа физические элементы были разложены на простые химические элементы. Под физическими элементами разумелись воздух, огонь, вода и земля, соответственно небесным телам, солнечному, лунному, кометообразному и планетному (земному). Воздух был элементом безразличия, огонь и вода – элементами различия или противоположности, а земля индивидуальным элементом. Химические элементы суть "абстракции" физических, и при том химический элемент безразличия, соответствующий воздуху, есть азот, химические элементы различия или противоположности, соответственно огню и воде, суть кислород и водород, индивидуальный химический элемент, соответствующий земле, как физическому элементу, есть углерод⁹⁴⁵.

Первою формою процесса "соединения" Гегель называет гальванизм, который он сперва (еще в Иене), считал переходом от химического процесса к жизни организмов, а в более раннем издании Энциклопедии рассматривал, как завершение электрического процесса⁹⁴⁶. В

гальванической деятельности он видел не животное электричество, как сам Гальвани, а электричество прикосновения, подобно Вольта, который впервые правильно взглянул на этот процесс и вместо мускулов и нервов взял металлы (цинк и медь). Но так как пластинки соединялись сырою тканью или папкою, и сам Вольта различал влажные и сухие проводники, то Гегель полагал, что в вольтовом столбе присутствует не только электричество; различие воды и металла имеет совершенно иной характер, и они играют роль не только проводников. Здесь, по мнению Гегеля, электрический процесс служит причиною химического, а не задерживается водою, как ошибочно предполагали, считая ее изолятором. "Это самое абсурдное мнение, так как вода есть самый лучший проводник, лучше металла, и этот абсурд явился потому, что деятельность приписывали только электричеству и обращали внимание только на свойство проводимости"⁹⁴⁷.

Тела побуждаются не к простому смешению, а к такому соединению, вследствие которого они проникают друг друга, теряют свои различные свойства и приобретают новые общие, химическим притяжением или, как говорят, сродством (*affinite*), которое они проявляют друг

к другу, но не друг с другом. Это сродство заключается в их химическом различии или противоположности, стремящейся к нейтрализации. Реальный химический процесс осуществляется в своей полноте или цельности тогда, когда нейтральные, т. е. происшедшие из химического соединения тела относятся химически друг к другу так, что составные части одного проявляют более сильное сродство к частям другого, а потому стремятся выступить из существующего соединения или разложиться и вступить в новое соединение. В этом именно состоит так называемое избирательное сродство, для объяснения которого Гегель прибегает к сочинению Бертоле "*Statique chimique*". Эти нейтральные тела, вступая опять в отношение друг к другу, осуществляют вполне реальный химический процесс, так как его сторонами служат такие реальные тела. "Однако такие тела, будучи нейтральными друг к другу сами по себе, не проявляют различий друг к другу. Здесь происходит распадение общей нейтральности на частности и таким образом обособление различий химически взаимно вдохновленных тел, так называемое избирательное сродство — образование новых особых нейтральностей благодаря разделению существующих"⁹⁴⁸.

Конечно, "сродство", "избирательное сродство" суть в конце концов лишь слова; в отношении к ним вполне применимо замечание Мефистофеля в беседе с учеником: "Химия называет это манипуляциями природы (encheiresin naturae)".

4. ЦВЕТА

В третьей главе своей физики, посвященной цельной индивидуальности, Гегель исследует три различных им главные стороны: "образ", "свойства обособленных тел" и "химический процесс". В изложении первого вопроса важную роль играет магнетизм, а во втором — электричество; заглавием и темой третьего отдела служит химический процесс. Пользуясь понятиями и выражениями самого Гегеля, мы уже с возможной краткостью показали, в какой мере единство противоположностей или полярность составляет сущность цельной индивидуальности, и в каком смысле магнетизм, электричество и химизм образуют ступени полярности. Однако остался еще один вопрос, касающийся свойств обособленных тел и их отношения к свету: это учение о цветах⁹⁴⁹.

Из биографии Гегеля мы знаем уже, что он был неизменным почитателем и другом Гете, а также сторонником и защитником его учения о цветах, подобно Шопенгауэру, своему злейшему врагу, который никогда не упоминал об этом согласии своем с Гегелем так же, как и Гегель, который, конечно, знал об этом согласии, но

вообще, неизвестно по каким основаниям, ни разу не упомянул имени этого противника⁹⁵⁰.

Оба философа защищали учение Гете о цветах и оспаривали теорию Ньютона, впрочем, исходя из различных оснований: Гегель, опираясь на физику, а Шопенгауэр, на физиологию⁹⁵¹.

Согласие с Гете, между прочим, и в учении о цветах, глубоко обосновано в сущности философии Гегеля, и притом в особенности в его философских взглядах на свет. "Существует два господствующих представления о цветах: одно, защищаемое нами, состоит в том, что свет есть нечто простое. Другое представление, именно учение, что свет сложен, прямо противоположно всякому понятию и составляет грубейшую метафизику". "Этот вопрос, именно, как нужно смотреть на свет, следует решить философски". "Согласно известной теории Ньютона, белый, т. е. бесцветный свет состоит из пяти или семи цветов, причем сама теория точно не знает этого числа. Трудно найти достаточно сильные выражения, характеризующие варварство этого представления, будто и в вопросе о свете нужно хвататься за худшую форму рефлексии, понятие сложения, и будто светлое состоит из семи форм темноты, как если бы прозрачная вода составлялась из семи землистых веществ"⁹⁵².

По учению Ньютона, цвета суть первоначальные, однородные, неразложимые виды света, возникающие вследствие различной преломляемости света, как это видно из семи призматических цветов: фиолетового, голубого, синего, зеленого, желтого, оранжевого и красного. "Каждый из этих цветов первоначален, всегда существует в свете в готовом виде отдельно от других цветов, и призма, напр., лишь обнаруживает уже существовавшее различие цветов, а не возникающее под влиянием ее действия: подобно этому мы видим в микроскоп, напр., чешуйки на крыле бабочки, невидимые простым глазом. Вот рассуждение"⁹⁵³.

Всю эту теорию Гегель ожесточенно оспаривает, что касается неразложимости и первоначальности цветов, не соглашаясь с тем, что призма лишь обнаруживает их, а вовсе не содействует возникновению их, не проявляет помрачающую деятельность. "Известнейшее внешнее помрачающее средство есть призма, помрачающая деятельность которой зависит от двух обстоятельств: во-первых, от ее внешнего ограничения, на ее краях; во-вторых, от ее призматической формы, неравенства поперечника ее по направлению от целой ширины одной ее стороны до противоположного угла. К числу

недостатков теорий цветов относится между прочим и то, что в них не объяснено свойство призмы производить помрачающее действие и, в особенности, неравенство этого помрачения соответственно неравенству поперечника различных частей"⁹⁵⁴.

Все цвета суть светлые и темные; они составляют единство того и другого, единство этих двух противоположностей светлого и темного, сочетание света и тьмы, по учению Гете. Каждый цвет заключает в себе противоположность, а потому и Шопенгауэр говорит о полярности цветов. "Истина", – говорит Гегель о противоположности света и тьмы, – "есть единство обоих: свет, не распространяющийся в тьму, а проникнутый ею, как сущностью, именно в ней субстанциируется и материализуется. Он не проникает в нее, не освещает ее, не преломляется в ней; на самом деле преломленное в себе самое понятие, как единство света и тьмы, выражает в своей субстанции свою самость, различие своих моментов. Это веселое царство цветов и его живое движение в игре цветов"⁹⁵⁵.

Таково основное учение о свете, в изложении которого Гегель стоит на стороне Гете против Ньютона. "Объяснением цветов,

соответствующим понятию, мы обязаны Гете, внимание которого было издавна обращено на цвета и свет, в особенности с точки зрения живописи, и его чистое простое чувство природы, первое условие поэтического творчества, должно было бороться против варварской рефлексии Ньютона". "Он понимал это явление просто, а истинный инстинкт разума состоит в том, чтобы понимать явление с той стороны, с которой оно представляется проще всего. Дальнейшие явления возникают вследствие сплетения первичного феномена с множеством условий; если начать с последних, то становится трудно познать сущность". Помраченное светлое есть желтый цвет, освещенное темное есть голубой цвет, отсюда голубой цвет неба. "У Гете был бокал из божьего стекла, края которого он изнутри покрыл отчасти черною, отчасти белую бумагою, и он был голубым и желтым. Это называл Гете первичным феноменом"⁹⁵⁶.

5. ПЕРЕХОД К ОРГАНИКЕ

Мы показали уже, как глубоко коренится в философии Гегеля согласие с учением Гете о цветах, вовсе, однако, не победившим физику Ньютона и его теорию света. Логическая идея единства противоположностей господствует в философии природы Гегеля, особенно в "физике цельной индивидуальности", в учении о магнетизме, электричестве и химизме. Его учение о цветах есть не что иное, как применение этой основной идеи к противоположности света и тьмы⁹⁵⁷.

Так как химический процесс уничтожает и в то же время производит индивидуальное тело, то он аналогичен жизни. Однако он погасает и не способен продолжаться и вновь начинаться сам собою, поэтому он еще не заключает в себе жизни и принадлежит к неорганической природе, составляя высшее явление и ступень ее: он составляет переход от неорганической к органической природе, "от прозы к поэзии природы". Поэзия природы есть огонь жизни, пожирающий сам себя и вечно вновь зажигающий сам себя: "неисчезающий огонь, огонь жизни, который Гераклит называл душою,

считая сухие души самыми лучшими". В самом деле, мышление есть вечно живой огонь в его чистейшей форме, и этот огонь господствует в сухих душах.

Глава двадцать пятая

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ С. ОРГАНИКА⁹⁵⁸

I. ГЕОЛОГИЧЕСКИЙ ОРГАНИЗМ

В системе Логики жизнь составляет одну из высших категорий, так как она есть первая ступень в реализации идеи, которая, будучи самоцелью, объективирует или осуществляет не что иное, как себя. Жизнь есть самопорождение и осуществляется в тех трех процессах, которыми организм отличается от химизма: она есть самоформирование или расчленение, самосохранение или питание (ассимиляция) и размножение или рождение. Логика показала уже это, исходя из понятия жизни⁹⁵⁹.

В полном согласии с этим логическим развитием идеи Гегель говорит следующее в последней части своей философии природы, переходя от растительного к животному организму в конце органики: "Животный организм, как живая всеобщность, есть понятие, проходящее через свои три определения, как

умозаключения, из которых каждое заключает в себе одну и ту же цельность субстанциального единства и в то же время переходит в другое соответственно определению формы: таким образом из этого процесса вытекает обладающая бытием цельность. Живое существует и вступает в отношения только, как такой воспроизводящий себя процесс, а не как нечто сущее; оно существует только постольку, поскольку оно делает себя тем, что оно есть: это предшествующая цель, составляющая в то же время лишь результат. Поэтому организм, как и растение, нужно рассматривать со следующих сторон: во-первых, как индивидуальную идею, которая в своем процессе относится только к себе самой и совпадает с собою внутри себя, — органическая форма; во-вторых, как идею, которая вступает в отношения со своим иным, со своею неорганическою природою, и идеально включает ее в себя, — ассимиляция; в-третьих, как идею, вступающую в отношение к такому иному, которое само есть живой организм, так что она таким образом ином вступает в отношение к себе самой, — рождение"⁹⁶⁰.

1. ИСТОРИЯ ЗЕМЛИ. ЧАСТИ ЗЕМЛИ

Земля, правда, не есть живое тело, как растение, животное, человек, но она есть основание и почва, совокупность и система всех живых существ, возникающих из ее недр и возвращающихся в нее; поэтому Гегель называет ее "организмом в себе" и говорит о жизни Земли, как о "геологическом организме". Растение живет, так как оно есть тело, само себя формирующее, питающее и размножающееся; однако оно состоит из множества живых индивидуумов и лишено единства действительной индивидуальности, того центрального единства, которое Аристотель называет $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$, а Гегель самостью или субъективностью. В связи с этим центральным единством впервые даны самоощущение и движение, системы чувствительности, раздражительности и воспроизведения, характеризующие животный организм, жизнь в ее совершенной форме. Соответственно этому Гегель различает три вида или ступени естественной жизни: геологический, растительный и животный организм или царство земли (царство минералов), царство растений и

царство животных⁹⁶¹.

Безжизненное не имеет истории. Земля имеет историю и показывает этим, что она живое существо; мифология говорит о матери Земле, наука рассуждает о плодородии, возрасте и истории Земли, которая составляет объект геогнозии. История возникновения и космического образования Земли принадлежит прошлому и входит в научную космогонию. Эта наука описывает возникновение Земли, как одной из позднейших планет, ее положение относительно Солнца и Луны, наклонение земной оси к ее пути (к эклиптике), магнитную ось, последовательность состояний Земли вплоть до образования земной коры, которая отделяет внутренность Земли от атмосферы. В ближайшем отношении к оси эклиптики и земного магнетизма находится распределение воды и суши, расширение суши на севере, разделение и заострение ее частей на юге, дальнейшее обособление на старый и новый свет и дальнейшее разделение первого на части света, отличающиеся друг от друга и от нового мира своим физическим, органическим и антропологическим характером и смежные с частью света, более молодой, еще

незрелою⁹⁶². Земля не расчленяет сама себя, как животный организм; она обладает этими частями лишь потому, что занимает определенное место в солнечной системе, определенное место в ряду планет. Члены земного организма на самом деле находятся вне друг друга, и потому бездушны. Земля есть лучшая из всех планет, средняя индивидуальная планета. Этот характер она получила благодаря указанным отношениям; если бы недоставало одного из этих моментов, Земля перестала бы быть тем, что она есть. Земля представляется мертвым продуктом, однако она сохраняется всеми этими условиями, составляющими одну цепь, единое целое⁹⁶³.

Характерное различие между старым и новым светом состоит в том, что последний (Америка) в своих двух частях представляет неразвитое раздвоение, между тем как первый с его тремя частями составляет совершенное, развитое и примиренное раздвоение: Африка и Азия образуют противоположность, а Европа есть примирение противоположностей, "разумная часть Земли, равновесие рек, долин и горных стран, заключающее в своем центре Германию. Следовательно, части Земли разделены не случайно ради внешнего удобства, а представляют существенные различия"⁹⁶⁴.

Земля есть космическое местопребывание человечества; люди, в особенности культурные народы старого мира, играют роль носителей всемирной истории, осуществляющей прогресс в сознании свободы, к выдающимся вершинам которого относятся немецкая реформация и философия; значение этих явлений в жизни человечества подробнее будет развито в философии истории. Всемирная история есть процесс, в котором реализуется абсолютная идея, единство истины и добра: в этом состояло заключение системы Логики. Отсюда выясняется значение, принадлежащее Земле по учению Гегеля: она служит ареною всемирной истории, т. е. высшего развития духа; она составляет в то же время наиболее высоко развитое мировое тело и образует необходимое звено в процессе идеи. Поэтому Гегель говорит: всеобщий абсолютный процесс, который нужно выдвинуть на первый план в земном процессе, "есть процесс идеи, в себе и для себя сущий процесс, которым создана и сохраняется Земля". "Однако это творение, не случившееся однажды, а вечное; оно происходит вечно, так как бесконечная творческая сила идеи есть постоянная деятельность". Этому вечному значению Земли вовсе не противоречит то, что

Гегель считает ее, как продукт природы, в то же время явлением, возникшим и преходящим согласно словам Писания: "Земля и небо прейдут". Мы знаем уже, что, по учению Гегеля, время и вечность в такой же мере не противоположны друг другу, как конечное и бесконечное. В истории мира исчезло многое такое, что, однако, имеет и сохраняет вечное значение. Точно так же Земля, как член идеи, имеет вечное значение и, будучи продуктом природы, имеет историю, т. е. возникновение и развитие во времени. "Что Земля имела историю, т. е. ее свойства суть результаты последовательных перемен, это видно непосредственно из самих ее свойств"⁹⁶⁵.

Гегель различает в процессе Земли три стороны: 1. идеальную, соответственно которой Земля имеет назначение быть сценою всемирной истории; 2. жизненность и плодородие, которые дают начало субъективной жизни и приписываются в учении Гегеля метеорологическому процессу; 3. историческую или геогностическую, соответственно которой ее теперешнее состояние есть результат последовательных перемен, ряда глубоких переворотов, принадлежащих далекому прошлому. Свидетельством таких переворотов

служит растительный и животный мир, погребенный на большой глубине огромными пластами в странах, где подобные виды животных и растений более не встречаются⁹⁶⁶.

2. ЗЕМНАЯ КОРА. ВУЛКАНИЗМ И НЕПТУНИЗМ

Что касается теорий развития Земли, между собою борются два направления: вулканизм и нептунизм; первая теория утверждает, что Земля получила свою форму, напластования, горные породы и т. д. благодаря огню, а вторая считает все это результатом действия воды. "Оба принципа должны быть признаны существенными, но они сами по себе односторонни и формальны. В кристаллическом сложении Земли огонь еще в такой же мере деятелен, как вода: в вулканах, источниках, в метеорологическом процессе вообще"⁹⁶⁷.

Если бы Гегель дожил до появления второй части Фауста Гете, он встретил бы в Гете решительного и насмешливого противника вулканизма и теории геологических переворотов. В этом вопросе Гете стоял на стороне Вернера, основателя геологии и нептунизма. "Сорок лет тому назад", – пишет Гегель в 1830, – "во времена Вернера, об этом много спорили", именно о вулканизме и нептунизме⁹⁶⁸.

В сложении земной коры нужно различать слои и напластования, горные и рудные породы, а

в минералах каменные породы и металлы. Геогнозия в узком смысле состоит в исследовании горных пород, а ориктогнозия в исследовании месторождений руды, на котором основывается горное дело. Как и в исследовании частей Земли, Гегель старается определить в формировании земной коры ход развития и связи между процессами, отмечая противоположности и примиряющие их переходы. Первичною или основною породою, ядром и основою земной коры он считает гранит, эту "земную троицу", так как он состоит из трех основных частей, кварца, слюды и полевого шпата; противоположности в земной коре составляют гранит и первичная известь, а переходными формациями служат вторичные (флецевые) породы и наносная земля. Он хвалит Вернера за то, что Вернер обратил внимание на важные связи между формациями земной коры; он упоминает также Стефенса, который в своих позднейших сочинениях указывал на существенную противоположность между гранитными и известковыми породами; это была "одна из лучших его догадок среди часто грубых и неразвитых проявлений дикой фантазии, не руководимой понятиями"⁹⁶⁹.

Последний член, переход от вторичных пород к наносной земле, есть смешение и абстрактное

напластование глины, песка, извести, мергеля, нечто совершенно бесформенное. От двух противоположных формаций, гранитной и известковой, на их крайних границах существуют переходы из царства неорганической природы в органическую, зачатки органических образований в геологическом организме: такими переходными формами служат торф, имеющий минеральный и в то же время растительный характер, и известь, не кристаллическая, которая, в виде мрамора, вполне относится к минералам, а более размельченная известь, встречающаяся отчасти во вторичных породах, отчасти в наносной земле и служащая материалом, из которого строится скелет животных⁹⁷⁰.

3. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЖИЗНИ. GENERATIO AEQUIVOCA

Геологический организм, расчленившийся на сушу и море, готов оживиться и везде дает начало точечной жизни. Возникновение жизни путем процесса рождения есть генерация в настоящем и истинном смысле, в единственном значении этого слова: *generatio univoca*, называемое также *generatio ex ovo*, так как в этом случае живой индивидуум возникает из семени, тогда как возникновение жизни из потенций неорганической природы может быть признано рождением лишь в ненастоящем или двусмысленном значении этого слова и потому называется *generatio aequivoca*.

В настоящем случае идет речь о *generatio aequivoca*, о самопроизвольном зарождении, так как, само собою разумеется, что индивидуумы должны уже быть налицо, чтобы производить однородные индивидуумы, следовательно, *generatio aequivoca* необходимо бывает раньше, чем *generatio univoca* или *ex ovo* и обуславливает его. "Суша и в особенности море, как реальная возможность жизни, в каждой точке порождает точечную, преходящую жизнь, лишай,

инфузории, бесчисленное множество фосфоресцирующих живых точек в море. Однако *generatio aequivoca*, самопроизвольное зарождение, имея объективный организм вне себя, должно ограничиваться такою точечною организацией, не получающею определенного расчленения и не воспроизводящею себя самое". "Море так же плодородно, как суша, и еще в более высокой степени. Общий характер оживленности, обнаруживаемый морем и сушею, есть *generatio aequivoca*, самопроизвольное зарождение, тогда как настоящая жизнь предполагает для возникновения индивидуума существование другой особи того же вида, *generatio univoca*"⁹⁷¹.

Море сверху донизу наполнено студневидною слизью, зачатками растительной жизни; оно светится бесчисленными животными живыми точками. "Таким образом оно заключает в себе целую армию звезд, скучившихся, как в млечном пути, подобных звездам на небе, но с тою разницею, что последние суть лишь абстрактные световые точки, тогда как первые относятся к числу органических образований. Там свет является в своей первой, непереработанной грубой форме, а здесь он распространяется из животного организма, как животный продукт,

подобно свечению гнилого дерева, – это мерцание жизненности и обнаружение души". За этим следует характерное для образа мыслей и хорошо известной уже нам личности Гегеля замечание. "В городе распустили слух, что я сравнивал звезды с сыпью на органическом теле, на котором кожа покрывается бесконечным множеством красных точек, или с муравьиною кучею, в которой также есть рассудок и необходимость. На самом же деле, я приписываю конкретному еще более значения, чем абстрактному, животности, хотя бы лишь в форме студня, больше, чем армии звезд"⁹⁷².

II. РАСТИТЕЛЬНЫЙ ОРГАНИЗМ⁹⁷³

1. РАЗВИТИЕ, КАК МЕТАМОРФОЗА

Земля плодородна, она служит основанием и почвою всех индивидуальных жизней, находящихся на ней. "Таким образом геологический организм обладает жизнью не в частностях, а только в целом: он обладает жизнью только в себе, а не в наличном бытии"⁹⁷⁴. Растение есть живая индивидуальность, первая и низшая среди земных тел; ему присущи три жизненных процесса: развитие формы, ассимиляция и размножение. Растение стоит посередине между минеральным кристаллом и свободною формою животного организма: геометрическая конструкция, господствующая в кристалле, заметна еще в строении растения. "Рассудок господствует еще в прямолинейном стиле, да и вообще у растения прямая линия еще преобладает. Внутри растения клетки отчасти подобны ячейкам пчел, отчасти вытянуты в длину, и волокна, правда, закручивающиеся в спиральные линии, все же направляются в длину, не возвращаясь назад и не

образуя в результате закругления. В форме листа господствует плоскость; различные виды листьев стебля и цветка еще очень правильны, и в их определенных вырезках и заострениях заметно механическое однообразие". "Наконец, в форме плода господствует округлость, однако соизмеримая округлость, а не высшая форма животной круглоты". Гегель сравнивает строение растения не только с кристаллами, но даже и с физической полярностью, так как первичная форма растения тотчас же распадается на два противоположных, обращенных вверх и вниз направления стебля и корня. "Это разделение единого в две стороны по направлению к земле, как почве, как конкретному всеобщему, как всеобщему индивидууму, и по направлению к чистому, абстрактному идеальному, к свету, можно назвать полярностью"⁹⁷⁵.

Но в особенности животный организм отличается от растительного действительною индивидуальностью, которой еще не достает растению: у растения нет неделимой единой самости, источника самоощущения и самопроизвольного движения (перемены места). Благодаря этому единству животное есть расчлененное тело, дифференцированное целое, одушевленная особь, так что его рост сводится по

существу к изменениям величины, тогда как рост растения состоит по существу в изменении формы, так как в нем в последовательных состояниях развиваются формы его. Процесс развития растения есть метаморфоза, субъект которой, основная ткань или основной орган растения, проходит ряд преобразований. Поэтому все органические части растения тождественны, весь рост растения есть лишь умножение себя, все развитие растения есть не что иное, как умножение его индивидуальности. "Процесс расчленения и самосохранения растительного субъекта есть выхождение из себя и распадение на множество индивидуумов, для которых единый целый индивидуум служит, собственно, лишь почвою, будучи субъективным единством членов; каждая часть – почка, ветвь и т. д. – есть, собственно, целое растение. Далее, вследствие этого дифференцирование органических частей растения есть лишь поверхностная метаморфоза, и одна часть легко может выполнить функцию другой". "Рост в растительном мире есть лишь умножение самого себя, как изменение формы, между тем как рост животного есть лишь изменение величины, при котором сохраняется единый организм, потому что совокупность членов включена в субъективность. Рост растения

есть ассимилирование иного; однако, как умножение своей индивидуальности, эта ассимиляция есть также выхождение за пределы себя. Это не индивидуальное возвращение к себе, а умножение индивидуальности, так что единая индивидуальность есть лишь поверхностное единство многих индивидуальностей"⁹⁷⁶.

Мысль, что формы растения, несмотря на бесконечное разнообразие их, сводятся к видоизменениям одного основного типа, высказана впервые Гете и развита в его "Метаморфозе растений" (1790). Он назвал основной тип, из которого путем расширения и сокращения частей возникают бесчисленные формы растительного мира, первичным растением. Это также первичный феномен. "Учение Гете о метаморфозе растений положило начало разумным мыслям о природе растения, так как оно отвлекло представление от забот о простых частностях и направило его на познание единства жизни. Тождество органов имеет преобладающее значение в категории метаморфозы; однако определенное различие и своеобразная функция членов, от которой зависит процесс жизни, есть другая необходимая сторона ее субстанциального единства"⁹⁷⁷.

2. ОДНОДОЛЬНЫЕ И ДВУДОЛЬНЫЕ

Растение, распадаясь на множество индивидуумов, составляет в то же время цельный организм, который в своей полной форме включает в себе корень, стебель, сучья, ветви, листья, цветы и плод. Гете старался доказать, что все эти различные части растения составляют простую, остающуюся замкнутой в себе основную жизнь, и что все эти формы остаются лишь внешними преобразованиями одной и той же основной сущности, не только в идее, но и в действительности. Эти формы одинаковы, и различие между ними Гете видит лишь в расширении и сокращении их частей. Таким образом, во всем разрастании растения обнаруживается одна и та же однородность и простое развитие, и это единство формы есть лист. Развитие начинается с зародыша, из которого выходят семядоли, как листья еще в грубой и неразвитой форме, затем стебель с его узлами, стеблевые листья, группа которых собирается на верхушке стебля вокруг одной оси и образует чашечку, состоящую из листьев, из стеблевых листьев, собравшихся вокруг общего центрального пункта, из чашечки возникает

венчик, т. е. чашелистики и лепестки, а из них развиваются органы оплодотворения, пыльцевые органы, тычинки и пыльники. Точно так же можно показать, что плоды возникают путем преобразования листа. Таковы главные мысли Гете о метаморфозе растений⁹⁷⁸.

В зародыше растение находится еще в скрытой форме и должно быть помещено в царство земли, чтобы раскрыть свою силу и вызвать волшебную метаморфозу. Садовник подобен Аладдину, обладающему чудесною лампою и вызывающему прикосновением ее могущественного духа, который служит ему. Такой могущественный дух есть земля с ее элементами, светом, воздухом, водою и землею. Говоря без образов, этот волшебник есть идея самой жизни, т. е. понятие. "Зародыш есть неразвернутая сущность, составляющая целое понятие, – природа растения, однако, еще не существующая, как идея, так как у нее нет еще реальности. Таким образом семя, вследствие непосредственности его индивидуальности, есть индифферентная вещь; оно падает в землю, которая для него есть всеобщая сила. Закапывание семени в землю есть мистический, магический акт, показывающий, что в ней есть тайные силы, еще дремлющие". "Маг, дающий

этому зерну, которое я раздавливаю рукою, совершенно новый смысл, – маг, для которого ржавая лампа играет роль могущественного духа, – есть понятие природы; зерно есть сила, заклинающая землю, чтобы она служила ему"⁹⁷⁹.

Понятие и характер жизни, а также ступеней ее обнаруживается в том, каким образом части индивидуума относятся друг к другу и к целому, в том, однородны ли они или разнородны, повторяется ли только индивидуум или дифференцируется. В этом отношении слова Гете в его дополнениях "К морфологии" (1817) в высшей степени убедительно и прекрасно поясняют дело; они вполне соответствуют духу учения Гегеля и кстати приведены в его философии природы. "Чем несовершеннее какое-либо существо, тем более его части подобны друг другу и целому. Чем совершеннее существо, тем менее сходны его части друг с другом. В первом случае целое более или менее одинаково с частями, во втором целое отличается от частей. Чем более сходны части, тем менее они подчинены друг другу. Подчинение частей есть признак совершенства существа"⁹⁸⁰. Именно в этом состоит превосходство животного над растением. Такого мнения держался и Лейбниц.

Такую же мысль высказывает и Дарвин; мы можем напомнить также об Аристотеле и его различении ὁμοιομερῆ и ἁπομοιομερῆ.

Всякое развитие есть прогрессирующее различие, дифференцирование. Первое, наружу направленное раскрытие зерна есть распадение на лист и корень; между ними, как первым распадением, находится стебель. Здесь речь идет о развитых формах растений, а не таких, как лишай, мхи, грибы и т. д. Двойное распадение наружу, первое на лист и корень, второе на лист и стебель, зависит от того, имеет ли зародыш одну или две семядоли (κοτυληδών, cotyledon). На этом основывается важное деление растений на однодольные, каковы луковичные, злаки, пальмы и т. д., и двудольные. Значения этого различия Линней еще не заметил и не выдвинул на первый план; оно было указано французскими ботаниками Б. и А. Жюссье, с целью заменить искусственную классификацию, основанную на сравнении, на сходстве и различии признаков, естественную классификацией, опирающуюся на генеалогию и происхождение, т. е. на родство. Таким образом явилось деление растительного мира на однодольные и двудольные растения. Примером первых служит пальма, у которой листья играют роль ствола и ветвей, а примером

вторых (стеблевых пород) кактус, у которого стебель сохраняет тождество с листом, но стебель происходит из стебля⁹⁸¹.

Первое распадение направлено наружу, так как корень находится во взаимодействии с землей, а лист с воздухом и светом; дальнейшее, внутрь направленное распадение есть разделение растения на древесинные волокна или деятельные спиральные сосуды и другие сосуды. Рядом с процессом формирования непосредственно связан второй внешний процесс: ассимиляция. Семя начинает развиваться только под влиянием возбуждения извне, и уже распадение на корень и лист (как сказано) есть распадение по направлению к земле и воде и по направлению к свету и воздуху: всасывание воды и ассимиляция ее, опосредствованная листом и корнем, а также светом и воздухом. Возвращение к себе, в котором состоит ассимиляция, не имеет своим результатом самость во внутренней субъективной всеобщности в сравнении с внешностью, не приводит к самочувствию; скорее, растение попадает во власть света, как внешней ему самости, и разветвляется навстречу ему, распадаясь на множество индивидуумов. В себя оно воспринимает из него специфическую огненность и силу, пряность, духовность запаха,

вкуса, блеск и глубину краски, сжатость и мощь форм⁹⁸². Подобно тому, как человек в отношении к государству, как к своей нравственной субстанциальности, своей абсолютной мощи и сущности, именно в этом тождестве становится самостоятельным и существующим для себя, приобретает зрелость и существенное значение, точно так же растение в отношении к свету приобретает свой особенный характер, свою специфическую и мощную определенность. В особенности на юге распространены ароматные растения; какой-нибудь остров, покрытый пряными растениями, испускает запах на много миль кругом в море и развивает роскошнейшие цветы⁹⁸³.

Питание (ассимиляция) растения состоит в восприятии тех веществ, из которых образуется тело растения и его соки, и в выделении негодного и излишнего, следовательно, из процесса всасывания и выделения. Органами всасывания служат корень и лист, органами выделения и испарения листья. Вода внутри растения разлагается на составные части, и кислород под влиянием солнечного света опять выделяется и возвращается в атмосферу через листья, эти легкие растения, так что растения днем выдыхают кислород; из воздуха они

вдыхают углекислоту, разлагают ее на углерод и кислород и выдыхают ночью углекислоту. "Растение вступает в отношение к элементам внешней природы, а не к индивидуализированным телам. Растение взаимодействует со светом, воздухом, водою". "В процессе взаимодействия с воздухом воздух определяется растением, в том смысле, что растение вновь возвращает воздух, как определенный газ, разделив элементы путем усвоения их. Этот процесс ближе всего подходит к химическому. Растения испаряют воду; они превращают воздух в воду и наоборот воду в воздух. Этот процесс есть вдыхание и выдыхание. Днем растение выдыхает кислород, а ночью углекислоту"⁹⁸⁴.

Самость, как настоящий субъект, проходит путь развития, в котором она возвращается к себе. Именно в этом возвращении к себе состоит характер субъективной жизни, которой нет у растения; не вследствие какого-либо недостатка, а в силу своей существенной особенности оно переходит от почки к почке, все повторяя и воспроизводя свои формы и никогда не достигая завершения. В этом безрезультатном пускании побегов состоит вегетация, продолжающаяся без конца.

3. ПРОЦЕСС ОПОДОТВОРЕНИЯ

Однако и в развитии растения есть кульминационный пункт, задерживающий простую вегетацию и означающий возвращение к себе. Развитие растения совершается от прорастающего семени через цветок и плод до нового семени. "Из первого зародыша растение через линейную форму древесинного волокна и плоскость листа приходит к округлой форме в цветке и плоде; широкая форма листьев опять собирается в один пункт. Преимущественно цветок, как орган, поднимающийся на свет и достигнувший самости, обладает цветом. Цветок не только пахнет, когда его потереть, как листья, но и сам издает запах. В цветке, наконец, является дифференциация органов, которую можно сравнить с половыми органами животных; эти органы суть картина самости, порожденная самим растением и вносящаяся к самости. Цветок есть замыкающаяся растительная жизнь, производящая венчик вокруг зародыша, как внутреннего продукта, тогда как раньше растение развивалось лишь наружу". "Таким образом растение рождает свой свет из себя, как свою собственную самость в цветке, в котором впервые

нейтральный зеленый цвет принимает форму какого-либо специфического цвета. Процесс оплодотворения, как отношение индивидуальной самости к себе, будучи возвращением в себя, задерживает рост, как неопределенное выпускание все новых побегов"⁹⁸⁵.

В растении различают мужские и женские половые органы; к числу первых относятся тычинки и пыльники, к числу вторых семяпочки и пестик; растительный процесс оплодотворения состоит в соприкосновении между пыльцой и пестиком, в опылении рыльца. В этом оплодотворении вступают в отношение друг к другу части или органы, а не индивидуумы. Совершенно правильно говорят о мужских и женских особях в животном мире, так как здесь вся особь определена и характеризуется своим полом; этот характер выражен тем яснее, чем выше животный организм. В этом смысле мужских и женских особей нет в растительном мире; скорее в этом смысле, т. е. в отличие от животных, растения нужно считать бесполоыми и видеть в их оплодотворении явление, лишь "аналогичное половым отношениям". Существуют растения, как раз важнейшие, которые имеют обособленные половые органы, на одной особи мужские, на другой женские: таковы

двудомные растения, вроде пальм, конопли, хмеля, и т. д.; существует класс растений, имеющих одновременно и мужские, и женские органы; эти гермафродиты называются однодомными растениями: сюда относятся, напр., дыня, тыква, орешник, ель, дуб и т. д. Наконец, полигамные растения бывают одновременно и гермафродитами, и двудомными. Одна пальма в Петербурге, относившаяся к числу женских особей, постоянно цвела напрасно; она достигла уже столетнего возраста, когда была опылена, и притом удачно, пыльцой мужской пальмы в Карлсруэ⁹⁸⁶.

"В настоящих половых отношениях", — говорит Гегель, — "противоположными моментами должны служить целые особи, половые свойства которых отражаются вполне, распространяются на целое. Весь облик индивидуума должен быть связан с его полом. Только тогда, когда внутренние воспроизводящие силы проникают весь организм и достигают насыщения, является налицо соответствующая потребность и пробуждаются половые отношения. То, что у животного с самого начала имеет половой характер и с течением времени только развивается, приобретает силу, становится стремлением, а не формирует его органы, у

растения оказывается внешним продуктом. Следовательно, растения, даже и двудомные, бесполо, потому что половые части, вне их индивидуальности, образуют замкнутый особый круг"⁹⁸⁷.

III. ЖИВОТНЫЙ ОРГАНИЗМ⁹⁸⁸

1. РАСТЕНИЕ И ЖИВОТНОЕ

Всякая жизнь есть самообнаружение и потому, в своей внутренней сущности, самость или субъект. Внутреннее противоречие в природе растения, примиримое на более высокой ступени жизни, состоит в том, что растение формирует себя, питается и размножается и тем не менее никогда не приходит к себе самому, а всегда выходит опять за пределы себя, так что оно вступает, конечно, в отношение к себе, но вовсе не есть самость. Более высокий животный организм примиряет это противоречие. Растение не есть для себя бытие, оно всегда направлено наружу и соотносено с иным; даже и в высших своих проявлениях, в великолепии своих красок, запаха и плодов оно определено к тому, чтобы быть видимым, обоняемым, вкушаемым, одним словом – доставлять наслаждение; все его бытие есть бытие для другого. Так как оно вовсе не есть самость, то у него нет никакого эгоизма, никаких корыстолюбивых страстей. В этом его недостатке состоит то, что на языке поэтов называется

наивностью и невинностью растения. "Растение есть подчиненный организм, предназначенный для служения высшему организму и употребления его. Как свет в его цвете есть бытие для другого, и форма воздуха в его цветке есть запах для другого, точно так же и плод его, как эфирное масло, образует горючую соль сахара и становится винною жидкостью. Здесь растение представляется, как понятие, материализующее принцип света и превращающее в огненную сущность водянистые соки"⁹⁸⁹.

Животная самость имеет характер субъективности, для себя бытия, постоянного отношения к себе самому или самоутверждения; она есть одновременно принцип и результат, основание и предмет, субъект и объект своей жизнедеятельности; Гегель назвал это "удвоением самости". "Итак, животный организм есть это удвоение субъективности, существующее не обособленно, как у растений, а так, что только единство этого удвоения обладает бытием".

Поэтому в отличие от растения основной характер животного субъекта и его самоутверждения состоит в том, что он находит себя, ощущает, чувствует и представляет; однако, ограничиваясь кругом своей индивидуальности, он не прорывает его и не выходит за него, он не

способен мыслить себя, т. е. сознавать себя в отличие от мира, следовательно, сознавать также свою индивидуальность и единичность, т. е. свою самость в ее всеобщности. Растение есть живая особь, самость без самоощущения и самочувствия: в этом состоит противоречие его природы и ее непреодолимая граница. Животное есть самоощущение и самочувствие, но не самосознание: в этом состоит противоречие его природы и ее непреодолимая граница. Самосознание есть дух. Возвышение животного организма на степень самосознания или духовной жизни совершается в человеке: он есть духовный субъект или субъективный дух.

Животная самость и ее субъективное единство присутствует во всех частях тела животного: эту наличность ее называют душою. Поэтому душу нельзя представлять пространственною, так как невозможно, чтобы что-либо одновременно присутствовало в различных частях пространства. "Существуют миллионы точек, в которых везде присутствует душа, однако она не находится ни в одной точке, потому что внеположность пространства не имеет для нее вовсе истинного значения. Этот пункт субъективности нужно прежде всего иметь в виду; остальные суть лишь предикаты жизни. Однако эта субъективность

еще не существует для себя самой, как чистая всеобщая субъективность; она не мыслит себя, а только чувствует, созерцает себя"; "она служит для себя предметом только в определенном особом состоянии и отрицает всякую такую определенность, однако не выходит за эти пределы, подобно тому как чувственный человек может бросаться от одной страсти к другой, однако не способен освободиться от них, чтобы постигнуть себя в мышлении, как всеобщее"⁹⁹⁰.

2. ПРОЦЕССЫ И ФУНКЦИИ ЖИВОТНОГО ОРГАНИЗМА

С этим понятием животной субъективности сообразуется порядок процессов формирования тела, ассимиляции и размножения, а также функций животного организма, именно деятельности самоощущения, самодвижения и постоянного восстановления тела: функции чувствительности, раздражительности и воспроизведения. Эти функции воплощаются в трех системах животного организма: чувствительность в нервной системе, раздражительность в кровеносной системе, воспроизведение в пищеварительном аппарате. Органическими формами или элементами этих трех систем служат: нервное волокно для чувствительности, мускульное волокно для раздражительности, клеточная ткань для воспроизведения. "Так как чувствительность воплощается в нервной системе, раздражительность в кровеносной системе, а воспроизведение в пищеварительном аппарате, то по биологии Тревирана тело всех животных может быть разложено на три различные составные части, из которых слагаются все

органы: на клеточную ткань, мускульные волокна и нервную ткань, простые абстрактные элементы трех систем".

Однако эти системы нераздельны, и всякий пункт тела содержит все три системы в непосредственном единстве. Каждая из этих систем имеет свой органически центр. Центром чувствительности служит голова, центром раздражительности грудь, а центром восстановления тела живот. Сюда присоединяются конечности для механического движения и схватывания; они составляют момент единичности, отличающей себя от внешнего мира⁹⁹¹.

3. ТЕЛО ЖИВОТНОГО И ЕГО РАСЧЛЕНЕНИЕ

Хотя три органические системы непосредственно связаны и находятся в постоянном взаимодействии, тем не менее, они вовсе не равноценны друг другу: функция восстановления тела подчинена функциям раздражительности и чувствительности, а раздражительность подчинена чувствительности. Развитие есть прогрессирующее дифференцирование и обособление. Чем менее обособлены органы указанных трех систем, тем более господствует в организме восстановление, низшая из трех систем, принадлежащая и растению, и тем ниже животный организм. "К числу высших форм жизни принадлежат те, в которых абстрактные моменты чувствительности и раздражительности выступают самостоятельно: низшие животные формы ограничиваются воспроизведением, а высшие заключают в себе более глубокие различия и сохраняют это более сильное разделение частей. Таким образом существуют животные, составляющие не что иное, как воспроизведение, бесформенный студень, деятельная слизь, возвращающаяся к

себе и не обладающая обособленную чувствительностью и раздражительностью"⁹⁹².

Органы трех систем могут отчетливо обособиться пластически, и (что то же самое) весь организм может разделиться на голову, грудь, живот и конечности только в том случае, если в организме есть прочный остов, направленный изнутри наружу, для поддержки головы и мускулов, и снаружи внутрь, чтобы охватывать и покрывать центрально нервные массы головного и спинного мозга. Этот остов есть костная система или скелет, средоточием которого служит позвоночный столб. Уже здесь мы узнаем, что животное царство распадается на два больших отдела: позвоночных (Vertebrata) и беспозвоночных, из которых первые относятся ко вторым, как высшие к низшим, а высший отряд среди них составляют млекопитающие, и из них происходит человек. Однородный тип костной системы указывает на требуемую природою связь человека с животным царством. В конце восемнадцатого века анатомы считали человека остеологическим исключением в сравнении с позвоночными животными, полагая, что у него нет маленькой косточки, межчелюстной кости (*os intermaxillare*), между двумя симметрическими

половинами верхней челюсти. Одно из счастливейших открытий Гете в области сравнительной анатомии (1784) состояло в том, что и эта кость находится в организме человека, но рано срастается с верхней челюстью. Это открытие сделано было не случайно, а под влиянием его идеи естественного развития.

Межчелюстная кость относится к числу лицевых костей, связанных с черепными. В основе костей черепа лежит форма позвонка, и они могут быть разложены соответственно этому. "Основным типом кости служит позвонок, и всякая кость есть лишь метаморфоза его, именно трубка внутри с продолжениями наружу. Эту основную форму образования костей заметил в особенности Гете благодаря своему естественному чувству природы и вполне проследил все переходы в статье, написанной в 1785, которую он издал в своей Морфологии". "Гете показывает (и это одна из прекраснейших идей его), что кости головы все возникли лишь из этой формы: *os sphenoidum* (клиновидная кость", *os zygomaticum* (скуловая кость), вплоть до *os bregmatis*, лобной кости, этой подвздошной кости в голове". "Позвонок есть центральная форма костной системы, распадающаяся на крайности черепных костей и конечностей и в то же время

соединяющая их: в первом случае получается полость, замыкающаяся путем соединения плоскостей округлостью снаружи, а во втором случае кости распространяются в длину, проникают в средину и соединяются путем сцепления с длинными мускулами"⁹⁹³.

4. НЕРВНАЯ СИСТЕМА И КРОВООБРАЩЕНИЕ

Жизнь животного организма, так как животное есть субъективное существо, т. е. во всех своих процессах и функциях имеет предметом себя, должна в своих отношениях к внешнему миру постоянно вновь возвращаться к себе и необходимо составляет круговорот в каждой из своих трех систем. Органическую основу чувствительности служит нервная система, распространяющаяся и разветвляющаяся от центральных органов головного и спинного мозга по всему телу, как снаружи внутрь, так и изнутри наружу. В первом направлении идут чувствительные нервы, а во втором двигательные. Английский анатом Чарльз Белль открыл, что из передних корешков спинного мозга выходят двигательные, а из задних чувствительные нервы. Это важное открытие было сделано при жизни Гегеля, но он не воспользовался им в своей философии природы. Чувствительные нервы проводят ощущение, а двигательные произвольное движение. Оба рода нервов, коренясь в центральных органах головного и спинного мозга, образуют центральную нервную

систему, служащую чувствительности и раздражительности, этим животным деятельностям по преимуществу, тогда как так называемая растительная, или симпатическая, нервная система, состоящая из маленьких нервных узлов (ганглий), образует особые нервные центры, руководящие деятельностями воспроизведения, произвольными деятельностями тела, вроде дыхания, кровообращения, пищеварения, выделения, размножения и т. д. "Ганглии можно рассматривать, как маленькие участки мозга в животном, однако не абсолютно независимые, т. е. не совсем обособленные от нервов, непосредственно выходящих из головного и спинного мозга; однако они самостоятельные и отличаются от последних функцией и строением". "В состоянии сомнамбулизма, когда внешние чувства каталептически окоченевают и самосознание остается лишь внутренним, эта внутренняя жизненность совмещается в ганглиях и в мозгу этого смутного независимого самосознания". Французский физиолог Биша, на которого ссылается Гегель, делит в своем сочинении "Nouveaux éléments de physiologie" (1822) систему ганглиев на ганглии головы, шеи, груди, брюшной полости и таза. "Они находятся,

следовательно, во всем теле, однако преимущественно во внутренностях, особенно в животе; вступая в соединения друг с другом, они образуют так называемый симпатический нерв, самое большое из сплетений которого, солнечное сплетение (*plexus solaris*), находится в верхней части брюшной полости"⁹⁹⁴.

Большой внутренний круговорот индивидуальности составляет кровообращение, центральным органом которого служит сердце, а периферическими органами кровеносные сосуды. Всякая пища превращается в кровь, а в свою очередь кровь отдается в жертву всему телу, так как из нее оно заимствует свое питание. Кровь есть бесконечное нераздельное беспокойство выходящее за пределы себя, тогда как нерв есть спокойная, остающаяся при себе ткань. Бесконечное распределение деления и вновь наступающее деление есть непосредственное выражение понятия, видимое здесь, можно сказать, глазами. В сердце нет никакого нерва; это чистая жизненность раздражительности, пульсирующая в центре в виде мускула. Как абсолютное движение, как естественно жизненная самость, олицетворенный процесс, кровь не приводится в движение, а есть движение. Все механические объяснения физиологов

недостаточны; сердце, по их словам, есть двигатель крови, а движение крови в свою очередь служит двигателем сердца, но таким образом получается круг, *perpetuum mobile*, который тотчас же остановился бы, так как силы находятся в равновесии. Именно поэтому сама кровь есть скорее принцип движения; это пульсирующая точка, благодаря которой сжатие артерий совпадает с расслаблением желудочков сердца. Это самодвижение не включает в себе ничего непонятного, неведомого, за исключением того случая, если под пониманием разуметь указание чего-либо иного, какой-либо причины, от которой зависит явление. Однако это лишь внешняя, т. е. призрачная необходимость. Причина сама в свою очередь есть вещь, о причине которой опять приходится спрашивать и таким образом переходить все к новым звеньям, вступая в область дурной бесконечности, которая является следствием неспособности мыслить и представлять всеобщее, основание, простое, составляющее единство противоположностей и потому неподвижное, но приводящее в движение. Такова кровь, субъект, способный, как и воля, начинать движение⁹⁹⁵.

Масса крови циркулирует во всем организме и

омывает все его члены; по одним из его каналов она мчится наружу или отводится от сердца, а по другим стремится внутрь или приводится к сердцу: отводящие сосуды называются артериями, а приводящие венами; первые разветвляются вплоть до тончайших капиллярных сосудов и через них переходят в вены. Кровь, выходящая из сердца и омывающая все члены организма, называется артериальной и имеет светло-красный цвет; кровь, возвращающаяся к сердцу, бывает темно-красная и называется венозной. В этом движении от сердца и к сердцу через артерии, капилляры и вены состоит большей круговорот крови; в движении от сердца через легочные артерии к обоим легким и через капилляры легких и легочные вены к сердцу состоит малый круговорот. На этом пути кровь, благодаря легким и дыханию, воспринимает из атмосферы кислород и приобретает светлую окраску. "Легкое есть лист в животном организме, вступающий в отношение к атмосфере и производящий этот прерывающийся и вновь начинающийся процесс вдыхания и выдыхания". "Процессы в легких и печени находятся в теснейшей связи друг с другом; летучий процесс легких смягчает жар печени, а процесс в печени оживляет процесс в

легких". "Между этими двумя процессами делится кровь. Следовательно, ее реальный круговорот заключается в том, чтобы образовать эти три круговорота: один самостоятельный, другой круговорот в легких и третий в печени. Каждый из них своеобразен, так как то, что в легочном круговороте является в форме артерии, в воротной системе является в виде вены и наоборот. Эта система живого движения противоположна внешнему организму; это сила пищеварения"⁹⁹⁶.

Кровотворение совершается благодаря питанию, которое состоит в том, что питательные вещества воспринимаются извне и усваиваются организмом посредством его собственной силы и деятельности. В желудке они перерабатываются в пищевую кашу (хилус); в кишечнике пищеварение заканчивается, негодное отделяется и выделяется, а полезное превращается в млечную кашу (хилус) и передается крови. "Хилус, этот продукт крови, возвращается в кровь; она произвела сама себя. Таков великий внутренний круговорот индивидуальности, средоточием которого служит сама кровь, так как она есть сама индивидуальная жизнь. Кровь не вводит веществ, а оживляет материю каждого члена, в котором главную роль играет форма, и эту

деятельность проявляет не артерия только, а кровь в этой двойной форме, как венозная и артериальная. Таким образом сердце находится везде, и всякая часть организма есть лишь специализированная сила самого сердца"⁹⁹⁷.

Центрами восстановления тела служат желудок и кишечник. "Непосредственно желудок есть эта переваривающая теплота вообще, а кишечник разделение переваренного на неорганическое, подлежащее выделению, и на совершенно ассимилированное, заключающее в себе единство животной формы и теплоту разложения, – кровь. Простейшие животные состоят лишь из кишечника"⁹⁹⁸.

Гегель различает ассимиляцию, как теоретический процесс, как практическое отношение и как стремление к построению или инстинкт. Теоретический процесс усвоения есть ощущение, в своем развитии приводящее к появлению многих чувств. Прогресс этого развития переходит от чувства вообще к обонянию и вкусу, к зрению и слуху. Чувство, как таковое, есть сознание механической сферы: тяжести, сцепления и теплоты. Обоняние и вкус суть чувства "обособленной специфической воздушности" и "реализованной нейтральности конкретной воды". "Зрение и слух суть чувства

идеальности; они также двойственны, потому что идеальность есть обнаружение как внешнего для внешнего, так и внутреннего: первое есть свет и цвета, а второе тон"⁹⁹⁹.

Животный организм нуждается в мире для своего существования и, как эгоистическая единичность, исключает его из себя, противостоит ему: поэтому оно чувствует, что нуждается в нем. Потребность есть чувство недостатка и стремление его удовлетворить. Это стремление направлено на определенные необходимые объекты, которые поэтому возбуждают его; оно напряжено в отношении этих объектов. "Только живое существо чувствует недостаток, так как лишь оно в природе есть понятие, т. е. составляет единство самого себя и своих определенных противоположностей. Там, где есть граница, она есть отрицание для чего-либо третьего, для внешнего сравнения. Но недостатком она становится постольку, поскольку в одном и том же существе есть также выход за пределы границы, поскольку противоречие, как таковое, имманентно ему. Такое существо, способное заключать в себе и переносить противоречие самому себе, есть субъект; в этом состоит его бесконечность".
Меткие и глубокомысленные слова, приводящие к

возвышенным размышлениям, противодействующим всякому пессимизму. "В самой жизни есть недостаток, однако он в то же время отменен, так как она знает свою границу, как недостаток. Страдания составляют привилегию высших натур: чем выше натура, тем больше несчастий испытывает она. Великий человек имеет великие потребности и стремления удовлетворить их. Великие поступки вытекают лишь из глубокого страдания духа; происхождение зла и т. д. находит себе здесь решение"¹⁰⁰⁰.

Животные потребности и соответствующие им стремления ищут удовлетворения. Способы, которыми животный организм достигает удовлетворения, Гегель называет практическим отношением животного. Такие стремления суть голод и жажда, а удовлетворением их служит потребление питательных веществ, питание, пищеварение, выделение и ассимиляция, о чем мы уже говорили вкратце. Потребности и стремления основываются на раздражимости животного организма, которую, однако, нужно понимать гораздо шире, чем это делает так называемая теория раздражения в философии природы в ее связи с теорией школы Броуна в медицине. В этой теории речь шла об

абстрактной противоположности между восприимчивостью и способностью действовать, которые, по этому учению, находятся в обратном отношении по величине, и об их количественных различиях, увеличении и уменьшении, усилении и ослаблении и т. д. "Теория медицины, построенная на этих сухих рассудочных определениях, заканчивается полудюжиной положений, и неудивительно, если она быстро распространилась и нашла многих сторонников. Повод к этому заблуждению заключался в основном ошибочном учении об абсолютном, которое определялось, как абсолютное безразличие субъекта и объекта, так что все определения должны были оказаться лишь количественными различиями". Очевидно, эта полемика направлена прямо против Шеллинга и его сторонников из школы Броуна в медицине¹⁰⁰¹.

Практическое отношение животного организма зависит от качественных и конкретных состояний раздражения, обусловленных объектами, именно такими объектами, которые необходимо служат для удовлетворения потребностей животного, а потому оно произвольно овладевает ими, если они попадают ему, и произвольно создает их,

если их нет. Поэтому особая изумительная форма этого практического отношения выражается в виде стремления животного к построению, состоящего не в системе воспроизведения, о котором говорит Блюменбах, а в творческих, художественно деятельных стремлениях: эти стремления служат источником изумительнейших произведений, создаваемых животными инстинктами. Все эти произведения содействуют достижению и выполнению целей животной жизни, которые, как доказали Аристотель и Кант, принадлежат к числу внутренних целей, т. е. целей, предшествующих всякому сознанию и размышлению, а потому совершенно исключают какое бы то ни было обдумывание, выбор и задержку. Именно в этом состоит сущность животного инстинкта. Инстинктивная деятельность вполне целесообразна и совершенно не зависит от рассуждений: она выполняет определенные цели, не представляя их; она создает свои произведения с такою же уверенностью и так же бессознательно, как животное формирует и расчленяет свое тело. "Инстинкт есть бессознательная целесообразная деятельность"¹⁰⁰².

Рассудок может только различать, противопоставлять, соотносить, но он не может

понимать единства противоположностей, не может постигнуть самоцель, жизнь; он понимает только внешнюю целесообразность, а не внутреннюю, поэтому, встречаясь с животными инстинктами и их произведениями, он может только изумляться. "Рассудок хочет знать больше, чем умозрение, и смотрит на него свысока, однако остается всегда в сфере конечных опосредствований и не может постигнуть жизнь, как таковую"¹⁰⁰³.

Так как животные инстинкты или творческие стремления выполняют свои цели с полной уверенностью, однако вовсе не представляют их, то они распространены в низшем, а не в высшем животном царстве, обладающем более высокою способностью представлять, приближающуюся к рефлексии. "Как творческое стремление, это понятие есть лишь внутреннее в себе бытие животного, лишь бессознательный мастер; впервые в мышлении, у художника человека, понятие существует для себя самого. Поэтому Кювье говорит, что чем выше стоят животные, тем меньше у них инстинктов; у насекомых инстинктов больше всего"¹⁰⁰⁴.

5. РОДЫ И ВИДЫ ЖИВОТНОГО ЦАРСТВА

Роды и виды животного царства составляют восходящий последовательный ряд ступеней, начиная низшими и кончая высшими организациями. Заслуга этого открытия принадлежит сравнительной анатомии, одной из важнейших эмпирических наук, находящейся даже и в настоящее время в периоде самого плодотворного развития. В противоположность искусственной системе признаков, введенной Линнеем, французские ботаники Жюссье построили естественную систему растительного царства, основанную на родстве и происхождении растений; такое же значение для познания животного царства имеют французские зоологи Ламарк, предшественник Дарвина, благодаря своей "*Philosophie zoologique*" (1809), и Кювье, "великий основатель сравнительной анатомии", на исследования которого об ископаемых остатках скелета четвероногих (*Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes*, 1812), в особенности на "*Discours préliminaire*", ссылается Гегель. Для того, чтобы определить по ископаемым остаткам строение костей, скелет и характер животного, чтобы читать по отрывкам

как бы текст организма, единственным путем служит сравнительная анатомия. Этим путем пошел Кювье и получил право говорить: "по одной кости я узнаю все животное". Отныне поговорка *ex ungue leonem* сделалась научным положением и относится не к одним только львам.

Уже Аристотель в своей истории животных делил их на два больших класса: на животных, имеющих кровь (ἔνσῳα), и не имеющих ее (ἄσῳα). Он различал два класса также анатомически: животные первого класса имеют позвоночник (ρᾶχις), а второго класса не имеют его. Аристотель опирается на два основания деления, на кровь и кости. Животные с кровью суть позвоночные животные, а без крови беспозвоночные. Ламарк вернулся к Аристотелю и опирался лишь на второе основание деления его; он разделял животное царство на два класса: на позвоночных и беспозвоночных (*avec vertèbres* и *sans vertèbres*). Кювье соединил оба основания деления Аристотеля, отождествляя кровь с красною кровью: позвоночные животные имеют красную кровь, а остальные животные имеют белую кровь и не имеют внутреннего скелета, или, по крайней мере, у них скелет, лишь нерасчлененный, или же, если расчлененный, то

лишь внешний. Подобно тому, как Жюссье ввел в ботанику важное основное деление растений на однодольные и двудольные, Ламарк ввел в зоологию такое же важное деление животных на позвоночных и беспозвоночных¹⁰⁰⁵.

Позвоночные животные по нисходящим ступеням делятся на млекопитающих, птиц, рыб и амфибий, а беспозвоночные на мягкотелых (моллюсков), черепокожих (ракообразных), насекомых и червей, инфузорий и полипов. По Ламарку беспозвоночные делятся на 14 отрядов. Позвоночных животных проще всего делить соответственно элементам неорганической природы, именно земле, воздуху и воде, при чем они распределяются в разряды сухопутных животных, птиц или рыб¹⁰⁰⁶.

Так как животный организм составляет единую замкнутую систему, то все части его должны соответствовать друг другу и путем взаимодействия содействовать конечной деятельности его, как это убедительно выразил Кювье в упомянутом уже "*Discours préliminaire*". "Если внутренности животного так организованы, что могут переваривать только свежее мясо, то и челюсти должны быть так устроены, чтобы проглатывать добычу, когти должны быть приспособлены для схватывания и раздиранья, а

зубы для откусывания и размельчения мяса. Далее вся система органов движения должна быть, приспособлена к тому, чтобы преследовать и достигать животных, а глаза должны видеть их издалека. Природа должна была даже вложить в мозг такого животного инстинктивное стремление скрываться и устраивать засады своим жертвам. Таковы общие условия строения хищных животных, каждое из них неизбежно соединяет их в себе". Точно так же ясно, что копытные животные должны питаться растениями, так как у них нет когтей для схватывания иного рода добычи, и т. д.¹⁰⁰⁷.

6. РОБКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ. ДУРНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПРИРОДЫ

Каждое животное есть единичная, исключаящая другие существа самость, в постоянной борьбе за свое существование находящаяся во власти сил внешней природы, напора элементов, нападений других животных; везде оно окружено случайностями и обстоятельствами, угрожающими его жизни, губящими и искажающими ее. Оно встречает всевозможные ужасы тем чаще, чем выше оно развито, человек чаще всего. Эти соображения приводят Гегеля к пессимистическим взглядам на естественную жизнь отдельных особей. "Существуя в форме индивидуума, животное в силу этого отличает от всех других существ себя, чтобы путем отрицания существовать для себя. Так как индивидуум вступает во враждебное отношение к другим и низводит их на степень неорганической природы, то насильственная смерть составляет естественную судьбу его". "Среда внешних случайностей состоит почти исключительно из чуждых ему элементов; она производит постоянные насилия над ним и угрожает ему, вызывая в нем таким образом

чувство неуверенности, робости и несчастья"¹⁰⁰⁸. Человек, как естественная особь, вовсе не составляет отсюда исключения, а скорее наоборот.

Сама природа, находясь под постоянным давлением внешних, случайных и чуждых сил, не может в чистой форме развить характер создаваемых ею живых существ, в особенности животных. Поэтому она принуждена спутывать границы своих творений, перемешивать их типы: таким образом возникают дурные произведения природы, вследствие тех же недостатков и смешений, которые встречаются и в дурных произведениях человеческого искусства. "Если уже у человека бывают дурные произведения, то тем более должно встречаться их в природе, так как она есть идея во внешнем ее бытии. Что касается человека, причина этого заключается в его произвольных выдумках и небрежности, когда он, например, вносит живопись в музыку или занимается мозаикой, создавая картины из камней, или переносит эпос в драму. В природе, наоборот, живые создания искажаются внешними условиями, но эти условия оказывают свое действие потому, что жизнь неопределенна и получает свои специфические свойства также от этих внешних условий. Поэтому формы природы

нельзя привести в абсолютную систему, и виды животных подчинены случайностям". Упреки искусству, высказанные Лессингом в его Лаокооне по поводу смешения границ между видами искусств, Гегель применяет и к произведениям природы, в особенности к видам животных. "Если в искусстве смешать роды художественных произведений, как это бывает в поэтической прозе и прозаической поэзии, или в драматической истории, или если ввести живопись в музыку, а также в поэзию, то таким образом нарушается своеобразие каждой формы искусства. Между тем гений может создать истинное художественное произведение, только выражаясь в определенной индивидуальной форме. Это происходит тогда, если один и тот же человек хочет быть поэтом, живописцем, философом. В природе это не так: каждая форма может развиваться в две различные стороны. Сухопутные животные в виде китообразных опять возвращаются в воду; рыбы в форме амфибий и змей поднимаются на сушу и имеют жалкий вид, так как, напр., у змей есть зачатки ног, не имеющие, однако, значения; птицы становятся плавающими птицами, и утконос даже составляет переход к сухопутным животным, или, напр., страус есть животное, подобное верблюду,

покрытое скорее волосами, чем перьями; некоторые сухопутные животные, напр. вампиры и летучие мыши, способны даже летать, так же как и некоторые рыбы. Все это, однако, не нарушает указанного основного различия, которое не должно быть общим, но определено в себе и для себя. В сравнении с указанными несовершенными произведениями природы, получающимися вследствие смешения таких определений, основные различия должны быть сохранены, и переходы вставляются между ними, как смешения этих различий. Млекопитающие, эти сухопутные животные по преимуществу, принадлежат к числу самых совершенных, за ними следуют птицы, а рыбы наименее совершенны"¹⁰⁰⁹.

7. СОХРАНЕНИЕ РОДА. СМЕРТЬ ИНДИВИДУУМА

Как мы уже знаем, три процесса составляют всю жизнь, всякую индивидуальную жизненность, как растительную, так и животную, и воплощают понятие жизни, т. е. само понятие в его развитии и высшем смысле, следовательно, идею: это процессы формирования, питания и размножения или расчленение, ассимиляция и генерация. Последний процесс есть процесс сохранения, рода. Во всяком настоящем тройственном делении, так как оно есть развитие, третий момент всегда составляет единство двух предыдущих, поэтому и процесс сохранения рода есть единство формирования тела и питания. Путем формирования тела особь производит себя из своего зачатка или зародыша, будь то зерно или яйцо. Посредством питания индивидуум поддерживает себя самого, так как в противном случае был бы мертвым продуктом; он не только производит, но и воспроизводит. В процессе сохранения рода особь производит новую особь того же рода и вида, которая свою очередь производит еще новую, и таким образом возникает последовательность однородных

индивидуумов или генерация. В процессе формирования тела особь вступает в отношение только к себе и к своему исключительному бытию; в процессе питания она вступает в отношение к иному, к веществам внешнего мира и превращает их в свои вещества и органы. В процессе сохранения рода особь вступает в отношение к своему иному. "Третье отношение, соединение двух первых, есть процесс сохранения рода, в котором животное вступает в отношение к самому себе в другом представителе своего вида; оно вступает в отношение к живому существу как в первом процессе, и в то же время, как во втором процессе, к такому существу, которое уже обладает бытием". "Соединение особей есть исчезновение полов, благодаря которому возникает простой род: животное встречает объект, с которым оно находится в непосредственном тождестве согласно своему чувству; это тождество есть момент первого процесса (формирование тела), присоединяющийся к второму процессу (ассимиляции)"¹⁰¹⁰.

Особь вступает в отношение к внешней однородной особи, как к своему иному, т. е. как к противоположному ей существу, в котором она нуждается для своего единства и цельности,

чтобы путем соединения с ним дополнить себя или достигнуть целости. Эту противоположность внутри рода составляют полы, и их необходимое отношение и соединение есть половое отношение, сторонами которого служат не одни только половые органы, как в растительном мире, а половые индивидуумы, из которых каждый вполне определен своим полом, и притом тем отчетливее, чем выше стоит род в ряду живых существ. Поэтому процесс сохранения рода состоит прежде всего в половых отношениях. В прямом смысле слова нет мужских и женских растений, но среди животных есть мужские и женские особи¹⁰¹¹.

Половые особи, так как они нуждаются друг в друге и ищут друг друга, находятся в состоянии взаимного напряжения: в этом состоит половая потребность или стремление к продолжению рода. "Поэтому в индивидууме род, как напряжение, вызванное несоразмерностью его единичной действительности, проявляется в виде стремления достигнуть своего самочувствия в других индивидуумах того же рода, достигнуть целости путем соединения с ними и путем этого опосредствования слиться с родом и осуществить его, — таков процесс оплодотворения". Стремление к сохранению рода есть также

стремление к построению, следовательно, инстинктивное и творческое. Род стремится сам себя воспроизвести и достигнуть существования. Это происходит в потоке поколений, т. е. путем возникновения и исчезновения особей. Род есть смерть индивидуума. "Род поддерживает себя только путем гибели особей, выполняющих свое назначение в процессе оплодотворения, который приводит их к смерти, если у них нет высшего назначения". "Поэтому низшие животные организмы, напр., бабочки, умирают непосредственно после оплодотворения, так как они уничтожили свою единичность в роде, а их единичность есть их жизнь. Высшие индивидуумы сохраняются после этого, так как они обладают более высокою самостоятельностью"¹⁰¹².

Произведение рода есть высший продукт естественной жизни и вместе с тем природы вообще: это вершина, которой она достигает, и на которой она завершается и вместе с тем уничтожается. В самом деле, в основе процесса сохранения рода лежит стремление, недостигаемое и недостижимое в ходе естественных вещей. Если необходимо возникает хотение и в то же время оно необходимо не может быть выполнено, то это живое противоречие. В

настоящем случае стремление состоит в том, чтобы произвести род, между тем достигается и может быть достигнуто в естественной жизни только существование особей, их возникновение и исчезновение. "Это чувство всеобщности", — говорит Гегель о соединении полов, — "есть высшее, чего может достигнуть животное; однако теоретическим предметом созерцания в этом чувстве его конкретная всеобщность все же не становится, в противном случае это было бы мышление, сознание, в котором впервые род достигает свободного существования. Следовательно, противоречие состоит в том, что всеобщность рода, тождество индивидуумов отличается от их обособленной индивидуальности; индивидуум есть одна лишь из этих сторон и существует не как единство, а только как единичность"¹⁰¹³.

Поток поколений течет бесконечно. "Таким образом этот процесс размножения приводит к дурной бесконечности". Но эта бесконечность всегда служит признаком существования противоречия, не решенного и требующего решения. Здесь это противоречие существует между родом и особью: род есть идея, а особь есть единичная естественная вещь, которая, как таковая, несоизмерима роду, и остается

несоразмерною. Эта "несоразмерность ее со всеобщностью", – по меткому выражению Гегеля, – "есть ее первоначальная болезнь и врожденный зародыш смерти"¹⁰¹⁴. "Произведение идеи, благодаря которому род создает себя самого и приходит к себе, есть мышление, и субъектом его служит дух, происходящий из естественного индивидуума, при чем он возвышается над самим собою". "Мышление, как это для себя сущее всеобщее, есть бессмертное; смертность состоит в том, что идея, всеобщее несоизмерна себе". "Таким образом дух возник из природы. Цель природы состоит в том, чтобы умертвить себя, прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, и затем из этой внешности, помолодев, явиться в виде духа"¹⁰¹⁵.

Глава двадцать шестая

ПЕРЕХОД К ФИЛОСОФИИ ДУХА

I. ОБЗОР

В своем изложении учения Гегеля мы дошли до поворотного пункта, с которого можно обозреть всю систему. Мы вспоминаем, как настоятельно требовал Гегель в самом начале своей литературной деятельности, чтобы философия имела научный, систематический и методический характер. Нет знания без систематической формы, нет системы без метода. Развивая свое учение, Гегель шаг за шагом старался выполнять эти требования и этим путем создал обширную методически развитую систему, удобную для преподавания и изучения. Благодаря этому его творение должно было занимать выдающееся место среди современных систем, а в числе предыдущих оно наиболее заслуживает сравнения с системою Аристотеля. Без сомнения, философия Гегеля производила огромное влияние на мир, в течение нескольких десятилетий, именно как широкая методическая система.

Издавая свое первое важное сочинение Феноменологию духа, Гегель написал на заглавном листе: "Система науки. Первая часть". Следовательно, требовалась и была обещана вторая. В первой части были научно, т. е. методически описаны ступени развития сознания, ведущие от чувственной достоверности, вплоть до высшей ступени, на которой начинается абсолютное знание. Здесь находилась граница, за которую не переступала первая часть. Что же могло содержаться во второй части, если не система абсолютного знания? Таким образом все учение Гегеля распадается на две главные части: систематический методический путь сознания к абсолютному знанию и систему абсолютного знания. Это деление на две части Гегель не достаточно ясно выразил, так как в развитии своего учения он придавал огромное значение делению на три части, соответствующему форме развития. Система абсолютного знания распадается на три главные части: 1. логику, как науку об абсолютной идее; 2. философию природы, как науку об идее в ее инобытии (бытии вне себя); 3. философию духа, как науку об идее в ее для себя бытии или науку о самосознающей идее.

Мы вступаем в область философии духа. Она

состоит из трех главных частей, именно из науки о субъективном, объективном и абсолютном духе, из которых последний относится только к себе самому, имеет дело только с самим собою, так как он созерцает, представляет и сознает свою собственную сущность: это созерцание есть искусство; это представление есть религия; это знание есть философия, история философии, философское знание этой истории. Так как субъективный и объективный дух обнаруживаются и развиваются в человеческих особях и обществах, в государствах и народах, следовательно, в своих формах развития и состояниях ограничены, то Гегель называет их "конечным духом" в отличие от абсолютного бесконечного духа. Поэтому и философию духа можно было бы разделить на две главные части: науку о конечном (субъективном и объективном) и бесконечном (абсолютном) духе.

Наука о субъективном духе есть психология. Гегель называл этим именем лишь последнюю часть учения о субъективном духе, но мы распространяем его на все это учение. Наука об объективном духе есть философия права и философия истории, наука об абсолютном духе есть философия искусства (эстетика), философия религии и история философии. Итак, наука о

конечном и наука о бесконечном духе подразделяются на три философские дисциплины.

Гегель изложил всю философию духа во всех ее частях только энциклопедически, в кратких параграфах, за исключением философии права (единственного сочинения, изданного им в берлинском периоде его деятельности); в более распространенной форме он излагал их только на своих лекциях, которые изданы его учениками известным нам способом и включены в собрание его сочинений¹⁰¹⁶. Логику, составляющую первую часть Энциклопедии, с дополнениями из тетрадей Гегеля и записок слушателей, издал Геннинг в шестом томе собрания сочинений; философию природы издал таким же образом Мишле, и она составила первую часть седьмого тома, а философию духа с дополнениями из двух тетрадей Гегеля и пяти тетрадей его слушателей издал Л. Боуман, и она составила вторую часть седьмого тома¹⁰¹⁷.

II. СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

В понятии духа заключаются признаки единства его сущности, но в то же время множества и сложности его проявлений. Поэтому наука о субъективном духе должна так охватить обе стороны его природы, чтобы выяснилось их соединение, сообразное понятию духа. Пока философия не в состоянии выполнить этой задачи, ее учение о духе должно раздваиваться и рассматривать один и тот же предмет в двух различных науках: одна занимается сущностью духа без явлений, а другая его явлениями и способами действия, как объектами нашего опыта и восприятия. Первая наука есть рациональная психология или пневматология, а вторая — эмпирическая психология. Ход развития новейшей метафизики привел психологию в это состояние, и со времени Вольфа она оставалась в нем. В самом деле, исходным пунктом и основным учением новейшей метафизики был картезианский дуализм, противопоставивший дух и материю, следовательно, также душу и тело, и таким образом сделавший из отношения и связи их, проявляющихся в человеке, неразрешимую проблему. При допущении различия по существу

между душой и телом их естественное общение, связь между раздражением и представлением, между мотивом и движением должна представляться или божественным чудом, возобновляющимся при каждом данном случае, как полагали окказионалисты (Мальбранш), или от века установленною (предустановленною) гармонией, как полагал Лейбниц, или естественным, непосредственно в Боге обоснованным единством, как утверждал Спиноза¹⁰¹⁸.

Из ложных допущений получились ложные выводы. Признавая душу и тело противоположными субстанциями, соединенными в человеке, приходится поставить вопрос о седалище души, следовательно, помещать душу или дух в пространстве; затем приходится поставить также вопрос о возникновении и исчезновении души, следовательно, подчинить душу или дух времени¹⁰¹⁹; наконец, душа или дух при этом рассматривается, как субстанция, как душевная субстанция или психическая вещь, следовательно, как вещь, одаренная различными свойствами и силами, и это понятие тотчас же принимает в представлении чувственную, материальную форму. Таким образом дух представляется

подчиненным пространственно-временной причинной связи, что противоречит его внутренней сущности, так как она состоит именно в том, что он проникает и преодолевает пространственно-временной, т. е. материальный мир. Поэтому Гегель определяет сущность духа словом "идеальность", которым выражается вовсе не противоположность реальности или материальности, а проникновение и преодоление ее. Приписывая духу идеальность, чтобы характеризовать его, Гегель говорит этим, что "дух есть идея". На вопрос, "что такое идея?" — мы уже получили ответ: таким ответом служит вся Логика¹⁰²⁰.

Гегель указал на несколько фактов, которые в его время произвели большое впечатление и способны были озадачить современную рациональную и эмпирическую психологию. Он обратил внимание на факты животного магнетизма и так называемого ясновидения, показывавшие, что существует восприятие или познание, независимое от всякой пространственно-временной причинной связи. Этими фактами воспользовался также Шопенгауэр для эмпирического и будто бы экспериментального обоснования основы своего учения; однако Гегель видел сущность вещей в

мыслящем разуме, а Шопенгауэр в слепой воле¹⁰²¹.

Идеальность, о которой говорит Гегель, состоит в том, что дух в его естественном телесном существовании в мире, т. е. в его инобытии остается при себе, или вернее возвращается к себе из этого своего инобытия. Именно в этом состоит свобода духа; она вовсе не противоположна необходимости, как идеальность не противоположна реальности или материальности. В указанном выше смысле идеальность и свобода духа тождественны. Шопенгауэр приписывает свободу в смысле независимости от мира, а также преодоления его воле, и только воле.

Свобода вовсе не есть свойство, присущее духу, как какой-либо вещи: она есть процесс постепенного освобождения, т. е. развития. Точно так же идеальность есть не свойство духа, а процесс постепенного возникновения знания, т. е. развития. В понятии саморазвития, развитом в Логике в полном его объеме, соединяются в природе духа единство его сущности и многообразие его проявлений: саморазвитие духа есть его постепенное освобождение и возвышение, ступени которого составляют то, что старая психология называла силами души и

рассматривала, как агрегат свойств во внешнем только, взаимном отношении¹⁰²².

Конечно, о развитии души можно говорить только тогда, когда душа рассматривается, как единство, присущее телу и вездесущее в нем, при чем нет более речи о дуализме между душой и телом, о душевной субстанции или душе, как вещи. Понятие души, как имманентной энтелехии органического тела впервые ввел в философию Аристотель. Поэтому Гегель находит, что во всей прежней философии наука о субъективном духе не может указать ничего равного сочинениям Аристотеля по психологии. "Книги Аристотеля о душе с его рассуждениями об особенных сторонах и состояниях ее составляют до сих пор самое лучшее или единственное сочинение об этом предмете, представляющее умозрительный интерес. Цель философии духа может состоять лишь в том, чтобы опять ввести понятие в учение о духе и таким образом вновь раскрыть смысл упомянутого сочинения Аристотеля"¹⁰²³.

Таким образом философская или умозрительная психология на своей высшей точке зрения, исследующей развитие субъективного духа, соединяет рациональную и эмпирическую психологию. Мы можем также предвидеть главные пункты в ходе ее изложения и,

следовательно, деление ее. Дух должен, во-первых, воплотиться; в своем телесном явлении он есть естественный дух или душа. Душа, как дух, связанный в определенных границах, является в виде человека. Во-вторых, дух должен отличать себя от своей телесности, от своей естественной индивидуальности и всего внешнего мира: это происходит в сознании и самосознании. В-третьих, он должен проникать мир, одухотворять его, включать в себя, т. е. представлять его, познавать и развивать дальше: он производит эти действия, как рассудок и воля, как теоретический и практический дух, как дух в узком и высшем смысле этого слова. Таким образом следующие три главные ступени составляют процесс развития субъективного духа: 1. душа (человек), 2. сознание, 3. дух; соответственно этому и наука о субъективном духе состоит из следующих трех частей: из 1. антропологии, 2. феноменологии, 3. психологии¹⁰²⁴.

Глава двадцать седьмая

НАУКА О СУБЪЕКТИВНОМ ДУХЕ.

А. АНТРОПОЛОГИЯ

I. ЕСТЕСТВЕННАЯ ДУША

1. ЕСТЕСТВЕННЫЕ КАЧЕСТВА

Всякое духовное развитие состоит в том, что дух делает себя тем, чем он был в себе, или, иными словами, он становится для себя тем, чем он был первоначально только в себе и (не для себя, а) только для нас. Эта формула выражала с начала и до конца развитие сознания в "Феноменологии духа". Гегель чрезвычайно часто и настойчиво повторяет ее и ставит ее также во главе развития субъективного духа. Дух (душа) имеет характер для себя бытия, индивидуальности, единичности, а потому нельзя говорить о мировой душе, как всеобщем духе, к которому единичные души относятся, как несамостоятельные части или отпрыски.

Дух в его телесности есть душа. Как

естественный индивидуум, обладающий рядом естественных свойств или естественных определений, он может быть назван естественною душою и имеет назначение осуществлять свое присутствие, т. е. свое для себя бытие в прирожденной ему и найденной им естественной сфере. Это назначение достигается, когда душа не только находит и имеет свои естественные определения, но и находит себя или чувствует себя определенной в них.

Существует много различных естественных свойств; некоторые из них возникают, как ряд различных во времени состояний, т. е. как естественные изменения индивидуума; некоторые из них образуют противоположности в сфере рода или даже одного и того же индивидуума. Естественные свойства души распределяются и расчленяются, как моменты понятия, начиная с самых общих определений, продолжая частностями и кончая единичностью и ее неопределимыми особенностями, не поддающимися никакому определению.

Естественная душа, человеческая особь, есть член мира, член человечества, родов и видов человечества: роды человечества суть расы, подразделяющиеся на семейства народов и народы. Наконец, каждый индивидуум составляет

особый вид вследствие присущих ему особых естественных свойств: эти свойства складываются из естественных задатков, темперамента, характера, наконец, из множества неопределимых особенностей, называемых идиосинкразиями. Все эти определения суть естественные качества, прирожденные свойства, приносимые особью в мир вместе с собою и тем более мощные и устойчивые, чем менее особь освобождается от них, чем менее удаляется от естественного состояния посредством собственной силы духа и воспитания. Поэтому среди естественных народов и людей они господствуют неограниченно, тогда как культурные народы и люди до известной степени побеждают их и подчиняются старой силе их только в состояниях вроде болезни, когда природа не может быть покорена.

Космические естественные свойства души зависят от ее прирожденной неуничтожимой связи с вселенною, Солнцем, Луною и Землею. Мы говорим не об астрологических учениях, предсказывающих человеческую судьбу по планетам, а об естественной зависимости души от времен года, дня и фаз Луны, о зависимости, испытываемой душой в ее естественном состоянии и в особенности в болезнях, но сохраняющейся также и на высших ступенях ее

развития. В нормальном течении жизни она переживает космические состояния, как настроения: бывает весеннее и зимнее настроение, так же как утреннее, вечернее и т. п. Существует нормальное соответствие между космическими различиями дня и ночи и нашими ежедневными сменами сна и бодрствования. Было бы глупо сравнивать эволюции Земли и знаки зодиака с эволюциями всемирной истории и эпохами всемирных религий, напр., знак Тельца со служением Апису и знак Овна с христианством, однако всем известно, что время важнейших христианских церковных праздников, Рождества и Пасхи, определяется космическими различиями зимнего солнцестояния и весеннего полнолуния¹⁰²⁵.

Земля расчленяется на части света, старый и новый мир, о существенных различиях между которыми мы уже говорили в философии природы (в геологии)¹⁰²⁶. Старый мир состоит из трех частей света, из Африки, Азии и Европы. Вокруг Средиземного моря группируются северная Африка, Малая Азия и южная Европа. От этой области нужно отличать Африку в целом, остальную часть Азии и среднюю и северную Европу. Новый мир состоит из Австралии и Америки.

Со стороны естественной души этим различиям соответствуют особые естественные духи или расы, именно трем упомянутым приморским частям земли соответствует кавказская раса, остальной части Азии соответствует монгольская раса, Африке негрская раса, а новому миру малайская и американская раса. Африка имеет характер сплошного замкнутого, индифферентного единства, Азия заключает в себе непримиренные противоположности горных стран и низменностей, а Европа – примирение этих противоположностей. Геологическому характеру частей земли соответствуют психические характеры рас¹⁰²⁷.

Расы распадаются на нации, важнейшие формы которых принадлежат кавказской расе: греки, римляне и германцы. Среди греков Гегель различает противоположные характеры спартанцев и фиванцев, высшее единство которых составляют афиняне. Среди романских народов он различает противоположные характеры итальянцев и испанцев и считает французов высшим единством их. Среди германских народов он различает соответственно психическим особенностям англичан и немцев. Что касается более подробного развития этих

мыслей, он ссылается на философию истории, которая должна исследовать исторический дух народов¹⁰²⁸.

Далее человечество распадается на местные духи, роды и семейства (вроде семейных типов в патрицианских родах имперских городов, напр. в Берне), вплоть до отдельных особей. Воспитание должно не щадить, а покорять индивидуальные особенности детей. "В школе начинается жизнь соответственно высшему порядку, соответственно общим правилам; здесь дух должен отказаться от своих особенностей, познать общее и желать его, воспринять современное общее образование. Только такое преобразование души называется воспитанием"¹⁰²⁹.

Индивидуальные естественные свойства состоят из естественных задатков, темперамента и характера.

Естественные задатки суть определения, выражающие в то же время назначение, прирожденную творческую цель, требующую выполнения; формы или ступени естественных задатков суть талант и гений. Талант подражает, а гений дает образцы; талант создает новые виды, а гений новые роды. Оба они нуждаются в воспитании и развитии. "Так как талант и гений существуют первоначально лишь в виде задатков,

то для того, чтобы они не пропали, не распустились или не выродились в дурное оригинальничание, они должны получить воспитание по общим образцам. Только благодаря такому воспитанию эти задатки проявляют себя, свою силу и свой объем"¹⁰³⁰.

Деятельность индивидуума, его отношение к объектам, проявляется своеобразным способом, обладает как бы собственным тоном и темпом. Индивидуальная естественная форма деятельности есть темперамент. Существует четыре вида темпераментов, смотря по тому, возбуждается ли субъект в своем отношении к вещам более предметами или своею собственною особою, и по тому, насколько легко, изменчиво и глубоко это возбуждение. Объективный, легко возбуждающийся и изменчивый темперамент называется сангвиническим, а объективный темперамент, возбуждающийся с трудом и устойчивый, называется флегматическим; холерическим называется субъективный темперамент, возбуждающийся легко и сильно, а меланхолическим – субъективный темперамент, возбуждающийся с трудом и глубоко.

Настоящее и самое резкое самоопределение индивидуальности заключается в воле, в постоянном направлении ее, т. е. в характере,

который имеет свои определенные цели и добивается их. Если эти цели принадлежат в то же время к великим целям данной эпохи и человечества, то тогда является редкий, великий характер, один из маяков мира. Упорное преследование мелких личных целей делает характер педантичным, своекорыстным и пошлым. Для развития характера необходимо воспитание и влияние среды, но основные черты его прирождены и принадлежат к числу естественных качеств.

2. ВОЗРАСТЫ И ПОЛОВЫЕ РАЗЛИЧИЯ

Описанные качества, космические и теллурические, расовые и национальные, родовые и семейные, естественные задатки, темперамент и характер существуют все вместе; различные свойства, составляющие последовательный ряд различных состояний, приводят к естественным изменениям особи. Из них на первом плане стоят возрасты, которых Гегель различает три: юность, зрелый и старческий возраст; юность состоит из трех периодов – детства, отрочества и юности в собственном смысле. Основную тему возрастов составляет отношение особи к роду, начинающееся единством, свободным от противоположностей, в ребенке и кончающееся в старце. Первое единство предшествует противоположности между особью и родом, между я и миром, а второе следует за нею; первое еще не подчинено противоположности, а второе уже освободилось от нее¹⁰³¹.

Рождение есть эпоха в жизни особи, "огромный скачок", которым прекращается эмбриональное, растительное развитие и начинается индивидуальное, обособленное существование, возвещающее о своей будущей

самостоятельности криком. Ребенок живет в недрах семьи, в естественной гармонии, в состоянии невинности, постоянно обучаясь единственно путем представления и созерцания и начиная развивать свою телесную самостоятельность, так как у него являются зубы, он учится ходить, стоять, говорить. Духовная самостоятельность является вместе с пониманием своего я, в силу которого ребенок подчиняет себе чувственные вещи, играет и разбивает свои игрушки – самое разумное, что может сделать с ними ребенок¹⁰³².

Естественная гармония нарушается, ребенок проявляет не только детскость, но и ребячество: в его дурном поведении, своеволии и своекорыстии пробуждается уже противоположность, стремящаяся вырваться наружу. Первая черта противоположности и напряженного отношения между особью и родом, составляющим разум и мир, проявляется в отроческом возрасте. Отрок не только растет, как ребенок, но и хочет расти и стать большим; он хочет стать таким, как взрослые. Эта собственная потребность отрока сделаться большим заставляет его действительно вырасти. "Это собственное стремление детей к воспитанию есть имманентный момент всякого воспитания". Воспитание должно быть

серьезным, как и желание самого ребенка стать большим и воспитанным: оно должно быть дисциплиной, авторитетом, школою и школением, а не играющею педагогиею, которая развивает в ребенке "жалкое своеволие, странные вкусы, своекорыстное благоразумие и себялюбивые интересы, корень всякого зла". Добродетель отрока состоит в послушании, не играющем, умничающем, а в безусловном послушании, воспринимающем в себя высшую разумную волю, следующую ей и, таким образом, достигающем равенства: таково послушание, составляющее начало мудрости. Для отрока род и разум воплощается в определенных данных личностях, в этом человеке, которого он имеет перед глазами и принимает за образец: отсюда стремление к подражанию в этом возрасте. Для него уже недостаточно воспринимать только представления, встречающиеся непосредственно, он хочет получать новые: отсюда любопытство в этом возрасте и страсть слушать рассказы¹⁰³³.

С наступлением половой зрелости отрок превращается в юношу. Напряжение между особью и родом возрастает и приобретает новый характер противоположности. Род представляется юноше в виде образца, однако не данного, найденного в действительности, а избранного и

созданного им самим, т. е. в форме идеала: таковы идеалы любви, дружбы, нового состояния мира и т. п., вдохновляющие юношу. Юношеские идеалы характеризуются тем, что требуют осуществления, но в то же время отклоняются от действительности и потому смотрят на свое осуществление, как на отпадение от идеала. Поэтому юношеский возраст склонен к утопиям, химерам, т. е. к мечтательности. Между тем мир и только мир есть осуществление разума, идеи, идеала. Понимание мира, т. е. постепенно усваиваемое образование разрушает или исправляет эти воображаемые идеалы¹⁰³⁴.

В этом состоит переход от юношеского к зрелому возрасту. Место идеалов заступает дело. Здесь припоминается, хотя Гегель и не приводит его, превосходное стихотворение Шиллера "Идеалы" и его заключение: "Труд неутомимый, кому святая власть дана всегда творить, не разрушая" и т. д. Зрелый человек принадлежит практической жизни; он действует вполне разумно, если стремится осуществлять свои цели, страсти и интересы, только примыкая к миру. Деловая жизнь в действительном мире превращается постепенно в притупляющую привычку, и тогда практическая жизнь понемногу исчерпывается и умирает для мира¹⁰³⁵.

Это умирание характеризует собою старость, свободное от противоположностей отношение между особью и родом. Множество частных и произвольных определений, так, напр., имена, которыми наполнена практическая жизнь, забываются, между тем общее существенное и необходимое содержание жизни и мира сохраняется в памяти. В последнем возрасте человек освобождается от балласта и сохраняет в себе истинные блага: в этом состоит как слабость памяти, так и мудрость старческого возраста. "Таким образом, ряд возрастов человека замыкается в целость изменений, определенных понятием и вызываемых процессом рода и единичности"¹⁰³⁶.

Человеческий дух, как естественная душа, включает в себе не только ряд естественных и различных качеств, начиная с общих и кончая все более частными, он не только проходит вместе с возрастом ряд естественных изменений, приобретающих все более общую форму, но и подчинен реальной противоположности особей внутри рода, именно половому отношению, в силу которого "особь ищет себя и находит в другой особи". Половое отношение проходит также ряд ступеней развития и нормально приводит к браку и семье, в которой оно достигает своего

духовного и нравственного значения и цели¹⁰³⁷.

3. СОН И БОДРСТВОВАНИЕ

Естественная душа, как особь, тождественна с собою и в то же время заключает в себе различия. Ее различия складываются из описанных естественных качеств, возрастов жизни и половых особенностей. Душевная жизнь в ее тождестве с собою ("неразличности") и в ее различениях является в двух противоположных состояниях сна и бодрствования, постоянно сменяющих друг друга и переходящих друг в друга. При свете дня вещи обнаруживаются и различаются друг от друга, тогда как тьма ночи скрывает различия: поэтому нормально сон и бодрствование соответствуют физической смене дня и ночи. Французский физиолог Биша различал в животном организме животную и органическую жизнь: первая направлена наружу, это — деятельная различающая жизнь движения и ощущения, мускулов и нервов, раздражительности и чувствительности; вторая есть направленная внутрь восстанавливающая и исцеляющая деятельность воспроизведения. Во сне животная жизнь покоится, а органическая продолжается (дыхание, кровообращение, пищеварение, транспирация). Сон есть состояние

полного покоя, и потому древние сравнивали его со смертью, называя его близнецом смерти. Если спящий человек встает, ходит и действует, он болен. – Переход от бодрствования к сну, дремота, состоит в том, что представления более не различаются отчетливо, деятельность представления становится однообразною, монотонною, вследствие чего дремота может наступить даже среди дня; наоборот, переход от сна к бодрствованию выражается в возникающем вновь различии представлений¹⁰³⁸.

Трудный вопрос, заданный Наполеоном профессорам университета в Павии, о различии между сновидениями и бодрствованием, не разрешается ссылкой на интерес и ясность, которыми отличаются представления бодрствующего человека, так как и сновидения могут быть очень интересными и ясными. В действительности это различие заключается в связности и необходимости, характеризующих представления бодрствующего сознания. Если нам встречается что-либо, выходящее из связи обычного текста наших представлений, мы спрашиваем: "вижу ли я это во сне или наяву?"¹⁰³⁹

Постоянная смена сна и бодрствования продолжается без конца, если душевная жизнь не

возвышается над нею, и не проявляется, как высшее единство этих противоположных состояний и вообще всех свойств, постоянных и изменчивых, присущих естественной душе. Это высшее единство состоит в том, что душа не только имеет все описанные определения, как вещь имеет свои свойства, что они не только находятся в ней в совокупности, но она имеет их, как свои, она объединяет их в себе, находит себя в них определенную, т. е. ощущает. Ощущение принадлежит еще к области естественной души, так как ощущаемое имеет характер найденного, данного, непосредственного. Всякое ощущение есть самоощущение. Душа не только есть то, что она есть, но она во всех этих свойствах существует также для себя. Об этом идет речь теперь¹⁰⁴⁰.

Ощущения бывают внешние и внутренние: первые суть чувственные впечатления, а вторые аффекты, приятные или неприятные. Чувственные органы, которыми определяются чувственные впечатления, образуют систему чувств соответственно частным формам телесности естественных вещей. Здесь Гегель различает три формы телесности: физическую идеальность, реальное распадение и телесную или земную цельность. Под физической

идеальностью он понимает телесность без всякой непроницаемости, простую, лишенную внутренности внешность и простую внутренность: первая ощущается, как свет и цвет, как светлое и темное, а вторая, как тон и звук.

Первое ощущение возможно лишь путем зрения, а второе путем слуха; поэтому чувство физической идеальности распадается на зрительные и слуховые ощущения. Видеть можно только поверхности; глубина тел и их расстояния не видимы, а умозаклюаются на основании ощущаемых теней. Гегель замечает в этом месте, что в нашем видении тел содержатся непосредственные умозаклучения; следовательно, наши зрительные восприятия суть не просто впечатления, а имеют интеллектуальный характер¹⁰⁴¹.

Реальное распадение телесности состоит в процессе ее разложения, в двух видах разрежения, именно в испарении и разжижении: этим процессам соответствуют обоняние и вкус (горькое, сладкое, кислое, соленое и т. д.). Непроницаемой, цельной телесности соответствует осязание, ощущения тяжести и тепла, сцепления и формы¹⁰⁴².

Внутренние ощущения, или аффекты, соответствуют или частным состояниям и отношениям единичного субъекта, как, напр., гнев, месть, зависть, стыд, раскаяние и т. п., или предметам общего значения, каковы право, нравственность, религия, красота, истина, и т. д.¹⁰⁴³.

В исследовании внешних ощущений нужно обратить внимание на то, как они становятся внутренними, превращаются в душевные состояния, а также действуют символически и вызывают известные настроения, напр., если мы воспринимаем цвета, тоны, звук человеческого голоса и т. п. В исследовании внутренних ощущений нужно обратить внимание на то, как они становятся внешними или воплощаются, как душевные волнения и потрясения непосредственно выражаются в организме, как душа отчуждается от них путем их воплощения. Это воплощение и отчуждение их составляет тему физиологической психологии¹⁰⁴⁴.

Воплощение, ведущее в то же время к отчуждению веселых или комических и печальных или трагических аффектов, есть смех и плач; здесь Гегель вспоминает об освобождающей силе поэтического творчества и упоминает Гете. Воплощение аффектов и

страстей в лице и движениях, что касается мимики лица, относится к области патогномики и физиогномики¹⁰⁴⁵.

II. ЧУВСТВУЮЩАЯ ДУША

1. ГЕНИЙ

Все определения души, о которых мы говорили, качества, изменения, состояния и ощущения, наличные и прошедшие, содержатся в естественной душе и в ее недрах, как в шахте; она есть единство или целость, совокупность или мир всех содержащихся в ней определений, всего прошлого, настоящего и будущего. Она должна также придти к себе, как "эта" индивидуальная целость, быть ею для себя, ощущать себя таковою. Однако все ощущаемое есть единичное. Поэтому душа, как целость или мир, который она составляет, не ощущается, а чувствуется; поэтому душа, сознающая свою целость, эта индивидуальная душа-мир, есть уже не естественная, а чувствующая душа и, как таковая, стоит посредине между естественною душою и сознанием, между самоощущением и самосознанием¹⁰⁴⁶.

Самость индивидуальности не есть только единая сущность, заключающая в себе всю сложность жизни и жизненных направлений: она

есть также господствующий характер, подготавливающий и указывающий пути жизни. Эта господствующая самость, присущая индивидууму и составляющая его настоящую сущность, всего отчетливее и интереснее проявляется в великих, замечательных людях; ее можно было бы обозначить термином стоиков ἡγεμονικόν, или называть, вслед за Гете, демоническим началом. Гегель назвал ее гением и всего яснее выразил это понятие в следующих словах. "Под гением мы разумеем специфическое начало индивидуальности, определяющее деятельность и судьбу человека во всех его положениях и отношениях. Я заключаю в себе двойственное начало: во-первых, то, что я сознаю в себе в соответствии с моею внешнею жизнью и моими общими представлениями, и во-вторых, то, что я составляю в своей внутренней сущности, определенной специфическим образом. Эта особенность моей внутренней сущности составляет мой рок, так как она есть оракул, от приговоров которого зависят все решения особи; она составляет объективное начало, обнаруживающееся из внутренней сущности характера. Обстоятельства и отношения, в которых находится индивидуум, придают его судьбе именно это, а не иное направление, не

только вследствие присущих им свойств и не только вследствие общей природы индивидуума, но и вследствие этой особенной природы его"¹⁰⁴⁷.

Древние считали гениев духами-хранителями индивидуумов, отличая их от последних, как будто бы они были самостоятельными существами. Между тем гений есть глубочайшая сущность самого индивидуума, он есть его специфическое начало. Самым замечательным примером такого гения, такой особенной природы, служит демон Сократа; однако Гегель не воспользовался здесь этим примером.

Деятельность гения совершается без всякой рефлексии, т. е. бессознательно; она происходит без всякого размышления об основаниях и следствиях, следовательно, без всяких посредствующих членов, т. е. непосредственно. Этот род деятельности Гегель называет магическим и потому говорит, что гений есть "чувствующая душа в ее непосредственности".

Примером такой магической деятельности может служить непосредственное господство более сильного духа над слабым, как бы околдовывающее его. Так, Кент говорит о Лире: "В его лице есть что-то такое, что заставляет меня называть его господином". "Самая

непосредственная магия это та, которую индивидуальный дух проявляет в отношении собственного своего тела, превращая его в подчиненного, покорного исполнителя своей воли"¹⁰⁴⁸.

Естественная душа чувствует настоящие, но не будущие впечатления; чувствующая душа, так как она охватывает и проникает весь мир, в котором она живет и который живет в ней, чувствует заранее судьбу, предстоящую индивидууму и подготовленную уже в нем, т. е. имеет предчувствия, которые выступают тем отчетливее, чем менее душа рассеивается повседневною жизнью, чем спокойнее и сосредоточеннее она в себе, как это бывает в особенности ночью, во сне, в сновидениях. Таким образом, сущностью чувствующей души объясняется возможность вещей, знаменательных снов.

К силам, связанным с естественною душою и невольно влияющим на нее, принадлежат родина, отечество, государство и т. д. Эти силы вполне индивидуально определены, но в то же время имеют всеобщее значение; они не единичные вещи и не производят единичных впечатлений; поэтому они не ощущаются, а чувствуются: существуют чувство родины, тоска по родине,

любовь к отечеству, чувство патриотического долга и т. д. Если эти силы совершенно наполняют душу и непреодолимо господствуют в ней, они составляют гений индивидуума; он не может пережить их гибели или потери, а умирает вместе с ними, как Катон вместе с римскою республикою¹⁰⁴⁹.

В некоторых случаях индивидуум может иметь своего гения в другой особи, от которой он непосредственно зависит и чувствует себя зависимым. Отсюда возникают между различными особями так называемые магические отношения, имеющие вполне естественный и нормальный характер, если одна еще несамостоятельная особь находится в действительной телесной зависимости от другой, как, напр., зародыш в теле матери¹⁰⁵⁰.

2. МАГИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ. ЯСНОВИДЕНИЕ И ЖИВОТНЫЙ МАГНЕТИЗМ

Мы отличаем чувствующую душу как от естественной души, уже известной нам, так и от самосознательной и духовной, с которой нам нужно еще познакомиться. Однако все три формы душевной жизни соединены в одной и той же особи, как ступени развития субъективного духа. Поэтому жизнь чувства может иногда овладеть другими душевными деятельностями, как низшими, так и высшими, как естественными, так и духовными, и выступить, как господствующее состояние души, как непосредственное или магическое знание и восприятие, т. е. ясновидение, или "самосозерцание гения". "Это созерцание есть ясновидение, поскольку оно составляет знание о нераздельной субстанциальности гения"¹⁰⁵¹.

Сменяющие друг друга состояния естественной души, каковы сон и бодрствование, переживаются иногда в виде двойственных состояний: таков сомнамбулизм. Такие явления могут возникнуть на пути естественного развития, как отклонения от нормы и болезнь, или же могут

быть вызваны с намерением искусственным путем посредством так называемого животного магнетизма: таковы магнетический сомнамбулизм, магнетическое ясновидение и т. д. Гегель очень интересовался этими явлениями и изложил относящиеся сюда факты, насколько они были известны в его время, с подробностью, выходящей за границы его энциклопедического изложения¹⁰⁵².

Оценивая факты, относящиеся сюда, нужно избегать двух неразумных и ложных направлений: одно, придерживаясь обыкновенных категорий рассудка, отрицает факты, не веря самым надежным свидетельствам, даже собственным глазам; другое неразумно переоценивает факты, принимая их за возвышенные состояния духа, за откровения глубоких, непогрешимых истин. "Между тем неразумно считать эти состояния возвышением духа и видеть в них способность к более истинному, более общему знанию". Гораздо правильнее судил о них, по мнению Гегеля, Платон в Тимее, говоря, что Бог создал печень, чтобы и неразумной части души сообщить дар пророчества (μαντεία) и способность иметь видения¹⁰⁵³.

Во времена политического и особенно

религиозного возбуждения ясновидение становится эпидемией, распространяющеюся среди всех кругов народа и встречающеюся во всех возрастах, как, напр., это было во время восстания в Севеннах.

Гегель перечисляет следующие особые формы ясновидения: 1. некоторые лица способны чувствовать с помощью прута в руке присутствие металлов и воды; 2. в состоянии сомнамбулизма некоторые чувства, напр. зрение и слух, также обоняние и вкус, скованы сном и замещаются осязательными ощущениями в подложечной ямке; 3. некоторые лица воспринимают несуществующие вещи; при этом Гегель вспоминает о галлюцинациях "деревянно прозаического Ф. Николаи" (гетевского проктофантаста); 4. иногда является так называемое второе зрение (*second sight*), воспринимающее, независимо от пространства и времени, действительные отдаленные события; 5. будущее иногда воспринимается, независимо от времени, в предчувствиях, подобных видениям; при этом, так как предчувствия касаются собственной индивидуальности, видения легко принимают форму самого предчувствующего лица, так что оно видит самого себя; 6. иногда удается постигнуть собственное, а также чужое

состояние души и тела; 7. иногда можно знать, созерцать и чувствовать не только относительно другого субъекта, но даже в нем самом, магически, так что ощущения чужой индивидуальности находишь в себе, как свои собственные.

В некоторых случаях две самостоятельные особи относятся друг к другу так, что одна из них есть господствующий гений другой. Отношение между матерью и зародышем в ее теле мы уже определили, как магическое, однако нормальное и естественное отношение, между тем то отношение, о котором мы теперь говорим, принадлежит к числу ненормальных и болезненных. Так как эти явления открыты были Францем Месмером и магнитные палочки употреблялись, как целительное средство, то сама болезнь и приемы лечения называются месмеризмом, или магнетизмом, а также животным магнетизмом, потому что в данном случае предметом магнетизирования служит человеческий организм или некоторые животные, вроде собак, кошек, обезьян. Таинственное отношение между магнетизером и больным подобно магнитному притяжению в природе и дало повод к этому названию. Гегель хвалит наблюдения и приемы лечения французских

врачей, проявляющих "благородный образ мыслей и высокое образование", и ставит их выше немецких врачей. Он упоминает здесь Пюисегюра¹⁰⁵⁴.

Магнетизер приводит пациента в состояние глубокого сна и ясновидения взглядами, прикосновением (наложением руки), определенными производимыми близко от пациента движениями руки, при чем больной отвечает на его вопросы, хотя сознание, а потому и всякое воспоминание о случившемся у него совершенно отсутствует. Центральная проводимость ощущений и движений, направленная наружу деятельность чувствительности и раздражительности, как бы парализована; симпатическая система господствует, и ее ганглии, эти нервные центры брюшной полости, управляют телом вместо мозга. Целительная сила заключается в магнетическом глубоком сне.

3. САМОЧУВСТВИЕ. СУМАСШЕСТВИЕ

Чувств есть много и они разнообразны, а чувствующий субъект один, и он сознает себя, как единство и власть над всеми своими частными чувствами, из которых каждое описывает свою определенную сферу и составляет отдельный мир. Все эти сферы связываются, концентрируясь в индивидуальности самочувствия и составляя индивидуальную систему, как упорядоченную целость всех отношений, в центре которых находится этот определенный единичный субъект. Все имеющее характер системы, порядка, связи, включает в себе логическую необходимость, опосредствовано основаниями и следствиями, причинами и действиями, средствами и целями, а потому всякая система зависит от мыслящего и рассуждающего, самосознательного и разумного субъекта, сохраняется им и восстанавливается из расстройств, не зависящих от него или вызванных им самим¹⁰⁵⁵.

Чувствующая душа живет и действует в сфере своих частных чувств и состояний. Одному из своих чувств она может подчиниться до такой

степени, что теряет над ним всякую власть, так что частное чувство переходит с периферии душевной жизни в центральный ее пункт и становится неестественным, ложным и в этом смысле злым гением индивидуума. Такое отклонение от пути, если оно установится надолго, есть сумасшествие, телесно-психическая болезнь, могущая подучить начало как со стороны тела, так и со стороны души. Одна и та же особь как бы распадается на два субъекта, на чувствующую и рассуждающую душу, из которых последняя вполне затемняется первой. Из здоровых нормальных состояний сна (сновидений) и бодрствования, сменяющих друг друга, возникает одно состояние постоянных грез наяву. "Они грезят наяву и как бы приколдованы к частному представлению, не соединимому с их объективным сознанием". "В настоящем сумасшествии двойственные личности находятся не в двойственном состоянии" (как в сомнамбулизме), "а в одном и том же состоянии; таким образом эти отрицательные друг для друга личности, душевное и рассуждающее сознание, взаимно прикасаются и знают друг о

друге"¹⁰⁵⁶.

Понятие болезни входит в органику, как наука о животном организме, понятие преступления входит в философию права, как наука, изучающую объективный дух; точно так же понятие сумасшествия входит в антропологию, как наука о человеческой душе. Из этого не следует, что сумасшествие составляет ступень развития, необходимую для человеческой душевной жизни: оно занимает такое же место в жизни, как и преступление. Сумасшествие не необходимо переживается, преступление не необходимо совершается. По этому поводу Гегель высказывает следующую меткую мысль: "Преступление и сумасшествие составляют крайности, которые человеческий дух вообще должен преодолеть в своем развитии, но они не в каждом человеке являются в виде крайностей, а могут существовать лишь в форме ограниченностей, ошибок, глупостей и непреступной вины. Этого достаточно, чтобы оправдать наше рассмотрение сумасшествия, как существенной ступени развития".

В состоянии сумасшествия я выталкивается из центра своей действительности, и так как оно сохраняет все же сознание о своей действительности, получает два центра: один в

остатке рассуждающего сознания, а другой в безумном представлении¹⁰⁵⁷.

Гегель различает три главные формы сумасшествия: слабоумие, глупость и безумие. Прирожденное и неисцелимое слабоумие, распространенное в узких долинах и болотных местностях, есть кретинизм, состояние тупой замкнутости в себе и оцепенелости, совершенно не способной к развитию; неприрожденное слабоумие может возникнуть вследствие болезней, вроде эпилепсии, или вследствие излишеств. Рядом со слабоумием Гегель называет бестолковость и рассеянность. Первая состоит в хаотичности представлений, в переходах от одного предмета к другому, без всякой силы различения и порядка, в хаосе представлений, в котором все перепутано. Рассеянность состоит в неспособности представлять и воспринимать наличное состояние; эта "настоящая рассеянность есть углубление в совершенно абстрактное самочувствие, бездеятельность рассуждающего сознания, отсутствие духа в таких вещах, в которых он должен был бы присутствовать". Слабоумная рассеянность, этот недостаток всякого присутствия духа, далека от того великого присутствия духа и той рассеянности, которая заставила Архимеда, погрузившегося в

свою геометрическую задачу, забыть окружающий мир¹⁰⁵⁸.

В отличие от этих состояний слабости духа глупость проявляет известную энергию, удерживая и питая, в противоречие разуму и действительности, представления болезненно подавленного или болезненно повышенного самочувствия. Таковы, с одной стороны, меланхолия, доходящая до недовольства жизнью и мыслей о самоубийстве (сплин), и мания величия, с другой стороны, к которым присоединяются иллюзорные представления о необыкновенных и невозможных телесных состояниях¹⁰⁵⁹.

Эта противоположность между представлениями сумасшедшего и действительностью, между глупостью и разумом может вызвать в человеке состояние крайнего раздражения против себя и своих границ и довести его до бешенства, в котором состоит "безумие или буйное помешательство". "В безумии частное представление приобретает господство над разумным духом, и потому в этом состоянии выступает на первый план вообще частная природа субъекта, в нем освобождаются, следовательно, темные подземные силы сердца". В этом разъярении состоит злобность безумного.

Впрочем, добрые и мягкие чувства также могут быть необычайно повышены в состоянии безумия, Один великий психиатр прямо заявляет, что нигде он не видел более любящих супругов и отцов, чем в лечебнице для душевно больных¹⁰⁶⁰.

Как болезнь, так и лечение всегда должно быть одновременно физическим и психическим и исходить из положения, что приходится иметь дело в настоящем случае с больным, а не преступником и злодеем, которого нужно наказывать и делать безвредным с помощью жестоких принудительных мер.

На правильном и гуманном учении о необходимости лечения сумасшедших французский психиатр Пинель основал свою новую систему врачебного надзора и ухода за душевными больными, и таким образом создал эпоху современной психиатрии. Его сочинение по этому вопросу Гегель считает лучшим произведением в этой области¹⁰⁶¹.

4. ПРИВЫЧКА

Все болезни относятся к числу подавленных состояний, нарушающих гармонию отношений в организме и губящих его, если их не устранить лечением. Это относится и к телесно-психическим болезням. Если какое-либо из частных чувств становится господствующим в душе, то она теряет силу преодолеть его и низвести на степень одного из моментов. Поэтому для поддержания психического здоровья и гармонии всех психических отношений необходимо, чтобы душа, все вновь переживая, исчерпывая и повторяя свои частные ощущения и чувства, совершенно овладела ими. Это господство души, являющееся результатом частого повторения отдельных переживаний, есть привычка. Это состояние души имеет характер непосредственности или природы с тою разницею, что оно не врождено душе, а приобретено и создано ею самою. Эта не данная, а созданная непосредственность есть как бы вторая природа, как справедливо называют привычку¹⁰⁶².

Привычка есть важное, но трудное понятие, а потому психология до сих пор оставляла его без

внимания. В этом понятии высшая индивидуальная жизненность соединяется с противоположным ей бессознательным механическим течением процессов, в котором единичное более не заметно, и выдвигается на первый план лишь общее. Когда мы учимся читать и писать, всякая буква и всякая черта составляет очень заметное представление; если же мы, путем продолжительных упражнений, вполне научимся читать и писать, мы уже замечаем лишь целое, а не единичное. Привычка играет такую же роль, как и память: она есть механизм самочувствия точно так же, как память есть механизм интеллекта¹⁰⁶³.

Неприятные, болезненные ощущения холода, жары, усталости и т. д. становятся индифферентными, когда мы привыкаем к ним, т. е. закаляемся в отношении к ним; страсти и влечения притупляются привычным естественным удовлетворением их, а не монашеским отречением и насилием над ними; наконец, все виды движения и положений тела становятся легкими и усваиваются, если мы привыкаем к ним, приобретая ловкость. Привычка распространяется на все виды и ступени деятельностей духа, стояние, походку, акты зрения, мышления и т. д. Привычка есть

освобождение и потому путь к свободе естественной души; поэтому говорить с презрением о рабстве привычек не умно, так как на самом деле всякая истинная свобода состоит в том, что мы следуем разумным законам, которые мы сами дали себе, а это достигается вполне естественным путем с помощью привыкания. Привычки относятся к жизни особи, как нравы к жизни народа. Значению и освободительной силе привычки вовсе не вредит то, что существуют мелочные и пошлые привычки, характеризующие педантов. "Мы видим, что в привычке наше сознание присутствует при данной вещи, интересуется ею и, наоборот, в то же время отсутствует, равнодушно к ней; субъект в такой же мере усваивает в этом случае вещь, как и отвлекается от нее; душа, с одной стороны, совершенно проникает в свои обнаружения и, с другой стороны, покидает их, т. е. придает им вид механического, простого естественного действия"¹⁰⁶⁴.

III. ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ ДУША

1. НАРУЖНОСТЬ

Благодаря привычке душа вполне овладевает своими ощущениями и чувствами, проникает насквозь свое тело и чувствует себя в нем, как дома, так что управляет им, как гибким орудием, и между ними устанавливается, по меткому выражению Гегеля, приведенному уже нами, магическое отношение: "самая непосредственная магия это та, которую индивидуальный дух проявляет над своим собственным телом"¹⁰⁶⁵. Душа есть внутренность, а тело – наружность; внутренность и наружность, как мы знаем из Логике, вполне тождественны; в этом тождестве, как это раньше мы подробно развили, состоит характер действительности. Поэтому Гегель называет естественную душу, завершившую свое развитие, процессом привычки, действительною душою¹⁰⁶⁶.

Индивидуальная душевная жизнь обнаруживается во всем духовном тоне, разлитом в человеческой наружности и совершенно отличающем ее от всех животных, также от

наиболее человекоподобных обезьян. "С чисто телесной стороны человек не очень отличается от обезьян, однако, поскольку его наружность проникнута духом, он отличается от этого животного настолько, что между видом обезьяны и птицы существует меньшее различие, чем между телом человека и обезьяны"¹⁰⁶⁷.

2. ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ

Этот духовный тон, характеризующий наружность человека, обнаруживается как в произвольных, так и в непроизвольных воплощениях аффектов и чувств, т. е. в выразительных движениях, составляющих красноречие тела: в мимике, в движениях рук, тела, в его постановке и походке. Гегель называет вертикальное положение тела "абсолютным жестом", так как оно достигается лишь энергией воли и поддерживается привычкою; подобно этому, он называет руку в ее деятельности и движении, этот орган органов, "абсолютным орудием".

Если этим выразительным движениям не достает духовного тона, и они состоят лишь из непроизвольных, неразвитых, необузданных взрывов чувств и аффектов, то это уже не мимика в настоящем смысле, а гримасы. Так как воплощение аффектов в мимике имеет психическое происхождение и выводит наружу или обозначает внутренний процесс, то невольно оно также символизирует аффекты и чувства и согласно своему происхождению в самом деле принимается за символ, как, напр., наклонение

головы, качание головою, наморщивание лба, закидывание головы назад и вздергивание носа, поклон, подавание руки, сжимание рук над головою и т. п. ¹⁰⁶⁸.

Благодаря привычке всякая особь некоторым постоянным образом выражает телесно свои аффекты и страсти. Знание этих способов выражения, основанное на наблюдении, называется патогномикой. По-видимому, интеллектуальная и нравственная индивидуальность (характер) яснее и непосредственнее всего высказывается в выражении лица (физиономии) и еще более в форме головы (мозга) и черепа. Изучение физиономии с целью определить характер называется физиономикою, а изучение мозга или черепа френологией или краниоскопией. Гораздо яснее, чем в костях лица, обнаруживается дух в языке; гораздо яснее, чем в костях черепа, выражается характер в поступках. Излагая Феноменологию, мы уже показали, как разделяется Гегель с Лафатером и Галлем; здесь в конце своей антропологии он возвращается к этому вопросу. "На этом основании справедливо оставлено преувеличенное внимание к физиономике, возникшее тогда, когда ею пускал пыль в глаза Лафатер, и от нее

ожидали всевозможных успехов в хваленном знании человека. Гораздо лучше можно узнать человека по его поступкам, чем по наружности. Даже язык может служить в такой же мере для утаивания, как и для обнаружения человеческих мыслей"¹⁰⁶⁹.

Глава двадцать восьмая

НАУКА О СУБЪЕКТИВНОМ ДУХЕ. В. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

I. СОЗНАНИЕ

Действительная душа до такой степени срастается со своим телом, что в нем, как своем произведении, она относится только к себе, существует для себя и в этом своем для себя бытии в то же время отличает себя от своего тела, от всех своих ощущений, от внешнего чувственного мира и противопоставляет себя им: она есть уже не самочувствие, а сознание и самосознание. "Это для себя бытие свободной всеобщности есть высшее пробуждение я в душе. В ней возникает пробуждение высшего рода, чем естественное пробуждение, основанное на простом ощущении единичного; в самом деле, я есть молния, сверкающая в естественной душе: поэтому в я идеальность естественности, т. е. сущность души становится существующею для души"¹⁰⁷⁰.

Всякое знание имеет духовный характер и

относится к предмету; вследствие этого отношения оно есть явление духа, а потому наука о сознании и формах его развития есть наука о явлениях духа (феноменах): феноменология духа. Всякое предметное знание есть в то же время знание о себе, и без этого, т. е. без самосознания оно невозможно, поэтому ход развития направляется от сознания к самосознанию. Так как в знании я и проникнутый им предмет, субъект и объект составляют единство, и в этом единстве субъективного и объективного состоит сущность разума, то самосознание должно возвыситься до сознания этого единства, т. е. до разумного сознания. Поэтому сознание, самосознание и разум составляют три ступени, которые должна развить наука о сознании; они составляют специальную тему феноменологии духа, с развитием которой мы встречаемся в произведениях Гегеля три раза: в трех первых отделах "Феноменологии духа", в философской пропедевтике и в Энциклопедии, в отделе о субъективном духе¹⁰⁷¹.

Дальнейшие отделы Феноменологии духа, исследующие "дух, религию и абсолютное знание", не входят в науку о субъективном духе, так как относятся к объективному и абсолютному духу, т. е. составляют философию права,

философию истории, эстетику, философию религии и (философию) истории философии, где Гегель и развил эти учения. Поэтому часть Феноменологии, заключающая в себе учение о субъективном духе (психологию), ограничивается учением о сознании, самосознании и разуме.

Исследование этих вопросов в трех названных сочинениях согласуется друг с другом во всех существенных пунктах. Самое подробное и интересное изложение их находится в главном сочинении 1807 года, по которому мы и передали уже учение о субъективном духе во всем объеме и здесь предполагаем его известным. Поэтому мы сделаем краткое резюме его и отошлем нашего читателя к предыдущим отделам¹⁰⁷².

Первая ступень сознания есть чувственная достоверность, субъектом которой служит данный единичный индивидуум, а предметом данное единичное впечатление, находящееся здесь и теперь. Чувственное нечто относится к иному и изменяется; оно есть "это" и становится другим, поэтому многое единичное в сфере чувственности становится широким целым, содержание чувственного сознания должно быть единичным, но именно вследствие этого оно есть не одно единичное, а все единичное. Поэтому предмет чувственного сознания состоит из

многих единичностей, находящихся в связи, требующих соотнесения и объединения, чтобы представлять предмет таким, каков он поистине. Из чувственной достоверности возникает воспринимающее сознание, направленное на связь и основание вещей, задающее вопрос о силе и причине. Однако связь, сила, причина и т. д. суть не внешнее и чувственно воспринимаемое, а мысли, представляющие внутренность вещи и чувственную вещь, как явление этой внутренности. Из воспринимающего сознания возникает рассудок, внутреннее начало, созерцающее внутренность.

Внутреннее начало явлений есть их единство, сохраняющееся во множественности и смене вещей, следовательно, это начало есть закон. Законы составляют покоящееся отражение явлений. Каждый закон устанавливает различные определения и их объединение или сопринадлежность. Так, закон права объединяет преступление и наказание, закон природы объединяет в движении планет квадраты времен обращения и кубы расстояний. Самость также есть такое единство, устанавливающее в себе и объединяющее различия, подобно закону; поэтому в деятельности рассудка сознание познает самого себя.

II. САМОСОЗНАНИЕ

Самосознание есть прежде всего единичная индивидуальная самость, относящаяся только к себе, так как она исключает из себя все иное. В этом отрицательном отношении к себе оно есть власть над вещами и истина их и чувствует стремление проявляться, как таковая: оно овладевает вещами, в особенности живыми, обладающими собственным бытием с собственными стремлениями, разрушая их, пожирая и наслаждаясь ими. Так поступает оно, как "стремящееся самосознание".

Между живыми объектами, которые устраняет со своего пути индивидуальное самосознание в силу своих страстей, уничтожая и пожирая их, находятся также самосознательные существа, так как живая вещь, стремящаяся возвыситься над своим собственным бытием, самосознательна. Теперь против единичного самосознания выступает другое такое же самосознание, против я другое я; их отношение друг к другу приводит через взаимную борьбу и отношение господства и рабства к взаимному признанию: этот процесс во всех его моментах и ступенях Гегель называет здесь "признающим самосознанием".

Первая ступень есть борьба всех против всех, предшествующая в естественном состоянии гражданскому обществу. От этой борьбы, конечно, следует отличать поединок в гражданском обществе, это порождение средних веков, кулачного права и рыцарства. В естественном состоянии целью служит реальное значение, приобретаемое борьбою на жизнь и на смерть, а здесь люди гонятся лишь за простою видимостью значения. "Рыцарь, что бы он ни сделал, хотел считаться человеком, ни в чем не виновным, вполне незапятнанным. Доказательством этого должен был служить поединок". "У древних народов поединок не встречается, так как им был совершенно чужд формализм пустой субъективности, желание субъекта иметь значение в своей непосредственной единичности; они видели свою честь лишь в неразрывном единстве с нравственным отношением, составляемым государством. В наших современных государствах поединок есть не что иное, как заведомое возвращение к грубости средних веков"¹⁰⁷³. Гегель осуждает поединок на тех же самых основаниях, на каких впоследствии Шопенгауэр написал против него одну из своих самых едких сатир, дышащих насмешкою и

презрением.

Борьба особей должна служить для осуществления и удовлетворения самосознания; поэтому она не может закончиться уничтожением, которое или совершенно прекратило бы существование самосознания, или устранило бы с пути его предмет, другое я, к которому сознание относится отрицательно. Из уничтожения возникает сохранение, сперва в форме подчинения, в том смысле, что другое я в своей борьбе на жизнь и на смерть добровольно покоряется или подчиняется насильственно. Из стремящегося и уничтожающего самосознания возникает господствующее и рабское самосознание, отношение господства и рабства, диалектику которого, мастерски развитую Гегелем, мы уже знаем. Господин повелевает, а раб повинуется и исполняет волю господина, работая и преобразовывая вещи, согласно воле и целям господина. Господин наслаждается плодами этой работы, но раб, трудясь и преобразуя вещи, воспитывает сам себя и таким образом осуществляется изречение, что страх перед господином есть начало мудрости: таким образом раб становится равным господину и необходимым для него, даже более могущественным, чем он, и приобретает свободу

либо потому, что господин, признавая его заслуги, отпускает его, либо потому, что он, чувствуя свою силу, завоевывает себе свободу, как это пытались сделать римские рабы. "Следовательно, рабство и тирания в истории народов составляет необходимую ступень, таким образом имеющую относительное право на существование". "Если какой-либо народ не только воображает, что он хочет быть свободным, а и в самом деле обладает энергичною волею к свободе, то никакая человеческая сила не удержит его в рабстве, не будет в состоянии управлять им по своей воле"¹⁰⁷⁴.

III. РАЗУМ

Из отношения господства и рабства возникает признающее самосознание, сознание равенства по существу между различными я. Но та сущность, в которой различные я равны и тождественны, а потому составляют единство, есть разум; поэтому признающее самосознание имеет своим предметом и темою уже не единичные, исключают друг друга особи, а их тождество, не единичное я, а мы; это уже не единичное, а всеобщее самосознание или разум¹⁰⁷⁵. "Это отношение имеет чисто умозрительный характер. Если кто придерживается мнения, что умозрительное есть нечто далекое и неуловимое, то стоит лишь рассмотреть содержание этого отношения, чтобы убедиться в неосновательности подобного мнения. Умозрительное или разумное и истинное состоит в единстве понятия или субъективности и объективности. Это единство составляет субстанцию нравственности, именно семьи, половой любви, любви к отечеству, этого стремления к общим целям или интересам государства". Разум есть истина и разумное сознание есть знающая истина или дух¹⁰⁷⁶.

Глава двадцать девятая

НАУКА О СУБЪЕКТИВНОМ ДУХЕ. С. ПСИХОЛОГИЯ

I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ДУХ

1. СОЗЕРЦАНИЕ

Дух, как третья и высшая из ступеней развития души, есть, в соответствии с требованиями метода, единство двух предшествующих ступеней, именно души и сознания. Деятельность души состоит в том, что она воплощается, производит свое тело, развивает его и отпечатлевается в нем. Это деятельность бессознательная и притом творческая. Деятельность сознания состоит в знании. Дух соединяет в себе обе эти деятельности; поэтому его деятельность состоит в творческом знании, т. е. в познании. Знание и познание следует отличать друг от друга, как это делает уже обыкновенное сознание, когда, например, говорят: "я знаю, правда, что Бог существует, но я

не могу познать его сущность". Познать это значит производить или творить; мы познаем лишь то, что создаем или производим. Объекты духа суть его продукты: поэтому его сущность, в особенности сущность теоретического духа состоит в познании¹⁰⁷⁷.

Теоретический дух или интеллект должен развиваться, соответственно своей сущности, как творческое знание (познание), и потому должен начинать с того неразвитого и неопределенного состояния, в котором дух подобно душе и сознанию содержит в себе в форме чувства бесконечно разнообразное содержание. Это состояние чувства Гегель охотно называет "смутным брожением духа в себе". Поэтому ошибается тот, кто, подобно сенсуалистам, сравнивает состояние духа, предшествующее развитию, с *tabula rasa*, с неисписанным листом. Скорее дух наполнен всевозможным содержанием, составляющим результат предшествующих ступеней развития: в его чувстве содержится гораздо больше, чем вырабатывается и выступает наружу в последующих состояниях развития; в сферу рассудка не вступает ничего, что бы не заключалось раньше в чувстве. Тем не менее, кто в каком-либо вопросе ссылается на свои чувства,

тот поступает также ошибочно, так как они не развиты и не исследованы. Если кто-либо поступает таким образом, с ним нельзя подвинуться дальше, и, согласно любимому выражению Гегеля, приходится лишь оставить его на месте¹⁰⁷⁸.

Первая деятельность духа состоит в разделении этого неразвитого, спутанного состояния, в предпочтении к определенному объекту, на котором дух сосредоточивается: это фиксированное направление духа есть внимание; оно отличается от состояния чувства тем, что чувство произвольно, а внимание произвольно; внимательным можно быть лишь тогда, когда хочешь быть внимательным, что вовсе не так легко, как кажется, потому что для внимания необходима как энергия самоотречения, так и интерес к делу. "Внимание состоит в отрицании интереса к себе и в преданности делу. Эти два момента в такой же мере необходимы для дельности духа, в какой обыкновенно так называемое аристократическое воспитание считает их ненужными, так как оно, наоборот, требует легкого отношения ко всему и превосходства над всем"¹⁰⁷⁹.

Интеллект, погружившийся в объект, есть созерцание. Все созерцания возникают из

внешних и внутренних ощущений, из аффектов и чувственных ощущений. Кто выражает наглядно свои аффекты и страсти, тот превращает свои состояния в предметы и таким образом облегчает и освобождает себя, но в то же время овладевает другими лицами и пробуждает в них подобные или симпатические чувства. Так, Гете своим описанием страданий Вертера освободил собственный дух и овладел душою других людей силою своего наглядного изображения.

Из внешних ощущений материал для предметных созерцаний дают главным образом зрительные и слуховые ощущения, в особенности зрительные. Созерцание нужно отличать как от чувственного ощущения, так и от представления: от первого оно отличается своею предметностью, а от второго своею объективностью. Всякое настоящее созерцание есть интеллект, погружившийся в объект: поэтому оно проникнуто духовностью. О всех действительных созерцаниях можно сказать то, что Шеллинг говорил об особой высшей форме их, именно, что они интеллектуальны. Конечно, бывают и разрозненные, бессмысленные созерцания, остающиеся среди единичностей и случайностей и не изображающие самого предмета, сущность вещи. Нельзя ясно говорить или писать о

предмете, не живя в нем духовно, не видя его перед собою во всей его сущности и целости, т. е. не созерцая его в истинном смысле этого слова.

2. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Созерцание есть начало познания и воля к познанию, определенная Аристотелем, как удивление; оно еще не составляет самого познания, которое может быть завершено только чистым мышлением разума в понятиях. Поэтому в развитии теоретического духа представление находится посередине между созерцанием и разумом; оно само проходит ряд ступеней развития, которые обыкновенная психология понимает не как ступени, а как способности представления или силы души, без всякого понимания их связи и отношений¹⁰⁸⁰.

Первая ступень представления состоит в том, что оно отрывает созерцаемый объект от его внешних условий, от определенного пространства и времени, с которым он был связан, присваивает его себе и овладевает им. Представление напоминает созерцаемый объект, т. е. он становится внутренним, но еще не вспоминается в себе. Созерцание не исчезло, а сохраняется в представлении, как отмененный момент. Интеллект, погруженный в объект, есть созерцание, наоборот, представляющий интеллект имеет созерцание: он имел его и

обладает им, его созерцание есть прошлое в настоящем¹⁰⁸¹.

Созерцание и воспоминание обусловлены временем, однако в созерцании время имеет совершенно иные свойства, чем в воспоминании; внешнее время не похоже на вспоминаемое (внутреннее) или субъективное. Чем более пережили мы замечательных созерцаний, тем более было наполнено внешнее время, но тем менее мы замечали его течение; время прошло для нас неизвестно как, оно прошло для нас очень быстро и потому кажется очень коротким; наоборот, в воспоминании и представлении то же самое время, так как мы в нем много созерцали и пережили, кажется необычайно долгим. Трудно понять, каким образом только что протекшее событие существует так давно. Наоборот, чем беднее созерцаниями пережитое внешнее время, тем более продолжительным и скучным кажется оно во время переживания, но зато, так как мы в нем пережили очень мало, тем более коротким представляется оно в воспоминании¹⁰⁸².

Объект, существовавший в созерцании, воспринят в интеллект и отпечатлелся в нем: теперь он уже не созерцание, а образ. Теперь интеллект подобен "темной, бессознательной шахте", в которой сохраняется бесконечное

множество таких образов; однако интеллект есть не только такая шахта, но и сила, распоряжающаяся своим содержанием, способная вновь вызывать сохраняющиеся в ней образы, делать современными самые отдаленные объекты независимо от времени и пространства. Интеллект есть творческое знание; мало того, что он производит нечто, он должен также знать свои продукты, т. е. делать их своими объектами, превращать образы, сохраняющиеся в бессознательной шахте, в сознаваемые предметы. Мало того, что он производит образ, он должен его также воспроизводить: только тогда он есть действительно представляющий интеллект. Иными словами, представляющий интеллект должен не только вызывать вновь объект, но и вспоминать о нем, так как объект сделался его собственностью, им самим¹⁰⁸³.

Когда прежнее созерцание повторяется, интеллект невольно вспоминает, что имел его, т. е. воспроизводит его образ. Вследствие частого повторения одних и тех же созерцаний, соответствующие образы, становятся вполне привычными и известными интеллекту, так что он более не нуждается в созерцании, чтобы вызывать их, а способен каждый из своих образов воспроизвести и представить в настоящем

времени, где и когда захочет. Это существенный шаг вперед в развитии представляющего интеллекта. "Этим путем дети переходят от созерцания к воспоминанию. Чем более развит человек, тем более он живет не непосредственным созерцанием, а воспоминаниями, даже и в актах созерцания, так что он редко встречает совершенно новое; скорее субстанциальное содержание большинства новых вещей ему уже известно. Точно так же образованный человек удовлетворяется преимущественно своими образами и редко чувствует потребность в непосредственном созерцании. Наоборот, любопытный народ вечно бежит туда, где можно поглазеть на что-либо"¹⁰⁸⁴.

Первая ступень представления есть воспоминание. "Первая форма представляющей деятельности поднимается на эту ступень вследствие того, что интеллект, выступая из своего абстрактного в себе бытия в определенность, разрывает ночную тьму, окутывающую его сокровища, и прогоняет ее ясным светом настоящего"¹⁰⁸⁵.

Вторая ступень представления есть воображение, и притом в своей первой форме воспроизводящее воображение, как произвольное, так и произвольное. Интеллект

есть владелец и господин своих образов и может распоряжаться ими по произволу; он соединяет их в себе, составляет субъективную связь, объединяющую представления, соотносит их друг с другом и ассоциирует их. В этом состоит вторая ступень или форма воображения. Психологи много ожидали от так называемых "законов ассоциации идей"; между тем необходимо помнить, во-первых, что соотносимые представления суть образы, а не идеи, и во-вторых, что виды соотнесения суть вовсе не законы, а субъективная связь интеллекта, т. е. субъективный интеллект во всем произволе и случайности единичного субъекта и его переживаний. Образам присущи еще черты их местного и временного происхождения, с сопутствующими обстоятельствами; руководясь этою нитью, мы переходим от одного представления к другому, как это наблюдается в обыкновенных беседах в обществе, когда разговор не управляется определенной целью. Представления связываются друг с другом также настроением веселого или печального характера, страстью и душевным волнением или интеллектуальным дарованием, как оно обнаруживается в островах и игре слов. "В остроте соединяются представления, далекие друг

от друга, но в то же время в действительности имеющие внутреннюю связь. Сюда нужно причислить также игру слов; самая глубокая страсть может увлечься этой игрой, так как великий дух способен даже и в самых несчастных положениях ставить в связь со своею страстью все, что с ним ни встретится"¹⁰⁸⁶.

Путем ассоциирующей силы воображения из глубины и талантов субъективного интеллекта созидаются новые представления, не соответствующие никаким созерцаниям, но стремящиеся все же выступить наружу, сделаться наглядными, объективными и познаваемыми, так как интеллект не только творит, но и познает; поэтому он должен превращать свои объекты в продукты, и наоборот, свои продукты в объекты. Таким образом сила воображения становится уже не репродуктивной, а продуктивной или творческой. Творческая сила воображения есть фантазия¹⁰⁸⁷.

Итак, вторая ступень представления, т. е. воображение, в свою очередь сама образует три ступени: 1. репродуктивное, 2. ассоциирующее и 3. творческое или продуктивное воображение. Эти формы и ступени воображения можно называть, так же, как делает Гегель, "силами воображения". Не следует только, подражая

обыкновенной психологии, думать, что эти силы обособлены и, как солдаты, стоят бок о бок: это формы и ступени одного и того же субъекта, именно субъективного духа, как теоретического интеллекта.

Как воспоминание, так и воспроизводящее воображение, превращающее созерцание в образ, обобщают образ. Ассоциирующее воображение, так как оно соотносит образы и сравнивает их друг с другом, должно, выделять их общее содержание. Таким образом возникают общие или абстрактные представления, состоящие не из чего иного, как из общих признаков. "Заметим по пути, что абстрактные представления часто называют понятиями. Философия Фриза главным образом состоит из таких представлений. В ответ на утверждение, что через такие представления получается знание истины, нужно заметить, что на самом деле это вовсе не так, и что люди, склонные к чувственным представлениям и придерживающиеся конкретных образов, справедливо пренебрегают такою пустою школьною мудростью"¹⁰⁸⁸.

Настоящие общие представления, сами себя обособляющие и осуществляющие, суть не абстракции, а понятия или идеи; как представления, они могут быть созданы только

творческой силой воображения (фантазией), а не репродуктивным и ассоциирующим воображением. Как можно путем воспроизведения создать такие идеи, как понятия силы, справедливости и т. п.? Нужно уже представлять и иметь такие понятия и идеи, чтобы быть в состоянии воспроизводить их.

Однако истинно общие представления, как и абстрактные, требуют созерцания, превращения в чувственную, образную форму, так как продукты интеллекта должны быть также его объектами. Это созерцание не дано, следовательно, оно должно быть создано и составляет продукт фантазии: это требуемый интеллектом, созданный им и ясный для него способ выражения или обозначения. Эту творческую деятельность представляющего интеллекта Гегель называет "создающей знаки фантазией". Чем независимее от данных созерцаний эти знаки, тем чище и свободнее это произведение интеллекта, тем больше в нем творческих элементов.

Первую форму или ступень фантазии, создающей знаки, составляет еще данный объект, представляющий, однако, уже не свою собственную сущность, а только тот смысл и значение, которые вложены в него интеллектом: такой знак есть символ, как напр., орел Юпитера

есть символ силы. Однако этот объект не был бы таким символом, если бы в действительности не было орлов. Конечно, именно фантазия созерцает в орле силу, образ этого божественного свойства, но это созерцание все же зависит от действительной мощи орла и без нее было бы невозможно.

Вторую, более свободную форму символизации составляет аллегория, в которой вещь и значение совершенно расходятся; вещь сама по себе и значение, вкладываемое в нее интеллектом, не похожи друг на друга. Женская фигура с повязкою на глазах и мечом в руке есть аллегория справедливости; сходство здесь скрыто гораздо глубже, чем связь между силою и орлом. Гегель не воспользовался этим примером и вообще говорит здесь об аллегории лишь мельком и неясно. "Аллегория выражает субъективное значение главным образом всею совокупностью частных. Фантазия поэта пользуется материалом свободнее, чем другие искусства, однако и она должна избирать лишь такой чувственный материал, который соответствует содержанию изображаемой идеи"¹⁰⁸⁹.

Вторую форму или ступень фантазии, создающей знаки, составляет настоящий знак,

именно объект, вовсе не похожий на созерцаемую в нем идею, каковы кокарда, знамя, флаг, надгробный камень и т. д.

Наконец, третью и высшую ступень составляет знак, вовсе не заключающий в себе элементов, данных извне, а созданный силами самого интеллекта и его собственными средствами: таковы звук, тон, членораздельный звук, слово, язык и речь. Элементарный материал языка образуют органы речи человека, мимические звуки, выразительные движения губ, гортани и языка, одним словом, телесные движения органов речи и те слова (немногие по числу), которые подражают звучащим предметам, каковы в немецком языке *Rauschen* (шелест), *Sausch* (свист), *Knarren* (треск) и т. п. "Но формальная сторона языка есть продукт рассудка, выражающего в ней свои категории; этот логический инстинкт создает грамматические формы языка"¹⁰⁹⁰.

Слово, как и тон, находится во времени, следовательно, составляет явление преходящее и мимолетное; поэтому интеллект чувствует потребность фиксировать созерцание его, т. е. превратить его в пространственный образ: это достигается с помощью письма, т. е. знаков для звуков и слов, которые сами служат знаками

представлений; следовательно, язык письма состоит из знаков для знаков. Впрочем, существует письмо, обозначающее самые представления без посредства слов: это иероглифы и эмблематическое письмо, а также образные обозначения, применяемые в математике, астрономии, химии для некоторых типичных объектов и форм представлений в этих науках. Как известно, Лейбниц неустанно трудился над тем, чтобы создать образное общепонятное письмо (пазиграфия) без посредства языка. Однако эта попытка предполагает, что развитие мыслей достигло прочного и неизменного завершения, между тем как на деле оно постоянно двигается вперед. Скорее, наоборот, сношения народов с помощью языка привели к тому, что слова подверглись анализу, были разложены на свои элементарные звуки, и именно торговый народ, финикияне, изобрел азбуку. "Чтение и письмо следует считать неоченимым, глубоким образовательным средством, так как оно отвлекает дух от чувственной конкретности и обращает его внимание на более формальные элементы, на звучащее слово и его абстрактные элементы; таким образом оно обосновывает почву внутреннего содержания субъекта и очищает

ее"¹⁰⁹¹.

Интеллект возвысился на ту ступень, на которой его созерцания производятся им самим и состоят из имеющих значение слов, обладающих также своей внешностью, данную им объективностью, вследствие чего они, как и созерцания на первой ступени представляющего интеллекта, могут вспоминаться. Эти воспоминания составляют память. Память имеет дело со словами или именами: она "сохраняет, воспроизводит их" и наконец "механически" владеет ими, сохраняя и зная наизусть ряд имен еще без связи с их значением. Память есть более высокая ступень интеллекта, чем воображение; поэтому не следует низводить ее на эту низшую ступень, превращая имена в образы и создавая таким образом искусство запоминания, как этого хотела мнемоника древних, "это недавно вновь привлекшее к себе внимание и справедливо забытое искусство, занимающееся лишь сочетанием образов, которое производится не иначе, как чрез посредство пустых, нелепых, совершенно случайных связей". "Скорее память вовсе уже не имеет дела с образом, происходящим из непосредственной, недуховной определенности интеллекта, из созерцания, а воспроизводит бытие, составляющее продукт самого интеллекта;

она состоит из внешнего запоминания наизусть того, что остается включенным внутрь интеллекта, и только внутри его самого составляет его внешнюю сторону"¹⁰⁹².

3. МЫШЛЕНИЕ

Уже в слове *Gedächtniss* (память) немецкий язык, руководясь правильным чувством, выражает непосредственное родство и связь между памятью и мышлением (*Denken*). Мышление возникает не из пустого, а из наполненного своими продуктами интеллекта. Этот наполненный интеллект есть память, а его непосредственнейшие продукты суть слова; они суть бытие, оживленное мыслью. "Это бытие абсолютно необходимо для наших мыслей". "Поэтому желание мыслить без слов, как это пытался однажды сделать Месмер, есть неразумное предприятие, едва не приведшее Месмера к безумию, по его собственным словам".

Мы мыслим, выражаем свои мысли, формируем их и выясняем при помощи слов. То, что нельзя выразить словами, еще не мыслится действительно и недостаточно продумано. Невыразимое есть смутное, неясное. Поэтому презрительное отношение к памяти и благоговейное отношение к невыразимому обнаруживают в высшей степени извращенную точку зрения. "В учении о духе и в систематизации интеллекта положение и значение

памяти и понимание ее органической связи с мышлением составляет один из самых трудных пунктов, до сих пор мало обращавших на себя внимание"¹⁰⁹³.

Значение слова относится к слову так же, как образ к интуиции. Интеллект не познает, а воспризнает созерцание, образом которого он располагает; точно так же относится мышление к словам, значение которых оно понимает. Слова обозначают формы мышления или посредством своей грамматической формы служат легко понятным выражением их. Они делятся на слова, обозначающие понятия, и слова, обозначающие формы. Слова, соответствующие понятиям, обозначают вещи, свойства, деятельности. Словами, соответствующими свойствам, обозначаются общие свойства большего или меньшего объема; поэтому мышление должно не только совершаться при помощи слов, но и ориентироваться среди них: оно должно сознательно воспроизводить то, что создано им бессознательно или инстинктивно. Это сознательное мышление, направленное на свою собственную деятельность и познающее ее, есть логическое мышление; о нем Гегель говорил уже в Феноменологии духа, в Логике и в философской пропедевтике, а здесь в психологии он опять

кратко обрисовывает его¹⁰⁹⁴.

В представлении общих свойств большего или меньшего объема содержатся понятия родов, видов и т. п., в представлении деятельностей содержатся понятия сил, причин и т. д. Сознательная деятельность мышления выдвигает и развивает эти понятия, как категории. Эта создающая понятия деятельность есть рассудок: он путем отвлечения образует абстрактные понятия, отличает существенные свойства от случайных и, как понимание существенного, составляет здравый человеческий смысл. В словах, обозначающих форму, содержатся представления об отношениях между понятиями, которые выдвигаются и развиваются сознательной деятельностью мышления, как способностью суждения. На этой второй ступени сознательной деятельности мышления важнейшую роль играет понятие необходимости, которое господствует над вещами, не выражая их истинной связи и их истинного внутреннего единства"¹⁰⁹⁵.

Слово истина обозначает полное соответствие между нашим представляющим интеллектом и сущностью вещей, единство субъективного и объективного, тождество между мышлением и бытием, которому люди удивляются и ужасаются,

между тем как в своем повседневном мышлении и деятельности они постоянно признают это тождество и опираются на него. Рассудок обобщает понятия путем абстракции, т. е. упуская из виду их различия, и суживает понятия путем деления, т. е. прибавления внешних признаков. Наоборот, разум развивает понятие, т. е. с помощью чистого мышления понимает саморазвитие понятий, имманентное превращение общего в частное и единичное и имманентное обобщение единичного через соответствующую частность. Рассудок судит, так как он разделяет моменты понятия; разум заключает, так как он совмещает моменты понятия, как это подробно излагает Логика и вновь указано здесь в психологии Гегеля¹⁰⁹⁶. Он хвалит Канта за то, что Кант указал на это различие между рассудком и разумом и приписал разуму способность умозаключать, которая приводит к идеям безусловного или абсолютного; впрочем критическая философия объявила невозможным разумное познание абсолютного или, что одно и то же, объективность идей для познания, против чего Гегель постоянно и ревностно восставал, утверждая, что вся сущность духа состоит в познании. "Поэтому", — замечает Гегель в самом начале своей психологии, — "если

люди утверждают, что истины нельзя познать, то это крайняя степень кощунства. Эти люди не знают, что говорят". "Современное сомнение в познаваемости истины чуждо всякой умозрительной философии, как и всякой настоящей религиозности". Он ссылается на прекрасное и глубокомысленное изречение Данте в четвертой песне Рая (ст. 124–129), что удовлетворение духа состоит лишь в познании истины¹⁰⁹⁷: "Наш дух успокаивается в истине, как дикий зверь в своем логовище; и нужно, чтобы он схватил ее, без чего каждое из наших желаний будет тщетно".

В развитии чистого мышления теоретический интеллект достигает своего завершения, так как он познает и проникает самого себя. "Теперь он в самом деле составляет то, чем он только должен был быть в своей непосредственности: он есть знающая себя истина, познающий самого себя разум. Знание составляет субъективность разума, и объективный разум полагается, как знание. Взаимное проникновение мыслящей субъективности и объективного разума есть результат развития теоретического духа через предшествующие чистому мышлению ступени созерцания и представления"¹⁰⁹⁸.

II. ПРАКТИЧЕСКИЙ ДУХ

ПРАКТИЧЕСКОЕ ЧУВСТВО

Так как интеллект или разум составляет единственное основание своего развития и всех содержащихся в нем определений, то результатом его самопознания является понимание того, что его сущность есть самоопределение или воля, т. е. желающий интеллект или практический дух.

В этом переходе от теоретического к практическому духу кроется двусмысленное положение. Состоит ли результат всего предыдущего развития духа в том, что интеллект познает себя, как волю, или в том, что он делает себя и становится волею? Если мы обратим внимание на начало, то мы должны утверждать этот вопрос в первой редакции его. Все развитие теоретического духа основывается на созерцании, как его первой ступени, а созерцание основывается на внимании, о котором Гегель прямо и справедливо говорит, что "внимательным можно быть лишь тогда, если хочешь быть внимательным". Следовательно, в основе всего предыдущего развития лежит

самоопределение, как воля, и в конце оно становится познаваемым, как воля. Однако в этом месте Гегель говорит о саморазвитии и самодеятельности теоретического интеллекта следующим образом: "эта деятельность необходимо становится также для себя самой предметом. Так как мышление в понятиях остается в предмете абсолютно при самом себе, то оно должно познать, что его определения суть определения вещи, и что, наоборот, объективно действительные, реально существующие определения суть его определения; благодаря этому воспоминанию, этому вхождению интеллекта в себя, он становится волею". "Для обыкновенного сознания этот переход вовсе не существует; скорее для представления мышление и воля существуют отдельно. Между тем на самом деле мышление само себя определяет к воле и остается субстанцией ее, так что без мышления невозможна воля, и даже самый необразованный человек есть воля лишь постольку, поскольку он мыслит; животное, так как оно не мыслит, не может иметь никакой воли".

В начале теоретического развития духа воля представляется движущим принципом, а в конце возникнувшим результатом; там она первична, а здесь вторична. Следовательно, что касается

отношения между волею и интеллектом, в начале существовало такое же очевидное согласие между Гегелем и Шопенгауэром, насколько здесь очевидна противоположность между ними; здесь, следовательно, обнаруживается противоречие, затрагивающее самое учение Гегеля¹⁰⁹⁹.

Как бы мы ни относились к двум различным учениям о воле, во всяком случае из саморазвития и самопознания интеллекта вытекает понятие его свободы, как задачи, требующей решения, как конечной цели, подлежащей осуществлению, так как свобода вовсе не есть недеятельное, непосредственное, данное состояние, вовсе не простое бытие, а процесс возникновения, деятельность: она не только существует, но должна существовать; она должна сама себя осуществить и объективировать. Эта объективация составляет тему практического духа, и результатом ее является объективный дух. "Это понятие, свобода, по существу есть лишь мышление; воля превращается в объективный дух, возвышаясь на степень мыслящей воли, давая себе содержание, которое она может иметь лишь, как мыслящая воля. Истинная свобода, как нравственность, состоит в том, что воля ставит своею целью не субъективные, т. е. своекорыстные интересы, а всеобщее содержание;

но такое содержание существует только в мышлении и через мышление; исключать мышление из нравственности, религиозности, правовых отношений и т. п. это значит говорить абсурд"¹¹⁰⁰.

Практический дух, как и теоретический, первоначально находится в состоянии естественной единичности или естественной индивидуальности; он наполнен исключительно частными интересами, составляющими материал, из которого должна развиться или сформироваться истинная свобода. Поэтому, чтобы объективироваться, практический дух должен отделаться от своей единичности, возвысившись над ней естественным путем. Подобно теоретическому духу, он сознает сначала свое содержание в форме чувства, однако практические чувства не похожи на теоретические. Теоретические чувства суть чувствующее и чувствуемое познание или знание, а практические чувства суть чувствующее и чувствуемое хотение или потребности. Потребность заключает в себе недостаток, т. е. сознание о состоянии, не таком, какое должно быть. Противоположность потребности есть удовлетворение, т. е. сознание о состоянии, таком, какое должно быть. Поэтому два основные

практические чувства суть чувства недостатка и удовлетворения: последнее есть чувство состояния, которое должно быть, а первое есть чувство состояния, не такого, какое должно быть. Первое чувство приятное, а второе неприятное; их содержанием служит отношение между бытием и долженствованием с точки зрения субъективных состояний воли. Согласие между бытием и долженствованием есть источник приятного чувства, а противоречие приводит к неприятному чувству¹¹⁰¹.

Чувство неприятного обнимает все виды страданий и зла, и потому вопрос о его возникновении совпадает с известным вопросом о происхождении зла в мире. "Зло есть не что иное, как несоответствие между бытием и долженствованием". Как чувство этого недостатка, зло есть стремление к деятельному удовлетворению и, следовательно, источник всякой жизни, всякой деятельности, всякого практического интеллекта, вследствие чего глубокомысленный Яков Беме отождествлял Qual (муку) и Quelle (источник). "Уже в жизни и еще более в духе существует это имманентное различие и вместе с ним является долженствование; эта отрицательность, субъективность, я, свобода, суть принципы зла и

страдания. Яков Беме считал индивидуальность я страданием и мукою, источником природы и духа"¹¹⁰².

Деление практических чувств на приятные и неприятные заключает в себе первое, самое общее и наиболее поверхностное различие. Второе более глубокое различие основывается на содержании созерцаний и представлений, возбуждающих в нас приятные и неприятные чувства. Таким образом возникают частные виды практических чувств, вроде довольства, радости, страдания, боли, надежды, страха, робости, удовольствия, веселости, испуга и т. д. Третий вид практических чувств возникает не из единичных объектов и определений воли, а из всеобщего субстанциального содержания права, морали, нравственности, религии. К этим чувствам относятся стыд и раскаяние. Раскаяние есть чувство несоответствия между нашим поступком и долгом, но так как истинно объективное содержание долга имеет не психологический, а этический характер, т. е. относится к науке, изучающей объективный, а не субъективный дух, то и несоответствие между нашими поступками и нашими выгодами также может вызвать раскаяние; следовательно, мы можем раскаиваться в добром и добродетельном

поступке вследствие невыгодных результатов его. В психологии речь идет о субъективных определениях воли и разнообразных формах их; впервые в этике мы сталкиваемся с их нравственную ценность. С точки зрения этики существует огромное различие между раскаянием из нравственных и из эгоистических мотивов, но с психологической точки зрения это различие не имеет значения"¹¹⁰³.

Спиноза называет аффектами то, что Гегель обозначает термином практические чувства, и в своих известных определениях их проявил мастерство, увековечившее во всемирной литературе третью книгу его Этики. Так, он коротко и метко определяет радость, как чувство нашего повышенного и усложненного бытия, между тем как Гегель неуклюже говорит: "Радость состоит в чувстве единичного согласования моего в себе и для себя бытия с единичным событием, вещью или личностью". Коротки и удачны его определения страха и испуга: "Страх есть чувство моей самости и в то же время сознание зла, угрожающего гибелью моему самочувствию". "В испуге я ощущаю внезапное несоответствие между внешним миром и моим положительным самочувствием"¹¹⁰⁴.

2. СТРЕМЛЕНИЯ И ПРОИЗВОЛ

Практический дух или обладающий волею интеллект является, как и субъективный дух вообще, в виде единичного субъекта, естественной особи, естественной воли, которая стремится удовлетворить свои потребности и освободиться от встречающихся зол. Это состояние есть стремление, являющееся в своих слабейших формах в виде склонностей, а в своих самых сильных и интенсивных в виде страсти. Так как потребности и бедствия, удовлетворения и освобождения многочисленны и разнообразны, то существует множество различных стремлений, в которые воля погружена и как бы растворена в них без остатка, а потому несвободна¹¹⁰⁵.

Гегель различает стремление и жажду к чему-либо. Жажда к чему-либо обнаруживает противоположность между я и миром, между субъектом и объектом; она есть самосознание, стремящееся проявиться на деле, отделаться от объекта, уничтожая его, пожирая его и наслаждаясь им. Наоборот, стремлением предполагается уничтожение этой противоположности, единство мышления и бытия: оно есть желающая удовлетворения

естественная воля. "Стремление есть субъективное определение воли, дающей себе самой свою объективность". "Склонности и страсти, как практические чувства, имеют в своей основе разумную природу духа"¹¹⁰⁶.

Определения воли многочисленны и ограничены друг другом.

Если вся целостность практического ума, т. е. вся энергия воли влагается в такое частное направление воли, то стремление приобретает непреодолимую силу и становится страстью. Здесь идет речь не о добрых и дурных наклонностях и страстях, вообще не об их моральной стороне, а только об их интенсивности. Гегель высказывает в этом месте интересное замечание, важное также для его взглядов в области философии истории. "Страсть состоит лишь в том, что она ограничивается частным направлением воли, в которое погружается вся субъективность особи, причем содержание этого направления может быть каким угодно. Вследствие своего формального характера страсть не есть ни добро, ни зло. Форма ее показывает лишь, что субъект вложил весь живой интерес своего духа, таланта, характера и наслаждений в одно содержание. Без страсти не было совершено ни одно великое

деяние, и не может быть совершено без нее. Только мертвая, часто лицемерная мораль борется с формой страсти, как таковою"¹¹⁰⁷. Точно так же надобно заметить, что во всяком деле, производимом субъектом, он участвует и заинтересован сам своею индивидуальностью. "Поэтому не происходит ничего без интереса". Слово "интерес" здесь следует понимать психологически, а не эгоистически, как выгоду.

Воля, погруженная в свои стремления, несвободна, но в то же время в силу своего самосознания она отличает себя от всех своих стремлений, от всех содержащихся в ней определений, и в противоположность этому содержанию выступает в свободной всеобщности. Эта ее свобода и всеобщность бессодержательна и пуста, а потому формальна и абстрактна. Так как эта пустая всеобщность возникает из абстракции и рефлексии, то Гегель называет ее также рефлексивною всеобщностью. Пустая или формальная свобода не имеет никакого содержания и может определить себя поэтому к чему угодно, следовательно, она есть произвол, в котором с обыденной точки зрения состоит истинная свобода воли, так как чем же иным могла бы быть такая свобода воли, как не способностью делать и допускать все, что

хочешь?

Однако воля есть самоопределение и, как таковая, должна определить себя к чему-нибудь; так как она сама по себе пуста и бессодержательна, то она должна заимствовать свое содержание из данных определений, т. е. из своих стремлений: она должна. Поэтому произвол вовсе не так свободен, как это кажется воображению: скорее он не свободен, а детерминируется, именно определяется к выбору. Что же он изберет? Предмет его выбора также детерминирован¹¹⁰⁸.

3. БЛАЖЕНСТВО

Содержанием выбора служат многочисленные и разнообразные стремления, противоречащие друг другу; каждое из них стремится к удовлетворению, по возможности на счет других. Этот счет произвол стремится сократить; иными словами, будучи всеобщим и всеохватывающим, он ставит себе целью всеобщее и всеохватывающее удовлетворение стремлений, т. е. состояние блаженства.

Однако равномерное удовлетворение всех стремлений недостижимо, так как они многочисленны, разнообразны и противоположны друг другу. Поэтому, для целей блаженства или всеобщего благосостояния, приходится ограничивать удовлетворение их, отмежевывать им соответствующую область, а некоторыми из них совсем или отчасти жертвовать¹¹⁰⁹.

III. СВОБОДНЫЙ ДУХ

Таким образом свобода, как произвол, противоречит сама себе, со стороны своего содержания и формы, со стороны своего субъективного и объективного определения. Что касается ее формы и субъективного характера, она в действительности составляет не то, чем воображает себя: она не есть свобода действовать и допускать все, что она хочет, так как она детерминирована и связана с содержанием стремлений. Что же касается ее содержания и объективного характера или цели, оно состоит в блаженстве, к которому стремиться она определена, но не способна достигнуть этой цели.

Произвол есть не свобода, а противоречие, присущее свободе. Впервые разрешение этого противоречия есть истинная свобода или свободный дух, т. е. дух, который не только свободен, но и знает себя, как свободный, и не хочет ничего иного, как осуществить эту свою свободу. Поэтому свободный дух есть единство знающего и обладающего волею интеллекта, единство теоретического и практического духа.

Осуществлять свободу это значит делать ее объективной, создать из нее мир, независимый от

особей и их произвола. Свобода, как мир, или мир (объективность) свободы есть объективный дух¹¹¹⁰.

Глава тридцатая

НАУКА, ИССЛЕДУЮЩАЯ ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ. А. ПРАВО

I. СВОБОДА И ПРАВО

1. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

Свобода относится к праву так же, как понятие к наличному бытию и душа к телу. Право есть наличное бытие свободы. Реальность понятия есть его самоосуществление или саморазвитие, как показывает Логика. Телесность души есть ее самовоплощение и саморазвитие, как показывает антропология. Право есть самоосуществление или саморазвитие свободы, как должна показать философия права¹¹¹¹.

Развитие свободы состоит в формировании или объективации права в последовательных ступенях: в форме права собственности, права морали, семейного права, государственного права, международного права и, наконец, права

всемирной истории или мирового духа, осуществляющегося и развивающегося в духе народов. Понятия права и обязанности соотносительны. Где есть права, там есть и обязанности; так, существуют правовые обязанности, обязанности совести, семейные, государственные и международные обязанности. Только всемирная история или мировой дух, обладающий самым могущественным и высшим из всех прав, не имеет никаких обязанностей, но зато существуют обязанности в отношении ко всемирной истории, всемирно-исторические обязанности, выполняемые великими характерами¹¹¹².

Что касается формы, право является в виде положительного данного закона, господствующего в силу его авторитета; со стороны содержания, законодательство бывает обусловлено характером, эпохой, историческим ходом развития народа и народов. С этой точки зрения оценивал Монтескье законы в своем известном произведении "Дух законов". Отсюда возникает вопрос об отношении между исторической (положительной) и философской наукою о праве; речь идет об отношении между естественным правом (разумным правом) и положительным правом¹¹¹³.

Существует важное различие между внешним возникновением определений права из обстоятельств времени и их философским возникновением из понятия. Поэтому не следует смешивать этих двух точек зрения и считать внешнее обоснование и оправдание права философским, не следует принимать комплекс временных обстоятельств за разум и историческую науку о праве за философию права. По словам Гегеля, "вечный обман рассудочного метода" состоит в том, что благие основания для объяснения дурных правовых отношений выдаются за оправдание их, как, например, это делают в отношении неразумных римских законов об отцовской власти, которая низводит детей на степень вещей, в отношении римских законов о браке или ужасных законов, предававших несостоятельного должника самому нечеловеческому обращению. Так, в одной беседе в "Аттических ночах" Геллия, приводимой Гегелем, римский юрист Секст Цецилий излагает философу Фаворину хорошие основания, лежащие в основе таких законов, а немецкий юрист Гуго в своем известном учебнике истории римского права рекомендует сочинения классиков юристов в эпоху высшего развития римского права, как науку для философски образованных

писателей, непревзойденную в искусстве последовательного умозаключения и даже сравнимую с творениями Канта, создателя новейшей метафизики, между прочим потому, что они замечательным образом в своих подразделениях так часто прибегали к трихотомиям¹¹¹⁴. – Пользуясь примерами из нашего времени, можно указать на то, что ошибочно считать, исходя из исторических оснований, несправедливым уничтожение монастырей, потому что монастыри были полезны и благодетельны лишь в прошлое время для культивирования страны, обучения народа, поддержания учености и т. д.

2. РАЗУМ И СВОБОДА. МЫШЛЕНИЕ И ХОТЕНИЕ

Мы видим теперь, какое значение имеет вызвавший столько нападений тезис предисловия: "Все разумное действительно, и все действительно разумно"; что касается исторического хода вещей, Гегель соглашается со словами Мефистофеля: "Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage" ("Безумством мудрость станет, злом – благое"). В истории случается и под влиянием обстоятельств времени сохраняет продолжительное влияние многое такое, что не имеет характера истинной или разумной действительности. Здесь идет речь о философском рассмотрении и развитии идеи права, которая есть не что иное, как бытие свободы или разумной воли. Бытие свободы есть мир, "вторая природа", так как свобода есть основное определение воли, как тяжесть есть основное определение тела. Поэтому в обосновании философии права все дело в том, чтобы правильно определить отношение между разумом и свободой или мышлением и хотением, теоретическим и практическим интеллектом, как это сделал уже Гегель в науке о субъективном

духе и ссылается на нее, замечая, что ни одна из философских наук не находится в таком пренебрежении и таком печальном состоянии, как психология¹¹¹⁵.

Всякое хотение есть "частная форма мышления", всякое мышление и представление есть обобщение объектов, благодаря которому интеллект приобретает новое содержание, мышление получает новые определения, не существующие, но стремящиеся достигнуть существования: стремление мышления дать себе бытие есть воля. Поэтому нет воли без интеллекта, так как хотеть это значит хотеть чего-либо, иметь предмет или цель. Но цель есть представляемое и мыслимое содержание воли; пустая бессодержательная воля есть воля, ничего не желающая; такая воля вовсе не есть воля, или же это воля к пустоте, к ничто, нигилистическая, абсолютно неопределенная воля, не терпящая никакой определенности и определения и потому, в конце концов, сама себя разрушающая: это пустая, абстрактная и потому отрицательная свобода, фанатизм уничтожения, фурия разрушения, свобода, как ужас, террористическое господство свободы, как оно выразилось во французской революции. Гегель мастерски изобразил ее в Феноменологии духа, как

необходимое проявление достоверного для себя самого духа, разрушающего нравственный мир и весь строй человечества¹¹¹⁶.

Психология Гегеля показала, что нет воли без мышления, но и нет мышления без воли, так как все развитие теоретического интеллекта возникает из созерцания, но созерцанием предполагается внимание и необходимый для этого волевой акт. Свободный дух есть единство теоретического и практического духа, следовательно, мышление и воля составляют два необходимых момента его деятельности¹¹¹⁷.

3. АБСТРАКТНОЕ ПРАВО

Свободный дух является первоначально в своей непосредственности как свободная индивидуальность, как единичная исключительная воля, сознающая свой разум и свою всеобщность. Эта воля есть лицо или личность. Личность есть идея свободы во всем ее объеме и богатстве, но еще не в ее конкретном раскрытии, а лишь в себе, т. е. в ее еще неразвитом и абстрактном состоянии. Наличное бытие свободы есть право; наличное бытие абстрактной свободы есть абстрактное или формальное право, которое должно развиваться и образовать органический, расчлененный в себе мир свободы. Кантовское и общепринятое определение свободы включает в себе прямо противоположное утверждение, так как оно приводит не к развитию, а к ограничению индивидуальной свободы для ненарушимого и нерасчлененного существования всех особей; "оно содержит распространенное со времени Руссо мнение, согласно которому воля должна быть субстанциальной основой, не как истинный дух, а как частный индивидуум, как воля единичного лица в его индивидуальном произволе". "Это

мнение лишено всякой умозрительной идеи и отвергается философским понятием; в головах и в действительности оно вызвало явления, ужас которых может сравниться лишь с мелочностью мыслей, на которых они основывались"¹¹¹⁸.

Личность есть источник всякого права, она создает правоспособность, осуществлять которую личность не обязана, но уполномочена. Если какая-либо деятельность дозволена, то мы не должны, а смеем ее осуществлять. То, что мы смеем делать, тем самым еще не становится для нас обязательным, но все то, чего мы не смеем делать, запрещено. Мы не смеем наносить ущерб личности: такова основная тема запрещений права, лежащая в основе всех его заповедей. Основное положение их таково: "будь личностью и уважай всех других, как личности"¹¹¹⁹.

II. СОБСТВЕННОСТЬ

1. ЛИЦА И ВЕЩИ. ВЛАДЕНИЕ И ВСТУПЛЕНИЕ ВО ВЛАДЕНИЕ

Свободный дух есть господин мира; он господствует над вещами. То, что находится вне свободного духа, как бы независимо от него, есть несвободное, безличное, внешнее, внешнее само по себе: это внешние существа или вещи. Они должны подчиняться свободному духу, зависеть от личностей. "Только личность имеет право на вещи". "Вещное право есть право личности, как таковой; всякий вид права принадлежит лишь личности". Поэтому ошибочно делить права на вещные и личные или, подобно Канту, на вещные, личные и вещно-личные: существуют только личные права.

Как личности, все особи, сознающие свой разум и свою всеобщность, равны. Поэтому римское право впадало в ошибку, признавая правоспособность лишь за особым видом или определенным сословием лиц; безнравственно относиться к некоторым лицам, как к рабам, т. е.

как к вещам, и позволять отцу обращаться с детьми, как с вещами¹¹²⁰.

Всякое лицо обладает правом сделаться господином вещи, не имеющей еще господина, т. е. овладеть вещью, не принадлежащей никому: в этом состоит право присвоения. Лицо овладевает вещью и влагает в нее свою волю: вследствие этого вещь становится владением. Объявленное, публично признанное владение есть собственность. Владение становится собственностью путем вступления во владение, именно: 1. вследствие физического захвата, когда воля овладеет вещью, 2. вследствие обработки вещи, когда воля проявляется на вещи, переделывая ее, как, напр., при возделывании почвы, приручении животных и т. д., 3. вследствие обозначения, которым воля объявляет, что вещь принадлежит ей¹¹²¹.

Личность, как она существует в абстрактном или формальном праве, есть единичная исключительная воля, "эта" личность в отличие от всех других. Отсюда следует, что всякая собственность имеет характер частной собственности. Абстрактное или формальное право не признает никакой собственности в мертвых руках, никакой собственности, принадлежащей нравственной, т. е. юридической

личности, состоящей из множества лиц; основание и признание такой личности может совершиться только посредством государства и в государстве. Только государство имеет право основать корпоративную собственность, но в такой же мере оно не имеет права уничтожить частную собственность и лишить личность этого права, как это делает государство Платона ¹¹²².

Личность, как исключительная единичная воля, есть живая телесная индивидуальность. Мое тело – это я сам; поэтому насилие над моим телом гораздо хуже насилия над моим имуществом. Последнее есть несправедливость, а первое оскорбление. Мое тело есть личная и свободная сущность; поэтому его нельзя превращать во вьючное животное ¹¹²³.

Свободные особи, как личности, равны, но как индивидуальности, они неравны. Из равенства личностей следует, что каждая личность имеет право и должна быть собственником; этого требует справедливость. Но отсюда вовсе не следует общность имущества и равенство его. Равенство относится лишь к правоспособности или к источнику обладания, а частность и неравенство собственности следует из частности и неравенства особей. "Эта частность их заключается не только во внешних

естественных случайных свойствах, но и во всем объеме духовной природы в ее бесчисленных особенностях и различиях, а также в ее разуме, развившемся в организм" ¹¹²⁴.

Как личности или разумные существа, люди равны, но как особи или естественные существа, они бесконечно неравны. С первой точки зрения рабство следует осуждать, как абсолютную несправедливость; со второй точки зрения его можно, конечно, не оправдывать, но объяснять и притом из собственного сознания и воли раба. "Утверждая, что человек в себе и для себя свободен, мы вместе с тем осуждаем рабство. Однако если, кто-либо делается рабом, то это зависит от его собственной воли; точно так же зависит от собственной воли народа впасть в подчинение. Следовательно, эта несправедливость производится не только рабовладельцами или победителями, но и самими рабами и подчиненными. Рабство относится к эпохе перехода от естественного состояния человека к истинно нравственному состоянию: оно встречается в мире, где несправедливость составляет еще право. Здесь несправедливость еще имеет силу и, соответственно этому, необходимо находится на своем месте" ¹¹²⁵.

2. ПОТРЕБЛЕНИЕ ВЕЩИ

Отношение воли к вещи бывает трояким и может быть выражено в форме утвердительного, отрицательного и бесконечного суждения. Утвердительным суждением выражается вступление во владение, отрицательным – потребление, а бесконечным – отчуждение вещи. Эти суждения суть здесь суждения воли¹¹²⁶.

Полная и свободная собственность дает право на неограниченное, полное потребление вещи во всем ее объеме; наоборот, право лишь частичного и временного потребления основывается не на неполной и несвободной собственности; в этом случае над одной и той же вещью есть два господства и два господина; *dominium directum* и *dominium utile*, владелец потребления и владелец вещи или ценности, как, напр., это бывает в эфитевтических договорах, в отношении к феодальным землям и т. д. Если человеческое сознание имеет двух господ, действительную и воображаемую самость, тогда психическое состояние особи разрушено; человек становится сумасшедшим. По сравнению с этим состоянием Гегель называет такое правовое отношение, в котором два лица оказываются собственниками

одной и той же вещи, "сумасшествием личности", "потому что мое в одном и том же объекте непосредственно должно быть моею единичною исключительною волею и чужою единичною исключительною волею"¹¹²⁷.

Свобода личности вовсе еще не ведет также к свободе собственности. "Полторы тысячи лет тому назад свобода личности начала расцветать благодаря христианству и сделалась всеобщим принципом, впрочем, среди незначительной части человечества. Между тем свобода собственности признана, как принцип, можно сказать, лишь со вчерашнего дня и то кое-где". Это явление всемирной истории может быть примером того, как много нужно времени духу для развития его самосознания, и может служить противовесом нетерпению мнения"¹¹²⁸.

Собственность есть господство личности над вещью, которое обнаруживается в вещи в постоянном присутствии и проявлении в ней личной воли. Присутствие, пребывание и т. д. суть возникающие и исчезающие определения времени. Установление того периода времени, в силу которого вещь становится собственностью или перестает быть собственностью, есть давность. Продолжительное неупотребление делает собственность не

имеющею господина; продолжительное употребление превращает в собственность вещь, утратившую господина. Поэтому вследствие давности можно как потерять, так и приобрести имущество. Так, общественные памятники, например, произведения египетского и греческого искусства с течением времени перестали быть национальной собственностью и перешли в частное владение; с другой стороны, с течением времени произведения писателей перестают быть собственностью их наследников и становятся всеобщей собственностью. Одним из первых условий для содействия развитию искусств и наук служит обеспечение их произведений, защита духовной собственности против воровства, подобно тому как одним из первых условий для развития торговли и промышленности была безопасность путей сообщения и защита против грабежа¹¹²⁹.

Кража литературных произведений есть перепечатка. Одну из форм перепечатки составляет плагиат, также и такой, который, пытается придать себе печать оригинальности "измененными" и всевозможными "мелкими выдумками". Так как юридически часто бывает трудно установить плагиат, то в этом случае общественная мораль должна была бы оказывать,

помощь и клеймить позором воровское пользование литературными и художественными произведениями¹¹³⁰.

Имущество, подлежащее давности, можно также добровольно отчуждать (*derelinquere*). Не подлежащее давности не может быть и отчуждаемо. Не подлежит давности сама личность и все, что относится к ее сущности: жизнь, свобода, нравственность и религиозность. Свою личность нельзя отчуждать; мы не имеем права делать себя рабами, т. е. вещью другого лица, также не имеем права уступать другому пользование всеми нашими силами и способностями, так как они входят в сущность личности; нельзя также превращать в вещь свою религиозность и отдавать ее во власть другого лица, а также обязывать себя к суеверию.

Существует вопрос, можно ли добровольно отчуждать свою жизнь и умерщвлять самого себя: это известный вопрос о самоубийстве. Если самоубийство считается храбростью, то это дурной вид храбрости; если оно рассматривается, как результат внутреннего расстройства и меланхолии, то оно есть несчастье; однако здесь речь идет не о таких свойствах и предикатах самоубийства, а о том, имеем ли мы право на самоубийство, и на этот вопрос следует отвечать

отрицательно. Так как личность есть источник всякого права, то не может быть права, выходящего за пределы ее и располагающего ее бытием или небытием, т. е. права на самоубийство¹¹³¹.

3. ДОГОВОР

Собственность есть наличное бытие личности или свободной воли. Наличное бытие, как учит логика, есть бытие для другого, следовательно, собственность, как наличное бытие свободной воли, существует также для воли другого лица. Это не значит, что различные лица обладают общею собственностью или, что одно лицо могло бы сделаться господином собственности другого лица; здесь речь идет только об отношении воли к воле: "это отношение есть своеобразная и истинная почва, на которой свобода обладает наличным бытием". Мы имеем здесь в виду не общую собственность, а собственность в строгом смысле этого слова, на основании общей воли, состоящей в согласии свободных личностей, которые обладают собственностью и признают ее друг за другом. Это соглашение есть договор¹¹³².

Исходным пунктом договора служит произвол, формой его – согласие, а предметом – вещь или обязательство относительно вещи. Поэтому брак и государство нельзя подводить под понятие договора. Такое определение брака Гегель, упоминая учение Канта о праве, называет

даже позорным, хотя исходным пунктом брака с обеих сторон служит произвол, т. е. взаимный выбор. Но государство даже и не избирается; особи рождаются в нем и не могут ни присваивать, ни отчуждать его по произволу. Государство не основывается, как это ошибочно полагали и учили, на договоре всех со всеми или всех с государями и правительством; нет худшего и более неисправимого заблуждения, как попытка рассматривать государственные права и обязанности с точки зрения частного права¹¹³³.

Содержанием договора служит обязательство с одной стороны или с обеих. Впервые выполнение обязательств завершает договор; до этого выполнение, а вместе с тем и самый договор могут вызывать сомнение. Так как взаимные обязательства обуславливают друг друга, то выполнение может затянуться без конца, если вместе с договором не будет установлено выполнение с помощью определенной правовой формы, жеста, языка или письменного документа. Эта формальность есть стипуляция¹¹³⁴.

Что касается видов договора, Гегель, примыкая по существу к Канту, различает две главные формы их: объектом первых служит одностороннее, а объектом вторых взаимное

обязательство. Первого рода договоры можно назвать формальными, а второго реальными. В формальном договоре стороны относятся друг к другу так, что одна перестает быть владельцем вещи, а другая становится ее владельцем; это дарственный договор. В реальном договоре обе стороны принимают на себя обязательство. "В реальном договоре каждая сторона выполняет оба эти акта, отдает и приобретает имущество и, отдавая имущество, остается собственником; к формальным договорам относится тот договор, по которому лишь одно лицо приобретает собственность, а другое отдает собственность". Реальный договор есть меновой договор. При этом предполагается, что каждый приобретает имущество по ценности равное тому, которое он отдает. Если он теряет при этом более половины, то потеря считается огромною (*laesio enormis*), а если договор касается неотчуждаемого блага, то потеря считается бесконечною. "Постановление, согласно которому *laesio enormis* уничтожает обязательство, вытекает, следовательно, из понятия договора"¹¹³⁵.

Дарственные договоры бывают следующих видов: 1. передача вещи, собственно так называемое дарение; 2. ссуда во временное пользование (*mutuum* или *commodatum*);

3. даровая услуга, напр., простое сохранение имущества (*depositum*). Меновые договоры бывают следующие: 1. обмен одной определенной вещи на другую определенную вещь (мена в собственном смысле) или обмен вещи на деньги, т. е. купля и продажа (*emptio venditio*); 2. наем, т. е. отчуждение имущества во временное пользование за наемную плату; одна из форм найма называется займом; 3. наем в услужение, т. е. отчуждение услуг в ограниченном объеме (*locatio operae*). Частную форму найма в услужение составляет мандат, т. е. поручение, предполагающее высшие духовные и нравственные качества, ценность которых поэтому несоизмерима; обязательство в обмен за такую услугу называется не наемною платою, а гонораром.

К этим двум видам дарственного и менового договора присоединяется, в качестве третьего вида, закрепление договора обеспечением (*cautio*). Частные формы обеспечения суть ипотека, поручительство и т. д. ¹¹³⁶.

III. НАРУШЕНИЕ ПРАВА

1. НЕПРЕДНАМЕРЕННОЕ НАРУШЕНИЕ ПРАВА

Общая воля, выражающаяся в договоре, есть объективное право, первоначально имеющее значение в себе, но еще не в себе и для себя, так как такое абсолютное значение вообще не принадлежит постановлениям абстрактного или формального права. Общая воля не есть истинно всеобщая, которая проникает частные воли и господствует над ними; поэтому объективному праву, основывающемуся на общей воле, противостоят частные воли и могут относиться к нему утвердительно или отрицательно. Это отрицание со стороны частной воли есть нарушение права, встречающееся в трех главных формах и в последней из них достигающее своего кульминационного пункта. Первая и самая невинная форма есть непреднамеренное нарушение права.

Так как существует много различных правовых оснований, заявляющих притязание на одну и ту же вещь, то должны возникать

столкновения и споры из-за права, партии, желающие иметь право на своей стороне, но не имеющие его. Их притязания относятся друг к другу, как А и не-А, как утвердительное и отрицательное суждения. Одна из двух сторон имеет за себя не действительное право, а только видимость права; она неправа, признавая все же право, как таковое, не желая нарушения права, как такового, и не делая его; вследствие этого ее поведение не подлежит наказанию: это непреднамеренное или гражданское нарушение права¹¹³⁷.

2. ОБМАН

Вторая форма есть преднамеренное нарушение права, производимое под маскою права; оно совершается с таким видом, как будто бы право на его стороне: это обман. Так как обман желает нарушения права и производит его, то он наказуем и уже преступен. Он пользуется видимостью права для нарушения права и действует внешне, признавая еще право¹¹³⁸.

3. ПРИНУЖДЕНИЕ И ПРЕСТУПЛЕНИЕ. НАКАЗАНИЕ

Третья и высшая форма нарушения права, характеризующаяся отсутствием даже и внешнего признания права, есть открытое насилие, преднамеренное уничтожение права, бесконечное суждение частной воли: эта вершина нарушения права есть "принуждение и преступление".

Абстрактное и формальное право, содержанием которого служат вещи и внешние повинности, имеет принудительный характер и должно его иметь, потому что в противном случае оно теряет влияние и перестает существовать. Если оно подвергается насилию со стороны преступления, то оно должно иметь возможность сохраняться и восстанавливаться также путем насилия. Право имеет безусловное значение, поэтому всякое уничтожение права ничтожно, оно безусловно ничтожно. Это безусловное принудительное право против неопирающегося на право принуждения и преступления есть наказание. Таким путем право осуществляется и оказывается властью и действительностью. Говоря терминами Гегеля, наказание есть абсолютная отрицательность права, т. е. его

утверждение. Отрицание права есть преступление, а отрицание этого отрицания есть наказание. Вся теория уголовного права Гегеля, которую он часто приводит в виде примера своего метода и своего учения о свободе, следует из этого положения. Преступление должно быть ничтожеством, в противном случае нет права. Наказание есть обнаружение этого ничтожества¹¹³⁹.

В наказании обнаруживается право и справедливость. Таково понятие наказания, из которого вытекают дальнейшие определения. Поэтому ошибочно считать его злом, которого следовало бы избежать, и относиться к нему соответственно этому. Преступление, с этой ложной точки зрения, есть первое зло, а наказание второе. Поэтому новейшие учения об уголовном праве считают абсурдом "желать зла только потому, что существует уже другое зло". Если же наказание есть неизбежное зло, то нужно с этой точки зрения стараться воспользоваться им для добра. Эта подчиненная и утилитарная точка зрения господствует в новейших теориях, согласно которым наказание должно служить для предупреждения, запугивания, исправления и т. д. Такие подчиненные точки зрения служат для определения формы наказания, но для

обоснования наказания они вовсе не годятся.

Согласно фейербаховской теории запугивания, наказание играет роль угрозы, как для собаки палка; но это значит относиться к людям, как к собакам. Наказание есть право по отношению к преступнику и притом его собственное право, так как он имеет право требовать, чтобы к нему относились, как к разумному и свободному существу, а не как к вредному животному, которое хотят сделать безвредным. "Эвмениды спят, но преступление пробуждает их, следовательно, собственный акт преступника приводит к этому результату. Возмездие не должно быть непременно равным преступлению, за исключением убийства, за которым необходимо должна следовать смертная казнь. В самом деле, жизнь есть полный объем бытия, следовательно, наказание в этом случае должно состоять не в отнятии у жизни какой-либо ценности, а в отнятии самой жизни"¹¹⁴⁰.

Наказание есть справедливость, справедливое возмездие, но не месть. Последняя требует отнять "глаз за глаз, зуб за зуб" (что же делать с преступником, у которого нет зубов?), она требует равенства между преступлением и наказанием, следовательно, грабежа за грабеж, воровства за

воровство, преступления за преступление; но это значит не уничтожать преступление, а удваивать его и умножать до бесконечности, как это и бывает в случае кровной мести. Наказание не есть месть. Мстящая справедливость присуща героям, впервые основывающим государства; наказывающая справедливость принадлежит государству и предполагает, что справедливость составляет также предмет внутреннего желания. Внутренняя воля есть настроение, и право настроения есть мораль.

Глава тридцать первая
НАУКА, ИССЛЕДУЮЩАЯ
ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ.
В. МОРАЛЬ

I. УМЫСЕЛ И ВИНА

Переход от абстрактного права к морали вполне ясен. В области абстрактного права личность есть источник и субъект всякого права, которое в форме собственности составляет наличное бытие свободы. Из развития права возникает для себя самой личность, как его основание и носитель; она становится предметом для самой себя, она желает и имеет целью не что иное, как себя; воля имеет свое наличное бытие не в чем-либо внешнем, а в себе самой, во внутреннем мире. Мораль есть также право, она есть право субъективной воли в ее полной внутренней, поэтому еще исключительной и абстрактной свободе. Уже во введении к своей философии права Гегель коротко и метко говорит: "Абстрактное понятие идеи воли есть вообще свободная воля, которая хочет свободной

воли"¹¹⁴¹. Свободная воля реализуется снаружи, внутри и в действительности, которая соединяет наружное и внутреннее: ее наружное наличное бытие есть абстрактное право, ее внутреннее наличное бытие есть мораль, а полная действительность есть нравственность.

Человеческая воля обнимает область субъективных стремлений, намерений, мотивов и т. д. Впервые обнаружения моральной воли суть поступки в собственном смысле этого слова. Содержанием поступков служит всегда цель, которая должна развиваться и пройти ряд моральных точек зрения или ступеней, пока моральная воля достигнет своей цели. Эта цель есть тожество субъективной воли и идеи свободы. Выполняется она впервые в нравственности; поэтому форма морали состоит в постоянном требовании, в постоянном долженствовании, поэтому также в постоянном напряжении и раздвоении между моральной волею и миром¹¹⁴².

Поступок служит причиной внешнего события; оно вступает в мир и в связь вещей, влечет за собой следствия, которые ведут за собою новые следствия, изменяют обстоятельства и т. д. Моральная воля имеет право признавать в происшедшем своим поступком только

задуманное ею, признавать своею виною только умышленно причиненное, простирать свою вменяемость только на желаемое и известное ей содержание ее поступка: в этом состоит "умысел и вина". Эдип действительно отцеубийца, но с моральной точки зрения он вовсе не совершил этого преступления и не подлежит обвинению в нем; "героическое самосознание в трагедиях древних в своей непосредственности еще не пришло к различению акта и поступка, внешнего события и умысла и знания обстоятельств, а также к расчленению следствий; оно берет на себя вину во всем объеме акта"¹¹⁴³.

Последствия акта могут выходить далеко за пределы вины поступка и быть хуже и гораздо губительнее ее. Поэтому в древности, когда законодательство не придавало такого большого значения субъективной стороне поступка и вменяемости, как в настоящее время, устраивались убежища, чтобы виновник поступка мог найти защиту против мести преследователей¹¹⁴⁴.

II. НАМЕРЕНИЕ И БЛАГО

Мыслящий и обладающий волею субъект не может задумать что-либо или представить себе цель, не обобщив и не возвысив ее этим путем. Цель относится, как средство, к другим целям, которые в свою очередь служат средством для дальнейших целей, и таким образом цели составляют систему и осуществляют главную и общую цель, которой субъект намеревался достигнуть, причем для осуществления ее должен был отвлекаться от других представлений. Путем этого процесса отвлечения замысел превращается в намерение, содержанием которого может быть благо личности или, если она отвлекается от собственного блага; благо других, в конце концов благо всех, наилучшее состояние мира. Поэтому Гегель называет эту вторую, более высокую форму морали терминами "намерение и благо"¹¹⁴⁵. Субъективное благо служит содержанием всех поступков, которые образуют связанное целое или ряд. "Субъект есть ряд его поступков. Если это ряд не имеющих цены поступков, то субъективность хотения также не имеет цены; наоборот, если ряд поступков имеет субстанциальный характер, то таким характером

отличается и внутренняя воля особи"¹¹⁴⁶.

Как в религии существует оправдание делами и оправдание верою, так и в морали существует оправдание намерениями или мотивами; оценка последних составляет специальную область моральной оценки. Религиозное оправдание обоих родов может быть правильным или ложным и софистическим; то же самое бывает и при моральном оправдании мотивами. Обратную сторону оправдания составляет осуждение. Оправдание несправедливого поступка добрыми намерениями, дурного дела добрым сердцем, есть заблуждение; этот прием совершенно ложен, несмотря на святого Криспина! С другой стороны, заблуждается и тот, кто пытается выводить великие подвиги мировых героев из мелких, корыстных, жалких мотивов и таким образом умялять и обесценивать их. Каждый человек, естественно, чем он выше, тем более ищет в своей деятельности также личного удовлетворения, которое, если рассматривать его чисто психологически, отвлекаясь от величия подвига, можно истолковать, как честолюбие, славолюбие, корыстолюбие и т. д. и разложить на все виды себялюбия. Великие люди всемирной истории – герои, а эти ценители их, по удачному выражению Гегеля, могут быть названы

"психологическими камердинерами" героев. "Такое рассуждение имеет в виду субъективную сторону великих людей, так как оно само находится в ней и в этой своей суетности упускает из виду субстанциальную сторону их деятельности; это взгляды и психологических камердинеров, для которых нет героев не потому, что их в самом деле нет, а потому, что эти ценители лишь камердинеры". "In magnis voluisse sat est" (в великих делах достаточно хотеть), эта пословица имеет правильный смысл; в самом деле, должно проявлять добрую волю к великому, однако следует также выполнять великое, в противном случае хотение было ничтожным. "Лавры невыполненного хотения суть сухие листья, никогда не зеленевшие"¹¹⁴⁷.

Это замечание о великих людях и психологических камердинерах заключает в себе истину, отличается оригинальным характером и выражено в чрезвычайно остроумной форме. Для Гегеля и духа его учения оно так характерно, что я охотно поясню и повторяю его своим читателям, как только ход изложения приводит меня к нему.

Максимум блага есть блаженная жизнь, состоящая в обладании всеми благами, необходимыми для удовлетворения стремлений,

потребностей, страстей и наклонностей, из которых состоит жизнь. Таково понятие блаженства с точки зрения Креза, но не мудрого Солона, который помышлял об изменчивости счастья и непостоянстве самой жизни. Совокупность и основание всех желательных жизненных целей и благ есть сама жизнь, но жизнь не есть высшее из благ.

III. СОВЕСТЬ И ДОБРО

Моральная конечная цель должна быть предметом хотения и стремления не как средство для других целей, а только ради себя самой. Нет более высокой цели: эта высшая из всех целей имеет не относительное, а абсолютное значение; она состоит не из разных видов добра, а есть добро, которому с субъективной стороны противостоит моральная воля, не с ее личными замыслами, а также не с ее благожелательными намерениями, а как воля, уверенная в своей всеобщности и бесконечности, как моральное самосознание или совесть. Поэтому третью, высшую ступень морали Гегель называет "совесть и добро"¹¹⁴⁸.

Добро, как безусловная моральная конечная цель, есть долг; мы обязаны выполнить его при всех обстоятельствах и только ради него самого. Долг ради долга! "Заслуга и высшая точка зрения практической философии Канта заключалась в указании этого значения долга"¹¹⁴⁹. Однако ригоризм Канта требует постоянной борьбы между долгом и склонностью, постоянного противоречия между тем, что должна выполнять моральная воля, и тем, чего хочет естественная

воля. Это побудило Шиллера, великого почитателя и ученика Канта, написать остроумную, но по существу ложную эпиграмму. Так как долг нельзя выполнять из склонности, то следует выполнять его из отвращения: "Тут есть один лишь совет: постарайся нельзя ль презирать их, чтоб с отвращением потом делать, что долг повелит"¹¹⁵⁰.

Гегель становится вполне на сторону Шиллера и рассматривает также и несогласие между склонностью и долгом, как согласие между отвращением и долгом.

Нам хорошо известна основная мысль учения Гегеля, что идея добра осуществляется в мире, а потому между нею и естественным порядком вещей, в который входит также естественная воля с ее стремлениями и склонностями, не может быть постоянной враждебной борьбы; точно так же и справедливость существует не на счет мира и вовсе не ведет к уничтожению его. Из *fiat justitia* (да будет справедливость) вовсе не вытекает *pereat mundus* (пусть погибнет мир), скорее наоборот. Добро есть осуществленная свобода, абсолютная конечная цель мира"¹¹⁵¹.

Дуализм между моралью и действительностью так же существен и характерен для учения Канта, как противоположность его для учения Гегеля.

Все содержащиеся в нем противоречия, в которых запутывается моральное сознание, так как оно должно стремиться к абсолютной цели, но не может и даже не должно достигнуть ее, уже указаны были в развитии "достоверного для себя самого или морального духа". Мы ссылаемся на эти отделы Феноменологии, как это делает здесь и сам Гегель¹¹⁵².

С точки зрения морали, основанной на долге, объективность добра невозможна. Эта мораль говорит: "ты должен безусловно, следовательно, ты можешь". Она говорит: "ты должен и должен без конца и никогда не можешь достигнуть цели, следовательно, ты не можешь". Постоянное долженствование есть постоянное неосуществление. Против этого восстает совесть в ее непоколебимой самодостоверности и полновластии, которое разрушает всякое объективное содержание и говорит: "Но я могу! Я не слуга, а господин морали!" Совесть говорит, как самый властный из всех монархов о государстве: "C'est Moi, мораль это я, я создаю мораль". "Мои чувства суть добро", – так говорит совесть, как "прекрасная душа". "Мои вдохновения суть добро", – так говорит совесть, как моральная гениальность. "Мое удовольствие есть добро", – так говорит совесть, как злой

произвол. Долой мораль долга, вместо нее да будет барская мораль! Эту барскую мораль "по ту сторону добра и зла", которую в наше время считают новейшею мудростью и воспевают, как откровение Ницше-Заратустры, диалектика Гегеля давно уже открыла, исследовала и причислила к пережитым точкам зрения¹¹⁵³.

В заключительных параграфах учения о "морали", в рассуждении, которое Гегель называет примечанием, хотя оно занимает восемнадцать страниц, он развивает "главные распространенные формы субъективности". Это одно из замечательнейших мест его философии права. Под субъективностью, которую заканчивается точка зрения морали, нужно разуместь злую совесть в ее отношении к идее добра¹¹⁵⁴.

В первой форме, самой честной из всех, со злою волею соединяется еще признание и утверждение добра: это "поведение, руководимое злою совестью". Во второй форме это признание и утверждение становится лишь видимостью; в этом случае злая совесть действует под маскою добра. Несправедливость под маскою или видимостью права была обманом. В области морали обману соответствует лицемерие, наружно принимающее вид добра, благочестия,

совестливости и т. д.

Особый вид лицемерия есть пробабиллизм; он состоит в том, что злая совесть сама себя оправдывает в своих поступках всевозможными так называемыми добрыми основаниями, которые она выдумывает для себя. Это худшая форма лицемерия, так как она обращена не только наружу, но и внутрь; это злая совесть, старающаяся обмануть мнимыми добрыми основаниями не только мир, но и себя. Это лицемерный самообман. Так называемые добрые основания, существующие за и против поступка и опирающиеся на важные изречения почтенных людей, правда, не превращают поступка в добрый, но делают вероятным, что он добр. В конце концов пригодность и значение таких оснований оцениваются самим субъектом с его злою совестью, которая обманывает себя, потому что хочет обмануть себя. Пробабиллизм есть лицемерный и умышленный самообман¹¹⁵⁵.

Пробабиллизм ведет к пользующемуся дурною славою положению: "цель освящает средства". Но кто же определяет святость цели и решает, содействуют ли в самом деле средства, признанные таким образом святыми, цели, признаваемой святою?

Не кто иной, как субъект с его

притязательным полновластием и личными интересами, т. е. злая совесть и злой произвол.

В этом субъективизме достигает своего завершения оправдание поступка личными целями и убеждениями. "Мое стремление к добру и мое убеждение в том, что это добро, делает мой поступок добрым". Исчез всякий след добра, всякий след различия между добром и злом. Эта точка зрения беспочвенного субъективизма есть ирония, не в том смысле, как употреблял это выражение Платон, говоря об отношении Сократа в беседах к необразованным людям и софистам, также и не в смысле трагической иронии, как хотел понимать это выражение Зольгер (чего не одобрял Гегель), а в смысле гениальной или гениальничающей иронии, которую провозгласил Фридрих Шлегель, когда он исходил из Фихте и вступал на собственный путь. Ни одна точка зрения не противоречит до такой степени основным идеям и личности Гегеля, как эта. Фихте сделал принципом философии абсолютное я, Шлегель поставил на это место частное я, свое единичное я, и дал ему власть абсолютного. Я, это частное я, сознает себя основанием решений относительно истины, права и долга; оно сознает себя существом, которое хочет и решает таким-то образом, но в

такой же мере может хотеть и решать иначе; не самое дело играет главную роль, а это я, играющее делом, услаждая себя, и только себя. "Это настроение есть не только суетность всякого нравственного содержания прав, долга, законов, — зло, и притом совершенно всеобщее в себе зло, но оно создает также и соответствующую себе форму, субъективную суетность, состоящую в том, что оно знает себя, как эту суетность всякого содержания и в этом знании считает себя абсолютным"¹¹⁵⁶.

Оказывается, что каждая из двух сторон, совесть и добро в своем разъединении превращается в свою противоположность и отменяется. Добро, которому не достает субъективности, хотения и силы, есть бессильная абстракция, и поэтому оно есть не добро, а зло. В свою очередь совесть, играющая роль властителя над добром и злом, есть не добрая, а злая совесть; это не совестливая, а бессовестная совесть. Обе стороны противоположности отменяют друг друга и вместе с тем свою противоположность, т. е. всю сферу абстрактной морали, добро, как бесконечный прогресс долженствования и постоянного неосуществления. "Единство субъективного и объективного в себе и для себя сущего добра есть нравственность, и в ней

происходит это примирение согласно
 понятию"¹¹⁵⁷.

Глава тридцать вторая

НАУКА, ИССЛЕДУЮЩАЯ ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ. С. ПРАВСТВЕННОСТЬ

В философском развитии всякий прогресс направлен в глубину. Результат, как обоснованное и доказанное, оказывается основанием, которое было носителем и источником всего предыдущего развития. Так относится логическая идея к понятиям бытия и сущности. Так относится нравственность к праву и морали. Только после того, как эти понятия вполне развиты, из их глубины восстает понятие их основания, т. е. понятие нравственности. Всякое философское доказывание состоит в развитии понятий. "Люди, воображающие, что они могут обойтись в философии без доказывания и дедуцирования, показывают, что они еще далеки от первых проблесков понимания философии; и, на что бы они ни были способны в других отношениях, в философии люди, желающие говорить без понятия, не имеют права голоса"¹¹⁵⁸.

Действительность и господство добра в мире есть нравственность, в которой единственно

развиваются и достигают значения правовые и моральные определения. Без нее мораль уничтожает всякую объективность и порождает такую пустоту субъекта, что наполнение каким угодно данным и положительным содержанием начинает казаться ему освежающим отдыхом. Как показал опыт, лишь один шаг отделяет барскую мораль и иронию от самой слепой веры в авторитет. "Поэтому может возникнуть тоска по объективности, и тогда человек скорее готов унизиться до положения раба и до слепой зависимости, чтобы только избежать мучений пустоты и отрицательности. Если некоторые протестанты перешли недавно в католическую церковь, то это произошло потому, что они нашли свой внутренний мир бессодержательным и схватились за авторитет, за прочную опору, хотя то, что они получили, оказалось вовсе не прочностью мысли"¹¹⁵⁹.

Никакой произвол не может изобрести и создать нравственного порядка вещей; этот порядок существует и господствует; особи от рождения включены в него, их воля проникнута и наполнена нравственными законами раньше, чем они размышляют о них. Эти законы представляются вечными. "Никто не знает, откуда они происходят", – говорит Антигона. Согласно

с этими законами относится к области справедливого и доброго; все противоречащее им есть несправедливость и зло. Жить и действовать согласно этим законам значит быть справедливым. Справедливость есть корень всяких добродетелей; различные добродетели суть отпрыски справедливости. Нравственность есть вторая духовная природа; она есть дух, так как ее законы относятся к области познания; "учение о добродетели составляет естественную историю духа". Все нравственные отношения, если перевести их на язык субъективности, суть различные формы долга, понятные сами по себе; имея их в виду, незачем говорить: "следовательно, это определение есть для человека долг". Формы нравственного долга предшествуют всем намерениям и замыслам. Восхождение от первой природы ко второй, от грубой природы к духовной, совершается путем нравственного образования, составляющего содержание воспитания. "Ты лучше всего воспитаешь своего сына, если сделаешь его гражданином государства с хорошими законами", – так, говорят, ответил пифагореец одному отцу на вопрос о лучшей форме нравственного воспитания. Наоборот, Руссо в своем "Эмиле" считает лучшим воспитанием отчуждение

воспитанника от законов мира. "Если бы даже образование юношества должно было происходить в одиночестве, не следует думать, будто веяние мира духов не коснется в конце концов этого одиночества, и будто бы сила мирового духа настолько слаба, что он не может овладеть отдаленными частями мира. Лишь сделавшись гражданином хорошего государства, юноша получает должное"¹¹⁶⁰.

Так как нравственность составляет духовный, живой органический мир, единство единичного и всеобщего, то нельзя объяснять ее бессмысленно, механически, атомистически, из столкновения особей. Ее нужно понимать, как расчленяющееся и развивающееся целое, так как она из непосредственного единства путем дифференцирования переходит в примиренное и завершенное единство. Непосредственное единство ее есть семья, дифференциация ее есть гражданское общество, а примиренное и законченное единство – государство¹¹⁶¹.

I. СЕМЬЯ

1. БРАК

Высшею ступенью живой природы было размножение особей посредством оплодотворения. Первою ступенью и основою нравственной природы служит брак, нравственно-правовая форма, в которой два пола в виде двух личностей соединяются, чтобы составить одну личность и основать семью, естественно-нравственное целое, состоящее не из отдельных личностей, а из членов (сочленов), которые образуют единство личности, сознавая свою принадлежность. В этом нравственном единстве состоит сущность и характер брака. Отсюда вытекают правовые установления относительно брака.

Заключение брака совершается путем обоюдного торжественного, поэтому публичного заявления о существующем единстве сердца и воды. Как сама личность кончает свое существование лишь со смертью, так и брак имеет характер нерасторжимости. Но так как взаимная любовь и верность, эта существенная основа

брака, подвержена судьбе преходящих вещей и может совершенно исчезнуть, то и расторжение брака должно быть не совершенно воспрещенным, а чрезвычайно затрудненным, и может осуществляться лишь нравственным авторитетом церкви или суда.

Личность имеет характер исключительного и для себя сущего единства; такой же характер имеет и должен иметь и брак: он есть по существу моногамия, и в этой форме становится правовым установлением. Как личность обоснована глубже всякой рефлексии и коренится в царстве бессознательного, так и семейное право признается священным, а семейные добродетели религиозными; хранители семьи суть пенаты, а семейная добродетель есть семейный пиетизм. Женщина находит в семье свое субстанциальное определение и в семейном пиетизме свое нравственное настроение. "Поэтому семейный пиетизм в одном из самых возвышенных образцов его, в Антигоне Софокла, выражен преимущественно, как закон женщины, — как закон древних богов, подземных, как вечный закон, о котором никто не знает, с каких пор он явился, и который вступает в противоположность с открытым законом государства; это высшая нравственная и потому высшая трагическая

противоположность, она индивидуализируется в этой трагедии в женской и мужской натуре"¹¹⁶².

Из истинного понятия брака видно, как ложен ряд традиционных взглядов на него: он есть не простое половое отношение и не простое правовое отношение или договор, также и не простое отношение любви, а нравственное единство жизни, устанавливаемое мужчиною и женщиною на основании свободного согласия, единство, в котором удовлетворение естественной страсти составляет необходимый, но подчиненный и потому преходящий момент. Путем к браку может служить забота благожелательных родителей, которые устраивают знакомство молодых людей, ведущее к возникновению склонности; в иных случаях исходным пунктом служит "влюбленность" с ее случайностями и затруднениями, любимая тема драматических изображений. Из этих двух путей первый, обыкновенно, бывает более разумным и "более нравственным"¹¹⁶³.

Из понятия брака, как нравственного единства, следует, что целомудрие и стыд находятся под покровительством пенатов; главную роль в нем должен играть не Эрос, при котором форма брака считается пустою,

незначительную формальностью. "Дерзость и поддерживающий ее рассудок не способны понять умозрительной природы этого субстанциального отношения, но ей соответствует нравственно неиспорченный ум, а также законодательство христианских народов", "Фридрих Шлегель в "Люцинде" и его последователь в анонимных письмах (Любек и Лейпциг 1800) утверждают, что церемония брака есть излишняя формальность, которая могла бы быть выпущена, так как субстанциальное содержание брака составляет любовь, которая даже теряет свою ценность от этой торжественности". Этот хорошо известный Гегелю "последователь", анонимный автор "задушевных писем о Люцинде Шлегеля", был Шлейермахер¹¹⁶⁴.

Брак должен соединять не то, что уже соединено, он должен соединять разъединенное и притом в интересах телесного, духовного и нравственного здоровья. Поэтому браков между родственниками должно избегать еще в большем объеме, чем этого требует закон.

2. СОБСТВЕННОСТЬ СЕМЬИ

Семья, как личность, имеет свою внешнюю реальность в своей собственности, как имуществе, управляемом главою семьи, но составляющем общее владение ее, в котором всякий член семьи принимает участие. Из общности следует делимость и наследование. Вступающие в брак образуют новую семью, ответвляющуюся, как самостоятельное хозяйство, от родоначала (*stirps, gens*), от семейств и домов, из которых происходят сами супруги. Связь с семьей, которую они основывают, гораздо существеннее и теснее, чем связь с семьями, из которых они происходят, т. е. чем связь их кровного родства. Так должно быть согласно разуму и праву. Однако мы не находим этого в положительных законодательствах римского и феодального права. Согласно последнему для поддержания блеска семьи (*splendor familiae*) семейное имущество сохраняется, и потому его разделение и передача по наследству воспрепятствуют или до крайности ограничены. "Имущественные отношения особей должны находиться в более существенной связи с браком, чем с более далеким кровным родством"¹¹⁶⁵.

Между тем в римском праве женщина, как собственница, находится и остается в кругу своего кровного родства и, как жена и мать, не имеет права ни наследовать, ни передавать по наследству. Согласно древнеримскому праву в римском доме господствовало семейное рабство, рабство детей, одно из самых отвратительных безнравственных явлений, когда-либо существовавших. Отец имел право продать сына, который, попав на свободу, опять подчинялся отцовской власти и только после трижды повторившихся продажи и получения свободы становился свободным человеком и имел при этом право лишь на имущество, приобретенное им в виде военной добычи (*peculium castrense*). "Рабское положение римских детей есть одно из самых позорных установлений этого законодательства. Это оскорбление нравственности в ее интимнейшей и нежнейшей жизни есть один из самых важных моментов для понимания всемирно-исторического характера римлян и их склонности к правовому формализму"¹¹⁶⁶.

Наследование собственности в пределах рода и родственников по крови основывается "на идее поддержания этого рода или дома, а не этой семьи". "В таком законодательстве, как римское,

семейное право вообще не признает, что брак есть обоснование самостоятельной действительной семьи, и что в сравнении с нею то, что вообще называется семьей, *stirps, gens*, есть лишь абстракция, с течением поколений становящаяся все более далекою и менее действительной. Любовь, нравственный момент брака, есть чувство к действительно близким особям, а не к абстракции"¹¹⁶⁷.

К числу постановлений, противоречащих разумному праву семьи и семейной собственности, а также характеризующих жесткость и безнравственность древнеримского права, относится также произвол завещателя, которым на место действительной семьи ставится так называемая дружественная семья, имеющая право выступить на сцену лишь при отсутствии более близкой семьи своей и своих детей. Современное право наследования характеризуется смешением произвольных и разумных правовых определений, что затрудняет его и наполняет заблуждениями¹¹⁶⁸.

3. ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ И РАСПАДЕНИЕ СЕМЬИ

Дети составляют результат брачного единения и любви, присутствующего в них и приобретающего в них предметный характер: отсюда взаимная любовь. "Следует заметить, что в общем дети меньше любят родителей, чем родители детей, так как они приближаются к самостоятельности и крепнут, следовательно, имеют родителей позади себя, между тем как родители находят в них объективную предметность своей связи"¹¹⁶⁹. Дети имеют право питаться и воспитываться на счет семейной собственности; право детей есть долг родителей. Последние не имеют права требовать от детей иных услуг, кроме тех, которые служат целям воспитания. Самое безнравственное из всех отношений есть рабство детей. Цель воспитания состоит в том, чтобы подготовить детей к нравственной самостоятельности и свободе. Для этого нужно отучить их от ребяческого неразумия, своеволия и упрямства. Это совершается посредством дисциплины, которая должна быть серьезною и положительною, не резонерствующею, а основанною исключительно

на авторитете, который внушает детям чувство необходимого повиновения и подчинения. Чувство подчинения пробуждает в ребенке страстное желание вырасти и стать равным взрослым. Именно в этом состоит способность ребенка к воспитанию и его собственная потребность в воспитании. Так как ребенок играет, то именно поэтому педагогика должна не играть, чтобы не показаться самому ребенку ребяческою. Играющая педагогика легко может вызвать в ребенке то, от чего всячески старается предохранить его серьезная педагогика: дерзкое умничание, суетность и самомнение¹¹⁷⁰.

Когда дети становятся совершеннолетними и самостоятельными, они образуют новые семьи, и старая семейная связь между родителями и детьми разрушается.

II. ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

1. СИСТЕМА ПОТРЕБНОСТЕЙ

Всякая семья есть личность, естественно-нравственное, для себя сущее единство. Таких единств существует много; они внешне относятся друг к другу, как личности и особи, исключая друг друга и нуждаясь друг в друге, а потому вступая в общение. Здесь нравственность является на ступени своей дифференциации или обособления в форме гражданского общества. Различие между гражданским обществом и семьей не требует пояснений; гораздо труднее определить различие между ним и государством. Если некоторые новейшие ученые понимают государство лишь как единство различных личностей, и это единство лишь как общежитие, то нет никакого различия между государством и обществом; последнее с этой точки зрения рассматривается, как "внешнее государство", как "вынужденное и рассудочное государство"¹¹⁷¹. Такое государство-общество составляет полную противоположность платоновскому государству:

государство Платона отрицает и исключает частные права, тогда как первое утверждает, оставляет свободными и чрезмерно развивает именно эти частные права. Члены платоновского государства должны иметь общественный, воспитанный государством характер, для того чтобы в них жила и воплощалась лишь цель или идея государства. Члены гражданского общества остаются частными лицами, из которых каждое стремится выполнить свою цель, т. е. удовлетворить свои потребности собственным трудом, а также потребности всех других. Таким образом возникает всесторонняя зависимость, всеобщая связь, в которую должно стремиться войти всякое отдельное лицо в своих собственных интересах и для своей пользы. Содержанием гражданского общества служит общее благосостояние. Таким образом в этом "вынужденном государстве" гражданского общества произвольно и как бы под влиянием нужды выдвигается значение всеобщего, не ради себя самого, а потому что оно служит отдельным личностям и удовлетворению их потребностей. Лишь таким образом всеобщее отражается в этом мнимо запутанном и рассеянном мире гражданского общества или социальных интересов: они сцепляются друг с другом, все со

всеми. В этом состоит "система потребностей". Так как всеобщая связь содействует удовлетворению потребностей, то особи должны приспособляться к ней; они должны определять свои знания, хотение и деятельности, сообразно общей форме, выравнивать и отшлифовывать друг о друга свои личные особенности, как бы они ни были неравны и упорно самостоятельны. В этом "сглаживании личных особенностей", по меткому выражению Гегеля, состоит образование¹¹⁷².

Если рассматривать массы разнообразнейших общественных потребностей и удовлетворений, то кажется, что видишь неизмеримый хаос рассеянных единичностей, путаницу случайностей и произвол, в котором нет никакой необходимости, никакого руководящего и правящего рассудка. Однако система потребностей оказывается подобною планетной системе: на вид все неправильно, в действительности все законосообразно. Заслуга определения законов, управляющих системою потребностей, принадлежит новейшей из наук, именно "политической экономии". В числе представителей ее Гегель упоминает три имени, основателя и его двух ушедших вперед учеников: шотландца А. Смита, француза И. Б. Сэя и

родившегося в Лондоне голландца, происходящего из семьи португальских евреев, Давида Рикардо¹¹⁷³.

Общественные потребности образуют сферы, соединяющиеся в более значительные группы, соотносящиеся друг с другом и составляющие общественные качественно и количественно определенные массы, из которых, по учению Логики, возникают меры и отношения мер. Отношения социальных мер находят точное выражение в статистике, на которую Гегель должен был бы сослаться в этом месте¹¹⁷⁴.

Круг животных потребностей и удовлетворений есть и остается ограниченным. Наоборот, человеческие потребности стремятся не только к удовлетворению, но и к удовлетворению самым легким приятным и удобным (comfortable) путем, что возможно лишь при постепенно развивающейся работе. Таким образом потребности без конца умножаются и утончаются. Общественное состояние, создаваемое этою склонностью, есть роскошь; она непосредственно связана с возрастанием богатства, с одной стороны, и бедности и страданий, с другой стороны¹¹⁷⁵.

Чем более размножаются и утончаются потребности, тем однороднее становится способ

их удовлетворения. Рука об руку с роскошью идет мода, уравнивающая формы общественной жизни: своеобразное соответствие в форме жилищ, одежды, питания, распределения времени и т. д. Комфортабельное превращается в приличное, "все частное становится таким образом общественным". Возникает искусство жить в обществе и подражание этому искусству; в этом состоит общественное образование: теоретическое, состоящее в развитии множества интересующих правил и предметов, и практическое, состоящее в работе, прилежании и умении производить средства для удовлетворения потребностей, в разделении труда, необходимого для роскоши, наконец, в механической работе, т. е. в работе машин для наиболее легкого и быстрого достижения целей¹¹⁷⁶.

Совокупность и основание всех средств, служащих для удовлетворения потребностей, есть собственность общества. Сообразно системе потребностей и средств, работа общества распадается на большие классовые группы, составляющие ветви или сословия труда. "Всеобщие различия в гражданском обществе необходимы. Если семья составляет первое основание государства, то сословия суть второе основание".

Общественные работы по содержанию распадаются на три главные группы: 1. производство естественных продуктов, 2. обработка и обмен их, 3. занятия, осуществляющие общие интересы и цели, требования религии, науки, искусства и т. д. Соответственно этому существуют три трудящихся сословия: 1. земледельческое, или, как Гегель называет его, субстанциальное сословие; 2. промышленные сословия: с одной стороны, ремесленники и фабриканты, с другой стороны, торговцы; 3. общее, т. е. занимающееся общими интересами и целями сословие¹¹⁷⁷.

Остается еще заняться учреждениями, заботящимися о правах и благосостоянии гражданского общества.

2. ОХРАНА ПРАВ

Хотя члены гражданского общества остаются частными лицами, тем не менее они, как носители права, имеют общественное и общее значение, основывающееся на их личности и самосознании, следовательно, на их чисто человеческом значении, независимом от всех остальных религиозных и национальных различий. Необходимо признать за гражданским обществом этот присущий ему космополитический характер, однако нельзя противопоставлять его государству, как высшему нравственному порядку вещей¹¹⁷⁸.

В гражданском обществе, благодаря имущественным и основанным на договоре отношениям, есть множество прав, существующих в себе, но еще не установленных, как таковые. Это установление права есть закон. Впервые благодаря закону право утверждается, становится положительным и открытым. "Закон есть право, в котором утверждено то, чем оно было в себе". "Сущность этой формы состоит в том, что право в себе устанавливается так же, как таковое". Охрана права состоит именно в том, что существующие уже в себе и действительные права

принимают форму закона, в этой форме становятся общеизвестными и применяются в частных случаях¹¹⁷⁹.

Так как законы имеют всеобщее значение, то они должны быть также всем известны и доступны; знание их не должно быть воспрещено обществу, как этого требовал тиран Дионисий, и не должно быть затруднено непонятностью юриспруденции. Следует согласиться с тем, что права возникают из самой жизни, что они живут раньше, чем принимают форму закона. Самое жизненное право есть обычное право, однако ничто не мешает тому, чтобы обычное право было собрано и кодифицировалось, ничто не мешает ему, несмотря на составление такого собрания, оставаться обычным правом¹¹⁸⁰.

В гражданском обществе существует стремление, а в наше время даже настоятельная потребность в публичном выражении права в форме систематических сводов законов. Поэтому странное впечатление производит утверждение, высказанное именно в это время в известном сочинении Савиньи "Von dem Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung" (О призвании нашего времени к законодательству 1815), будто наше время не имеет призвания к законодательству. "Мысль, будто народы новейшего времени не имеют

призвания к законодательству, включает в себе не только поношение их, но и отталкивающее предубеждение, будто при бесконечном множестве существующих законов не найдется хотя у некоторых лиц умения привести их в последовательную систему, тогда как именно систематизация, т. е. возведение к общим принципам, составляет неудержимую потребность нашего времени". "Правители, давшие своим народам хотя бы лишь бесформенное собрание законов, вроде Юстиниана, а тем более свод гражданских законов, как упорядоченную, определенную систему, сделали не только величайшими благодетелями своего народа и с благодарностью восхвалялись им за это, но и выполнили таким образом великий акт справедливости"¹¹⁸¹.

Если право существует в форме закона, то намеренное нарушение его или преступление становится противозаконным и противообщественным деянием, вследствие чего характер его вредности и опасности повышается, но в то же время, как это ни странно, степень его наказуемости понижается. В самом деле, чем прочнее скреплено общество законным правовым порядком, тем менее прочным и более изолированным бывает

преступление. Чем могущественнее порядок, тем бессильнее нарушение его, поэтому уложение о наказаниях соответствует состояниям гражданского общества и смягчается по мере увеличения прочности общества¹¹⁸².

Применение и выполнение законов производится общественной властью, именно судом. Как закон, так и судебная расправа должны быть гласными. Всякий гражданин имеет право обратиться в суд и обязан предстать пред судом в случае требования. Гласный суд есть также лучший путь для того, чтобы все граждане познакомились с законами. Всякое преступление есть частный случай, и, как таковой, оно должно сперва быть передано в суд путем публичного обвинения, затем должно быть рассмотрено судом, наконец, подчинено закону и наказано. Для того, чтобы установить частный случай в его непосредственной единичности, именно поступок и виновника его, иными словами, для того, чтобы признать обвиненного виновным или невиновным, не нужно юристов, знакомых с законами, а требуется лишь здравый человеческий рассудок и субъективное убеждение (*animi sententia*) всякого образованного человека, т. е. уверенность, основанная на добросовестном исследовании и размышлении, совесть,

обязавшаяся присягою судить по убеждению. Поэтому в этом акте судящей справедливости публичная охрана права должна производиться присяжными заседателями. Если гражданин добивается своего права с помощью ученого сословия юристов, чуждого ему и непонятого вследствие его терминологии, то он получает свое право не как справедливость, а как темный, внешний рок. Таким образом он "попадает под опеку, даже как бы в крепостную зависимость от такого сословия"¹¹⁸³.

3. ПОЛИЦИЯ И КОРПОРАЦИЯ

Недостаточно еще, чтобы права, существующие в гражданском обществе, были приведены в порядок и осуществлялись на основании закона. Нужно еще достигнуть отличного от права и внешнего для него благосостояния гражданского общества, нужна еще защита и обеспечение собственности и личности во всем ее объеме публично, уполномоченною для этого властью. Эта власть есть полиция, обязанная охранять весь внешний порядок гражданского общества и потому надзирать за ним. Благосостояние относится к числу потребностей. Поэтому уже в системе потребностей благосостояние содержится, как существенное определение. "Следовательно, всеобщее, которое прежде всего есть лишь право, должно распространиться на всю область частного. Справедливость есть важный элемент в гражданском обществе: хорошие законы ведут к процветанию государства, и свободная собственность есть основное условие блеска его. Однако так как я целиком включен в свою частную жизнь, то я имею право требовать, чтобы и мое частное благосостояние

пользовалось поддержкою; должно быть обращено внимание на мое благосостояние, на мое частное положение, и это достигается посредством полиции и корпорации"¹¹⁸⁴.

Одна из обязанностей полицейской власти состоит в том, чтобы противодействовать всем опасностям, случайным и необдуманым действиям и т. д., которые могут нарушить общественный покой и безопасность; она обязана обеспечивать общественные и ежедневные сношения во всех отношениях; предупреждать намеренное нарушение права, открывать случившееся уже нарушение права, следить за подозрительными лицами, открывать виновных и т. д. Одно из важнейших и опаснейших бедствий, которое должна предупреждать и устранять бдительная полиция, есть возмущение черни, т. е. массы совершенно неимущих людей, боящихся труда, настроенных против общества и государства, всегда готовых к восстанию и насилию. Примером такой черни могут служить лаццарони в Неаполе¹¹⁸⁵.

Мощное и деятельное развитие гражданского общества само собою приносит затруднения и задачи, решение которых выводит за границы общества в отдаленные страны и государства. Постепенный рост населения, а также

промышленности вызывает несоответствие между производством и потреблением, страна более не может пропитать своих обитателей, а промышленность не может сбывать своих товаров: население нуждается в эмиграции, а промышленность в новых рынках. "Как для семейной жизни условием служит земля, прочное основание и почва, так для промышленности естественным элементом, дающим ей оживленную внешнюю деятельность, служит море". "Таким образом промышленность, благодаря обширной связующей среде, устанавливает сношения между отдаленными странами, правовые отношения, требующие договора; в то же время эти сношения служат важнейшим образовательным средством, и торговля таким образом осуществляет свое всемирно-историческое значение"¹¹⁸⁶.

Решение этих вопросов достигается путем колонизации, не спорадической, происходившей до сих пор в Германии, без связи с отечеством и без пользы для него, а систематической, руководимой гражданским обществом и государством. Это значит, что германские колонии должны находиться в постоянной связи с Германией и под ее защитой. Они должны быть германскими колониальными государствами,

которые следует основывать, защищать и развивать, но не эксплуатировать и ставить в рабскую зависимость; тогда они не будут нуждаться в эмансипации и не будут вести войн с метрополией, как английские и испанские колонии в Америке. "Освобождение колонии оказывается даже чрезвычайно выгодным для метрополии, как освобождение рабов было выгодно для господ"¹¹⁸⁷.

Когда Гегель, восемьдесят лет тому назад, писал свою философию права, он утверждал, что гражданское общество в отношении своих прав нуждается в своде гражданских законов, а для непрерывного расширения своего объема, промышленности и торговли в систематической колонизации. Тогда он видел перед собою бессильную, раздробленную Германию, с трудом восстановленную после ужаснейшего крушения. В конце девятнадцатого и начале двадцатого века мы живем в могущественной и единой Германии: гражданский свод законов для всей Германской империи существует и проявляет уже свое господство; точно также Германская империя есть уже государство, обладающее колониями и, как таковое, систематически развивающееся; оно сознает также задачу, оставшуюся еще для него, стать морской державою первого ранга. "Какое

образовательное средство заключается в связи с морем, это становится понятным путем сравнения отношения к морю наций, у которых была развита промышленность, с нациями, не развившими мореплавания; это становится ясным, если мы обратим внимание на то, как египетская и индийская жизнь заглохла в себе и погрузилась в ужаснейшее и позорное суеверие, и на то, что все великие нации, с живыми стремлениями, теснятся к морю"¹¹⁸⁸.

Особь, переставшая быть членом семьи и сделавшаяся "сыном гражданского общества", должна найти себе вторую семью в той отрасли труда, которой она принадлежит. "Гражданское общество есть огромная власть, влекущая к себе человека и требующая от него, чтобы он работал для нее, чтобы он был всем через нее и все осуществлял посредством нее. Если человек должен быть таким членом гражданского общества, то он имеет такие же права и притязания к нему, как к семье. Гражданское общество должно охранять своего члена и защищать его права точно так же, как единичный человек обязан защищать права гражданского общества". Эта вторая семья, возникающая из гражданского общества и составляющая второй корень государства после семьи, есть корпорация,

не такая, каковы были замкнутые, теперь уничтоженные цехи, а правильное общество трудящихся лиц, принадлежность к которому достигается дельностью и испытанными способностями лица к труду, обеспечивает каждому члену безопасность попечения о нем, подобные семейным, и создает ему значение в обществе и сословную репутацию. Семья и корпорация, которую имеет в виду Гегель, составляют два нравственных корня государства. "Святость брака и корпоративная честь суть два момента, нарушение которых ведет к расстройству гражданского общества"¹¹⁸⁹.

Корпорация, построенная Гегелем, должна служить в гражданском обществе связующим звеном между этим обществом и семьей. Истинное и высшее единство этих двух элементов есть государство, как совершенная нравственность.

III. ГОСУДАРСТВО

1. СУЩНОСТЬ ГОСУДАРСТВА. РУССО И ГАЛЛЕР. ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИЯ

Согласно методу философского развития из понятия права и морали вытекает понятие нравственности, а внутри последнего из понятий семьи и гражданского общества вытекает понятие государства. Мы знаем уже, как нужно понимать это развитие: оно совершается не во времени, а в понятии, оно направляется к основанию и в глубину. То, что возникает этим путем, есть не позднейшее, а на самом деле первое, $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ или $\lambda\omicron\gamma\omega$ $\lambda\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ (по природе или соответственно разуму первое), по меткому и и глубокомысленному выражению Аристотеля. Государство есть не последнее, а первое: нельзя сказать, что семья и гражданское общество существуют сперва, а государство потом, на деле государство предшествует обоим этим элементам и распадается на сферы семьи и гражданского общества. "Так как в развитии научного понятия государство кажется результатом, на самом деле

же оно оказывается истинным основанием, то указанное посредство и указанная видимость отменяется и превращается в непосредственность. Иными словами, в действительности государство вообще есть скорее первое начало"¹¹⁹⁰.

Государство вовсе не есть страховое учреждение, как его нередко понимали в новейшее время, находя, что недостаточно, чтобы существовали права личности и собственности; что они нуждаются еще в обеспечении и защите, т. е. в достаточно могущественном, чтобы охранять их. Таким учреждением и считается государство. В таком случае государство есть лишь средство, служащее интересам отдельных лиц: оно служит воле и благосостоянию особей. На самом же деле, государство не служит, а господствует; оно есть не средство, а цель и притом цель в себе, высшая из всех целей, самоцель и конечная цель.

Так как государство господствует и имеет целью само себя, то оно есть воля. Так как все другие жизненные цели, частные и единичные, подчинены ему, то оно есть всеобщая воля. Но так как истинное всеобщее не исключает частного и единичного, а охватывает в себе, не уничтожает и подавляет, а производит и развивает его из себя, то государство есть всеобщая воля, носящая

в себе, поддерживающая и организующая частные и единичные интересы; оно есть нравственный организм. Так как его цели составляют продукт воли и знания, то оно есть дух, объективный дух. Поэтому Гегель говорит: "в государстве все сводится к единству всеобщности и частности". "Государство есть единственное условие для достижения частных целей и благосостояния". "Все дело в том, чтобы моя частная цель сделалась тождественною со всеобщею, иначе государство висит на воздухе". "Часто говорят, что целью государства служит счастье граждан; это во всяком случае верно: если им живется плохо, если их субъективная цель не удовлетворена, если они находят, что государство, как таковое, не содействует этому удовлетворению, то государство стоит на слабых ногах"¹¹⁹¹.

Исходя из этих соображений, Гегель противопоставляет свое учение о государстве как революционному учению, предшествовавшему перевороту во Франции, так и в особенности ультрареакционному направлению, явившемуся в эпоху реставрации: выразителем первого учения служит Contrat social Руссо, а выразителем второго Restauration der Staatswissenschaften (реставрация науки о государстве) К. Л. Галлера.

Гегель хвалит Руссо за то, что он первый признал волю (мыслящий и проявляющий хотение разум) принципом государства, однако под всеобщую волю Руссо разумел лишь общую волю, т. е. собрание единичных волей, так что отсюда мог возникнуть лишь его общественный договор. Это была роковая ошибка, страшная своими последствиями. "Достигнув власти, эти абстракции вызвали в первый раз в известной нам истории человечества необыкновенное предприятие, попытку, уничтожив все существующее и данное, с самого начала приняться, исходя из мысли, за построение большого действительного государства и положить в основу его лишь мнимо разумное; так как это были лишённые идеи абстракции, то они превратили попытку в самое страшное и ужасающее событие"¹¹⁹².

Крайнюю противоположность этому учению составляет "Реставрация" Галлера, которая не хочет видеть в государстве мысли и разума, закона и законодательства, а требует лишь абсолютного господства авторитета, установленного Богом, и слепого повиновения всех остальных лиц. Могущественный господствует. Так хотел и установил Бог и в мертвой, и в живой природе, как это видно

особенно в животном мире, где этот порядок вещей ежедневно представляется нам. Если же власть и авторитет заменятся так называемыми законами и правами, то тогда, по мнению Галлера, начинают господствовать адвокаты и ябедники, терзающие бедных людей, как "коршун невинного ягненка". Однако ведь коршун, как удачно замечает Гегель, терзает ягненка согласно излюбленному Галлером божественному порядку вещей. Противоречие становится осязательным. "Было бы слишком много требовать связи между мыслями там, где нет ни одной мысли"¹¹⁹³.

В семье господствуют пенаты, внутренние, низшие боги, а в государстве господствует Афина, дух народа, знающее себя и обладающее волею божественное начало; добродетель семьи есть семейный пиетизм, а добродетель государства есть политическое и патриотическое настроение, настоящая политическая добродетель"¹¹⁹⁴.

Авторитет государства независим от произвола; он имеет безусловный и божественный характер; но в то же время субъект знает его и хочет его, так как принцип его есть разумная воля. Такого безусловного и божественного авторитета требует себе и религия в отношении своих действий и учений, т. е.

культы и догматов. Она хочет быть независимою не только от всякого человеческого произвола, но и от человеческого разума, так как ее принцип есть не разумная воля, а определенные божественные откровения. Отсюда вытекает ряд вопросов, касающихся отношения государства к религии (к церкви и к церковной общине). Со стороны религии, враждебной государству и увлеченной в противоположность ему деспотическим самомнением, является фанатизм вследствие чувства собственной слабости, которая всегда бывает настоящим внутренним основанием фанатической ненависти. "Не сила, а слабость привела в наше время религиозность к полемическому благочестию, все равно, зависит ли оно от истинной потребности или только от неудовлетворенной суетности". Спор этих двух сил неравен. Религия (церковь), в сознании своей неразумности и слабости, фанатична и нетерпима, а государство, в сознании своей силы и разумности, терпимо. Оно терпит даже противогосударственные секты, каковы квакеры, отказывающиеся от присяги и военной службы; оно терпит даже враждебные религии чуждой национальности, каково иудейское вероисповедание. Именно потому, что государство признает их людьми и лицами,

имеющими права в гражданском обществе, оно содействует уничтожению пропасти между ним и иудеями. "Утверждение этой исключительности в то время, когда оно считало себя вполне правым, на опыте оказывалось самым глупым, а поведение правительств мудрым и достойным"¹¹⁹⁵.

2. ВНУТРЕННЕЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО. КОНСТИТУЦИОННОЕ ГОСУДАРСТВО

Как нравственный организм, т. е. саморасчленяющееся живое целое, как объективный дух, т. е. "мир, созданный для себя духом", государство соединяет в себе различные власти, которые должны находиться в порядке и единстве. Обыкновенно, различают следующие три государственные власти: законодательную, исполнительную или правящую и судебную. Но так как полицейская и судебная власть относятся к правящим властям, то третья власть есть власть княжеская, по существу первая, так как она соединяет обе предыдущие¹¹⁹⁶.

Совершенно справедливо говорят о разделении властей для целей общественной свободы; однако под этим следует разуметь не координацию и не взаимное ограничение их, так как в этом случае государственные власти вступали бы в борьбу друг с другом и таким образом погубили бы государство. Как говорит Платон, государство есть справедливость в широком масштабе. По Гегелю, государство есть разум в широком масштабе, т. е. свободная

субъективность, так как в нем, согласно учению Логике, правильно смыкаются моменты понятия, всеобщее, частное и единичное. Всеобщее в широких размерах есть законодательная власть, частное в широких размерах есть правящая власть, так как она применяет и исполняет в широких размерах законы в частных сферах общественной жизни. Единичность или живая индивидуальность в широком масштабе есть княжеская власть. Правильное и разумное отношение эти трех властей есть истинный строй государства, который поэтому должен быть не иначе, как конституционной монархией. "В государстве все сводится к единству всеобщности и частности". "В государстве должно желать лишь того, что служит выражением разумности"¹¹⁹⁷.

В древности, когда еще не было речи об отношении между государственными властями, разделении и соединении их, и перед глазами находилось их нераздельное субстанциальное единство, формы строя различались совершенно внешне по числу властителей. Так, различали монархию, аристократию, демократию, смотря по тому, был ли один правитель, несколько или много. Так как из этих трех форм ни одна не соответствует понятию строя, то не имеет смысла

вопрос, какая из этих трех форм есть лучший строй? Так как ни один из этих так называемых государственных строев не основывается на знании и понимании, то глубокомысленный Монтескье искал основы их в настроении: основным настроением в демократии служит, по его мнению, добродетель, в аристократии умеренность, а в монархии честь. При этом Монтескье имел в виду феодальную монархию, в которой все зависело от того, что привилегированные личности, при выполнении важных должностей, искали не своей выгоды, а чести, т. е. хорошей репутации в мнении света.

В феодальной монархии были только части, а не члены; поэтому она была скорее агрегатом, чем организмом, и не проявляла еще единства государственной воли, составляющего характер внутреннего суверенитета. Этого суверенитета недоставало монарху во главе его вассалов, с большею или меньшею самостоятельностью, да и самому государству, этому комплексу более или менее могущественных властителей.

Государство, обладающее правильным строем, вполне расчленено во всех своих частях, сословиях и корпорациях, общинах и участках; поэтому такие части суть органы и само государство есть живое, а потому индивидуальное

целое, индивидуальность, неделимое единство, внутри которого ничто не остается независимым подобно тому, как в живом теле не может существовать независимый член, например, желудок не может быть независимым от остальных членов или наоборот¹¹⁹⁸.

В этом неделимом полномочном единстве состоит внутренняя и наружная суверенность государства. Это неделимое единство, которое Гегель охотно называет идеальностью государства, есть индивидуальность, самость, личность, самосознание, я: я государства, государство как я, как определенная единичная воплощенная личность. Ибо я есть нечто самое единичное и в то же время самое всеобщее. Суверенность государства выражается в суверене, в котором воплощается княжеская власть. Поэтому конституционное государство необходимо бывает монархическим, и разумная монархия необходимо бывает конституционной или обладает правильным государственным строем. Таково различие между средневековым и современным государством, между феодальной и конституционной монархией. У древних государств не было я, самосознания и субъективной свободы или свободной субъективности, а потому древние искали

последних решений вне воли, у оракулов, во внутренностях жертвенных животных, в полете птиц и т. п. "Это "я хочу" составляет важное различие между древним и современным миром; оно должно иметь своеобразное выражение в обширном здании государства. К сожалению, это определение считается лишь внешним и случайным".

Много говорят о суверенитете народа. Если под ним разумеют суверенитет государства, то он, как и последний, содержится и выражается в личности монарха, как носителя княжеской власти. Но если, как это обыкновенно бывает, суверенитет народа противопоставляют княжеской власти, то это уже не организованный народ, а "грубое представление народа", как кучи, бесформенной массы. В такой толпе вообще нет действительной воли, не говоря уже о политической и тем более о суверенной; поэтому абсурдно ставить этот так называемый суверенитет народа на место суверенитета монарха. Простая куча не есть и не может быть организмом, поэтому она не может создать организм, государство, государственный строй, как и вообще государственный строй не есть что-либо сделанное; он есть нечто живое, возникающее из характера и степени развития

самосознания народа и из характера его субъективной свободы, которую он осуществляет. Государственный строй может быть изменен конституционным путем; но этим уже предполагается существование строя, исходным пунктом и элементом которого служат патриархальные отношения, подобные семейным; поэтому и в высшей форме совершенного государственного строя патриархальный характер сохраняется в законности монархической власти. Основанием этой законности служит право рождения и наследства; передача по наследству совершается в порядке естественной последовательности по праву первородства, следовательно, в династическом порядке наследования, исключая избирательную монархию и связанные с нею избирательные условия, это худшее из всех учреждений¹¹⁹⁹.

Народу с историческим характером и соответственным ему строем нельзя навязать и *a priori* дать лучший строй, что напрасно пытался сделать Наполеон в Испании. Отношение между народом и завоевателем совершенно иное, чем между народом и его монархом. Завоеватель есть господин, а монарх есть происходящая из него или унаследованная высшая государственная власть. Наполеон сказал депутатам города

Эрфурта, попавшего под владычество французов после битвы под Иеною: "je ne suis pas votre prince, je suis votre maître" (я не ваш государь, а ваш господин)¹²⁰⁰.

Монарх вовсе не деспот, правящий по произволу; он служит последним выражением государственной воли, стоящей выше всякого произвола, недвижимой никаким субъективным настроением: в этой возвышенности и неподвижности воли состоит характер державного величия. Монарх не смеет действовать произвольно, "скорей он связан конкретным содержанием совещаний, и если конституция хороша, то нередко ему остается лишь подписывать свое имя. Однако это имя имеет важное значение: оно есть вершина, за пределы которой нельзя выходить". "В правильно организованном государстве нужна лишь вершина формального решения и естественная стойкость против страстей. Поэтому несправедливо требуют от монарха объективных качеств; он должен лишь говорить "да" и ставить точку на *i*. Эта верховная власть должна быть такою, чтобы частности личного характера не имели значения". "В благоустроенной монархии объективная сторона принадлежит только закону, и монарх должен прибавлять к нему лишь

субъективное "я хочу"¹²⁰¹.

Права монарха суть: 1. право помилования, т. е. право освобождения преступника от наказания (не от вины); 2. право избрания и удаления высших советников короны, которые должны готовить действия монарха и отвечать за них, тогда как сам монарх, соответственно понятию этой власти, не ответствен; 3. право возводить королевским "я хочу" во всеобщую и публичную форму закона решения, подвергнувшиеся обсуждению законодательной власти и доведенные ею до конца¹²⁰².

Исполнительная власть, к которой относится также полицейская и судебная, воплощается в постепенном ряду государственных чиновников, назначаемых прямо или косвенно монархом; их совещательные коллегии разветвляются и расширяются вниз и сходятся кверху, объединяясь в лице монарха. Все государственные интересы и дела централизованы в этой организации исполнительной власти, тогда как интересы и дела сословий, корпораций и общин управляются ими самими. Здоровье и благосостояние государства и гражданского общества зависит от правильной централизации и децентрализации,

общественных деятельностей. Во Франции господствует централизация, а в средневековой Германии имела перевес децентрализация, вследствие чего возникли государства в государстве¹²⁰³.

Большим распространением пользуется ложное мнение, что в законодательной власти должен быть представлен "народ", чтобы отстаивать и осуществлять свои интересы против исполнительной власти и монарха, на том основании, будто "народ" лучше всего понимает, что служит к его благу, между тем как на самом деле та часть населения, которую преимущественно называют народом, наименее знает, чего она хочет. Мысль, что правительство, как таковое, есть злонамеренная и враждебная народу власть, перед которой нужно быть настороже и искать защиты в конституции, есть представление, по своему происхождению и настроению свойственное черни¹²⁰⁴.

Цель конституции состоит вовсе не в том, чтобы усилить существующие в обществе противоположности и крайности и вооружить их политической властью. Наоборот всякая разумная конституция по существу есть система посредств и примирений. Поэтому и законодательную власть следует так устроить и

расчленив, чтобы гражданское общество, не бесформенное, а расположенное по сословиям, было примирено с государством и чтобы форма законодательной власти, как третьей государственной власти, происходила из его материала, т. е. из сословий.

"Поэтому специфическое назначение сословий нужно находить в том, что в них субъективный момент всеобщей свободы, собственное понимание и собственная воля сферы, названной здесь гражданским обществом, осуществляется в своем отношении к государству". "Настоящее значение сословий состоит в том, что государство благодаря им вступает в субъективное сознание народа и начинает принимать участие в нем"¹²⁰⁵.

Соответственно этому законодательная власть распадается на два сословных элемента, из которых один служит посредствующим звеном между властью монарха и гражданским обществом или народом, а другой между исполнительной властью и гражданским обществом или народом. Первый элемент возникает из субстанциального сословия естественной нравственности, имеющего в своем основании семейную жизнь и земельную собственность, независимого, благодаря своему

имуществу, от государственного имущества, от непрочности промышленности, от стремления к наживе, от изменчивости собственности, а также от благосклонности правительства и толпы, обеспеченного даже против собственного произвола, так как его имущество состоит из неотчуждаемого майората. Это как бы монархи среди народа, своим рождением призванные и уполномоченные служить поддержкою трону и обществу. Они служат представителями самих себя; консерватизм есть их задача и их интерес. Мудрость конституции состоит именно в том, чтобы правильно сочетать задачи и интересы, политические, сословные и личные¹²⁰⁶.

Второй элемент происходит из подвижной части гражданского общества, из сословий промышленности, ремесла, торговли, из круга лиц, занятых удовлетворением всеобщих интересов, управлением корпорациями, общинами, из должностных лиц и т. д. Из этих кругов выходят депутаты, избираемые благодаря доверию общества к их характеру и уму. Вследствие их специального знакомства с делами их можно сравнивать с исполнительной властью и с государственными чиновниками, подобно тому как владельцы майоратов, вследствие порядка своего наследования, подобны монархам.

Депутаты суть представители: они служат представителями не себя и не других, так как они вовсе не поверенные по делам, также не бесформенной массы, а существенных сфер общества и труда. Если ведение дел сословия не оплачивается, то нет необходимости ограничивать цензом избрание в депутаты¹²⁰⁷.

Итак, в законодательной власти должны быть представлены крупное землевладение и обширные сферы интересов гражданского общества. Эти области настолько различны, что собрание сословий делится на две палаты, а потому совещания их до окончательного решения должны пройти несколько инстанций, что препятствует торопливости и дает возможность решению постепенно созреть¹²⁰⁸.

Так как в собраниях сословий или палатах обсуждаются общественные дела, касающиеся целого народа и интересующие его, то необходимо, чтобы эти совещания были гласными. Таким образом возникает участие в общественных вопросах, понимание состояния государства, знание политических вопросов и талантов и способность судить о них: короче, возникает тот характер и то богатство представлений, которое называется политическим образованием.

"Публичность собраний сословий есть великое зрелище, главным образом воспитывающее граждан". "Только вследствие обнародования всякого своего шага палаты находятся в связи с общественным мнением; при этом оказывается, что выдумки, высказываемые у себя дома, при жене или друзьях, вовсе не похожи на то, что происходит в большом собрании, где один талант пожирается другим"¹²⁰⁹. "Общественное мнение есть неорганическое выражение того, что хочет и думает народ. Во все времена общественное мнение имело огромное влияние, но в особенности в наше время, когда принцип субъективной свободы приобрел большое значение. Теперь то, что должно иметь серьезное значение, приобретает влияние уже не силою, еще менее на основании привычки и нравов, а благодаря пониманию и основаниям". В общественном мнении существенное смешивается с несущественным, здравый человеческий рассудок с ничтожною болтовней, истина с бесконечным заблуждением; общественное мнение в высшей степени заслуживает внимания и в то же время вызывает к себе презрение. В его истине выражается голос Бога, так что справедливо говорят: "vox populi vox Dei", и в то же время слепое самомнение черни, вследствие

чего Гете справедливо говорит: "Толпа способна действовать кулаками, и здесь она почтенная сила, но суждения ее жалки". "В общественном мнении все есть истина и ложь, но найти в нем истину удастся лишь великому человеку. Тот, кто показывает своей эпохе и осуществляет то, чего она хочет и что она выражает, есть великий человек своей эпохи. Он осуществляет внутреннюю сущность эпохи; а тот, кто не умеет понимать, презирает общественное мнение, как оно выражается то здесь, то там, никогда не совершит ничего великого". "Независимость от общественного мнения есть первое формальное условие для всего великого и разумного (и в действительности, и в науке). В свою очередь, великое и разумное может быть уверенным в том, что впоследствии оно понравится общественному мнению, будет признано им и превратится даже в один из его предрассудков"¹²¹⁰.

Эти слова Гегеля о сущности общественного мнения и отношении к нему великих людей чрезвычайно характерны и значительны. Чтобы пояснить их истинность на современном примере, стоит лишь вспомнить личность и судьбу Бисмарка: никто в такой мере, как он, не презирал общественного мнения и его предрассудков, но никто не понимал и не

выполнял в такой мере, как он, пророческого голоса общественного мнения (*vox Dei*); он лучше всех предвидел и предсказывал, что впоследствии сам он "понравится общественному мнению, будет признан им и превратится даже в один из его предрассудков"¹²¹¹.

Общественное мнение во всем его объеме стремится к беспрепятственному распространению и потому требует свободы прессы. "Определять свободу прессы, как свободу говорить и писать что угодно, это все равно, что выдавать свободу вообще за свободу делать, что угодно". Без сомнения, бывают злоупотребления свободой прессы, ведущие к несправедливости и преступлению, которые должны быть публично обжалованы, подвергнуты суду и наказаны. Конечно, преступления словом и в печати менее доступны определению, чем внешние насилия, а потому и законы, направленные против злоупотребления свободой прессы, труднее установить. Одно из самых распространенных и вульгарных преступлений этого рода есть клевета, возникающая из чувства внутреннего бессилия и зависти, всегда вызываемых высокими добродетелями и талантами. Такие клеветы составляют неизбежную судьбу: их следует относить за счет Немезиды, как насмешливые

песни римских солдат позади триумфальной колесницы победоносного полководца.

3. ВНЕШНИЙ СУВЕРЕНИТЕТ. МЕЖДУНАРОДНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО И ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ

В мире нет ничего выше государства, абсолютный суверенитет которого выражается в лице монарха, как определенная особь. Как особей, так и государств существует много. Как особи необходимо должны вступать в отношение друг к другу, дружеское или враждебное, так и государства. Если государство попадает в необходимость защищать свою независимость, оно должно вести войну. Из оборонительных войн возникают наступательные. В войне дело идет о бытии и небытии государства. Здесь обнаруживается характерное различие между государством и гражданским обществом: последнее обязано защищать и обеспечивать жизнь и собственность своих членов, наоборот, государство должно требовать, чтобы в войне граждане жертвовали для него жизнью и собственностью. Войны страшны, но они необходимы, даже нравственно необходимы, так как они предохраняют государство против внутреннего оцепенения и загнивания, как Гегель говорил уже в одном из своих самых ранних

сочинений, в статье о "научных способах исследования естественного права". Он приводит свои слова, не упоминая сочинения¹²¹². К счастью для человечества конечность и непрочность благ земного мира не только описывается, но и переживается и испытывается; к счастью мы на самих себе испытываем, что существуют низшие и высшие вещи, и что первыми нужно жертвовать для вторых. Это случается в войне и только в войне. "Мы часто слышим с амвонов о непрочности, суетности и непостоянстве земных вещей, но каждый думает при этом, как бы ни был тронут, что все же ему удастся сохранить свое. Затем, когда эта непрочность серьезно является на сцену в форме гусаров с блестящими саблями, тогда эта трогательная назидательность, предсказывавшая все бедствия, начинает рассыпать проклятия на завоевателей". Удачно сказано и хорошо пережито! За много лет до того Гегель познакомился с "блестящими саблями" и совершенно потерял свое незначительное имущество, разграбленное тогда, однако он не проклинал завоевателя, а писал своему другу: "Я видел мировую душу верхом на коне".

Целительная сила войн обнаруживается между прочим в том, что их нередко предпринимают

для устранения внутренних опасностей, и что счастливые войны препятствовали внутренним беспорядкам и укрепляли внутреннюю государственную власть. Величайшим примером политического возрождения после несчастной войны, – он не приведен Гегелем, – служит Пруссия в 1807–1815¹²¹³.

Жертвы для государства предполагают существование храбрости, не отваги животного или разбойника, также не рыцарской храбрости, которая имеет личный характер, а политической, воплощающейся в особом сословии храбрости, именно в постоянном войске, в котором должен служить каждый гражданин. "Истинная храбрость образованных народов есть готовность к жертве на службе государству, при чем особь есть лишь одна из многих единиц. Здесь важна не личная отвага, а подчинение всеобщему". "Эта форма храбрости требует, следовательно, совершенного повиновения и отречения от собственного мнения, отсутствия собственного духа и в то же время самого интенсивного и широкого присутствия духа и решимости в необходимый момент, самой враждебной и в то же время личной борьбы против особей при совершенно равнодушном и даже благосклонном отношении к ним, как особям". "Принцип

современного мира, мысль и всеобщее, придал храбрости высшую форму; этот принцип изобрел огнестрельное оружие, изобретение его, вовсе не случайное, превратило чисто личную храбрость в более абстрактную"¹²¹⁴.

Из взаимного отношения между самостоятельными государствами развиваются правовые отношения, называемые внешним или международным государственным правом. Однако значение его, как и всех международных договоров, сохраняется лишь до тех пор, пока этого хотят участвующие в нем государства, следовательно, всегда имеет характер требования или долженствования, так как нет судьи, решающего спор. Следует требовать, чтобы каждое самостоятельное государство уважало и признавало суверенную индивидуальность других государств, а отсюда вытекает, что ни одно государство не смеет, т. е. не должно вмешиваться во внутренние дела другого государства. Кант, в своем философском сочинении о вечном мире (1795), предлагал, чтобы постоянный конгресс государств или федерация народов решала все споры между народами третейским судом, предотвращала бы таким образом войны и содействовала бы вечному миру. Но при этом согласие

всех остается всегда проблематическим предположением¹²¹⁵.

Споры народов решаются войнами, но так как им предшествует и в течение их продолжается взаимное признание государств, то они должны вестись не варварски и жестоко, а согласно международному праву и требованиям гуманности: вооруженная сила борется с вооруженною силою, а не частные лица и безоружные граждане¹²¹⁶. "Отношения государств друг к другу не отличаются стойкостью: нет судьи, который бы улаживал, их: высшим правителем здесь служит только всеобщий в себе и для себя суций дух, мировой дух"¹²¹⁷. Ареною для этого правителя служит всемирная история; она есть всемирный суд, определяющий права и судьбы народов. Но каков смысл и какова цель всемирной истории? На этот вопрос должна ответить философия истории.

Глава тридцать третья ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ. А. ДЕЛЕНИЕ ЕЕ

I. ЗАДАЧА И ТЕМА

1. ИСТОРИОГРАФИЯ

Слово история означает великие дела человечества, а также повествование о них; им обозначается как история (*res gestae*), так и историография (*historia rerum gestarum*). Без историографии нет истории. Гегель различает три формы историографии: первоначальную, рефлексивную и философскую. Первоначальную историографию создают те историки, которые описывают пережитую ими историю, великие события своей эпохи или собственную деятельность, если они были великими государственными людьми и полководцами. К числу таких историков относятся Геродот, отец истории, Фукидид, Ксенофонт в своем Анабазисе; Комментарии Цезаря составляют мастерское творение великого духа; написанная Гвиччардини

современная ему история Италии, в новейшее время мемуары, в особенности французские, например, кардинала де Ретц (история Фронды) или Фридриха Великого "Histoire de mon temps" относятся сюда¹²¹⁸.

Рефлексивная историография основывается на предыдущих исторических трудах, по которым составляются, т. е. компилируются для какой-либо определенной субъективной цели, новые исторические сочинения. Эта цель бывает четырех родов.

Во-первых, целью может служить желание написать всеобщую историю народа или эпохи, как, напр., Ливий и Диодор Сицилийский написали римскую историю, или Иоганнес Мюллер историю Швейцарии. Во-вторых, цель может быть прагматической, и тогда сочинение должно служить, напр., политическому или моральному поучению. В-третьих, цель может быть критической, если историю пишут для того, чтобы исследовать и установить ценность и истинность существующих исторических произведений. Наконец, в-четвертых, речь может идти о некоторых сторонах и направлениях человеческой культуры, изображаемых в их всеобщности, каковы история искусства, религии, права и т. п.; этот вид рефлексивной

историографии Гегель называет "историей в понятиях". Эти ветви развития духа нельзя изобразить, не зная и не описывая вместе с ними всего древа культуры, не зная точки зрения и ступени развития мирового духа; следовательно, этот род рефлексивной историографии граничит уже с философской историей и составляет переход к ней.

Насколько субъективна и чужда духу описываемой эпохи рефлексивная историография, можно заметить тотчас же, сравнив, напр., Ливия с Полибием и Иоганнеса Мюллера с древним анналистом Чуди. Ливий заставляет древних римских царей, консулов и полководцев произносить речи, возможные лишь в устах искусного адвоката его эпохи. Иоганнес Мюллер, стремясь в своем изображении быть верным описываемой эпохе, придал своей истории деревянный, напыщенный, педантический характер. Читать старого Чуди гораздо приятнее: у него все наивнее и проще, чем в такой искусственной аффектированной старине. — Что касается так называемой прагматической истории для целей политического и морального поучения, то она в основе своей совершенно бесполезна, потому что не достигает цели. "Правителям,

государственным людям и народам с важностью советуют поучаться опытом и историей; но опыт и история поучают, что народы и правительства никогда ничему не научались из истории и не действовали согласно учениям, которые было бы можно извлечь из нее". – Критическую историографию, главным представителем которой в эпоху Гегеля был Нибуэр в отношении римской истории, Гегель никогда не умел правильно ценить и относиться к ней отрицательно. Она казалась ему "историей истории", подобно тому как и критическую философию, основателем и главным представителем которой был Кант, он в основе считал бессмыслицей, так как она хотела быть познанием познания¹²¹⁹.

2. КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ И СРЕДСТВА. ИСТОРИЧЕСКИЕ ДЕЯТЕЛИ

Философское исследование всемирной истории видит в ней разумный мировой план, требующий выполнения и выполненный, откровение Бога в форме мирового духа, который развивается в человечестве и его народах. Философия всемирной истории в этом смысле есть теодицея. Поэтому философия истории должна разрешить следующие вопросы: 1. Каковы смысл и конечная цель всемирной истории? 2. Какими средствами осуществляется эта цель и какова объективная форма их? 3. Каков ход всемирной истории?

Мы тотчас же кратко ответим на эти вопросы: 1. конечно, целью всемирной истории служит человеческая свобода не просто как состояние, а как знание о себе самой, или как сознание; 2. средством для осуществления этой цели служит вся путаница человеческих деятельностей, потребностей, мотивов и страстей; объективная форма свободы есть государство; 3. ход развития мирового духа есть постепенный ход развития человечества, и эти ступени суть всемирно-исторические народы¹²²⁰.

Сущность материи состоит в тяжести, а сущность духа в свободе. Материя имеет свой центр вне себя; поэтому она постоянно находится вне себя и тяготеет наружу. Если бы она когда-либо могла достигнуть своего центра, она бы не была более вне себя, а при себе, в себе и для себя; тогда она перестала бы быть материей. В этом при-себе-бытии и в-себе-бытии состоит свобода, составляющая сущность духа. Однако недостаточно, чтобы дух был свободен, он должен также знать об этом: он должен сделаться тем, что он есть в себе, и так как всякое становление духа состоит в деятельности его, то дух должен сделать себя тем, что он есть в себе; поэтому его свобода должна стать его делом, его актом, предметом его сознания; этот предмет есть также его дело, он должен объективно сформировать свою свободу, как явное состояние, т. е. создать и созерцать ее в форме государства. Только этим путем может возникнуть и развиваться сознание его свободы: "всемирная история есть прогресс в сознании свободы". Это положение Гегель подписал под своим портретом; им характеризуется его учение. Восточные народы знали только, что один человек свободен, греки и римляне знали, что некоторые люди свободны, мы же знаем, что все люди в себе, т. е. человек,

как человек, свободен. Этот признак служит также основанием для деления всемирной истории¹²²¹".

Все средства, которыми осуществляются великие цели мира, также и конечные цели человечества, состоят в человеческих деятельности, потребностях, интересах и страстях. В человеческом мире ничто не случается без участия деятельных индивидуумов с их частными целями, ничто не происходит без интереса, великое не совершается без страстей, добро никогда не осуществляется только ради добра. "Такой пустоте нет места в живой действительности". "Эта неизмеримая масса хотений, интересов и деятельностей служит орудием и средством мирового духа для того, чтобы достигнуть его цели, возвести ее в сознание и осуществить. Эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, придти к себе и созерцать себя как действительность". Конечная цель есть свобода, как состояние и предмет, прогресс в сознании свободы. Средством для этой цели служит армия всех эгоистических мотивов, коренящихся в человеческой природе. Это соединение свободы и необходимости составляет характер всемирной истории: идея свободы и пестрое сплетение человеческих страстей суть как

бы основа и уток в широком ковре всемирной истории¹²²².

Если человек живет в тиши, удовлетворенный собой и наслаждаясь своим существованием, то он живет счастливо. Всемирная история не есть арена счастья. То, что называют счастливой жизнью, есть пустой лист во всемирной истории, так как ее путь направляется через противоположности и борьбу человеческих страстей. Величие страсти состоит не только в интенсивности, с которой она борется и увлекает собой мир, а также и в величии цели, вдохновляющей ее. Те лица, которых частные цели суть также современные и великие цели мира, возвышаются над всеми остальными, как исторические деятели, как всемирно-исторические личности, без страстей которых никогда не происходило ничего великого в мире. Тем не менее, их великие цели имеют в то же время частный себялюбивый характер. В этих лицах их историческое величие и естественная индивидуальность составляют неразрывное целое. В прогрессе всемирной истории они дают толчок вперед, основывают новую эпоху и потому относятся к числу героев, как те доисторические герои, которые основывали государства. "Великими бывают в истории те люди,

собственные частные цели которых содержат в себе субстанциальный элемент, составляющий волю мирового духа". Их следует называть героями, поскольку они черпают свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного укрепившейся системой течения вещей, а из источника, содержание которого скрыто и не достигло еще наличного бытия: "следовательно, как кажется, они черпают содержание из себя, и их деятельность создает состояние и отношение мира, которое кажется лишь их делом и их творением¹²²³".

Великие люди знают, что присуще их времени; это практические политические люди, постоянно вновь завоевывающие свою жизнь, положение и честь у своих врагов, которые защищают права старого погибающего времени. Этим путем Цезарь сделался единоличным властителем, когда в Риме единовластие было своевременным. Всемирная история не есть арена для счастья. Александр умер молодым, Цезарь был убит, Наполеон заточен на острове св. Елены. Несчастье великих людей служит злорадным утешением для зависти. "Свободный человек не бывает завистливым, а охотно признает великое и возвышенное и радуется его

существованию¹²²⁴".

Лучшим средством и орудием мирового духа служат всемирно-исторические личности; освещение их характера и правильная оценка их составляет известную нам любимую тему Гегеля, встречающуюся и здесь. Гегель оспаривает ложный школьный взгляд на великих людей, порицание их и пренебрежение к ним за любовь к славе, завоевательные наклонности и т. д. "Какой школьный учитель не доказывал, что Александр Великий и Юлий Цезарь увлекались страстями и потому были безнравственными людьми? Отсюда прямо следует, что он, школьный учитель, лучше их, потому что он не имеет таких страстей и подтверждает это тем, что не завоевывает Азии, не побеждает Дария и Пора, но, конечно, хорошо живет и другим дает жить". Они относятся к великим людям, как у Гомера Терсит к королям, за что он получает у Гомера справедливое наказание. "Можно злорадствовать также и по поводу судьбы терситизма¹²²⁵".

Из борьбы страстей и частных интересов возникает идея, чистая и независимая от всяких частных. "Не всеобщая идея вступает в противоположности и борьбу, не она подвергается опасности; она остается вдали от нападений и невредимо, на заднем плане". "Идея

уплачивает дань наличного бытия и непрочности вещей не из себя, а из страстей индивидуумов". И именно в этом состоит хитрость разума, как это показано уже в Логике¹²²⁶.

Совокупность всех средств есть соединение человеческих длительностей в упорядоченное целое, в государство, которое Гегель называет здесь "материалом", т. е. субстратом, который должен быть развит и сформирован всемирной историей. Это формирование государства есть конституция его, начинающаяся патриархальным строем и переходящая через демократию и аристократию к свободной монархии или представительному правлению. "Государство", — говорит Гегель, — "есть божественная идея, как она существует на земле". Это изречение напоминает Гоббса, который назвал государство смертным богом, но, конечно, имел в виду не конституционное государство, а неограниченную монархическую власть. По Гегелю, субъект государства есть народная индивидуальность во всем объеме ее природы и сущности, в которой государственный строй, законы и нравы, религия, искусство и наука составляют единое целое, живое единство. "Государство, его законы, его учреждения суть права особей, составляющих его; его природа, почва, горы, воздух и воды суть их

страна, их отечество, их внешняя собственность; история этого государства, их деятельность и все, произведенное их предками, принадлежит им и живет в их памяти. Все государство есть их собственность точно так же, как и они находятся во владении его, так как оно составляет их субстанцию, их бытие". "Эта духовная всеобщность составляет сущность, дух отдельного народа. Ему принадлежат особи, каждая из них есть сын своего народа и также сын своего времени, ни одна не остается позади него, а также не опережает его. Эта духовная сущность есть сущность индивидуума; он служит представителем ее, происходит из нее и заключен в ней¹²²⁷".

3. ХОД РАЗВИТИЯ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

Где нет сознательной, вспоминаемой и записанной истории, там нет еще истории вовсе. Доисторические периоды возникновения и разветвления народов и языков неизмеримо велики. Не только возникновение, но и грамматически совершеннейшее и богатейшее развитие языка, напр., санскрита, относится к доисторическому времени и лежит за пределами цивилизации; мало того, с прогрессом цивилизации и сношений "это богатство форм погибает, язык отшлифовывается, становится более бедным и менее расчлененным¹²²⁸".

Осуществление свободы происходит в государстве, только в нем и в его строе, не в формах языка, а в формах государства. Поэтому сознанием свободы предполагается существование и развитие государства. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы; поэтому она развивается, и ступенями ее развития служат всемирно-исторические народы. Этими ступенями образуются ее эпохи. Когда народ познает и понимает состояние свободы, произведенное его деятельностью, он находится на своей высоте и клонится уже к упадку; "высшее

состояние для духа – это знать себя, придти не только к созерцанию, но и к мышлению самого себя. Он должен достигнуть этой цели и достигает ее; однако осуществление ее есть, в то же время, его гибель и возвышение другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступление новой эпохи во всемирной истории¹²²⁹". Гибель одной жизни есть, в то же время, возникновение новой жизни, так что и во всемирной истории из жизни происходит смерть, а из смерти жизнь. "Эту великую мысль постигли восточные народы, и она есть высшее создание их метафизики: В отношении к индивидуальной жизни она заключается в представлении о переселении душ, но более известна в применении к естественной жизни в образе Феникса, который приготовляет сам для себя костер и сгорает на нем, а из пепла его вечно возникает обновившаяся, молодая, свежая жизнь¹²³⁰".

Говоря не образами, а выражая эту мысль в логической форме, как это уже сделал Гегель в начале своей Феноменологии, низшие ступени мирового духа не просто исчезли, а отменены в высших, т. е. содержатся и прояснены в них. "В понимании истории важнее всего познакомиться с мыслью об этом переходе. Особь, как единица, проходит различные ступени развития и остается

одной и той же обобщью: точно так же и народ, до той ступени развития, которая составляет всеобщую ступень его духа. В этом пункте является внутренняя необходимость изменения, необходимость, лежащая в понятии. Это важнейшая мысль в философском понимании истории¹²³¹".

II. ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ ОСНОВА ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

1. ДРЕВНИЙ И НОВЫЙ МИР

Уже в философии природы, в описании "геологического организма", была речь о распределении моря и суши, о строении и расчленении частей земли и различиях между древним и новым миром¹²³². Новый мир имеет историческое назначение стать колонией древнего: Северная Америка благодаря заселению англичанами, а Южная Америка благодаря завоеванию испанцами. Североамериканские государства после победоносной войны за независимость образуют конституционный союз республик, а южноамериканские республики основаны на военной власти и подвергнуты постоянным переворотам.

Важные различия в геологическом образовании поверхности земли таковы: 1. безводное плоскогорье с его степями и равнинами, 2. речные долины и низменности и 3. прибрежные и приморские страны. Типичная форма внутренней Африки, темной части света,

на юг от Сахары, есть сплошная горная страна; в Азии господствует противоположность между горными странами (среднеазиатское плоскогорье) и большими долинами рек и низменностями (Китай, Индия, Месопотамия и т. п.); в Европе эти противоположности перемешаны и примирены переходами.

2. СРЕДИЗЕМНОМОРСКИЕ СТРАНЫ

Части света и народы древнего мира группируются вокруг Средиземного моря, которое образует их средину и как бы форум: Малая Азия, северная Африка и Египет, южная Европа. Моря и реки соединяют; только горы разъединяют. "Средиземное море могло быть центральным пунктом только потому, что оно море. Следовательно, Средиземное море служит объединителем трех частей света и центральным пунктом всемирной истории. Здесь находится Греция, светлая точка в истории, затем в Сирии находится Иерусалим, центр иудейства и христианства, а на юг от него лежат Мекка и Медина, источник магометанства; на запад находятся Дельфы, Афины и еще западнее Рим; на Средиземном море лежат также Александрия и Карфаген. Итак, Средиземное море есть сердце древнего мира, так как оно обуславливает и оживляет его. Без этого моря нельзя себе представить всемирную историю, как нельзя себе представить древний Рим или Афины без форума, к которому все стекалось¹²³³.

3. СЕРДЦЕ ЕВРОПЫ

Первая часть Европы есть южный отдел ее. В Греции и Италии долго находилась арена всемирной истории. Вторая часть есть сердце Европы, которое открыл Цезарь завоеванием Галлии. В этом центральном пункте Европы главные страны суть Франция, Германия и Англия. Наконец, третью часть составляют северо-восточные государства Европы: Польша, Россия и славянские государства; они лишь позже вступают в ряд исторических государств и постоянно поддерживают связь с Азией¹²³⁴. Почему, должны мы спросить, здесь не упомянуты скандинавские государства, Дания, Швеция и Норвегия, несмотря на то, что европейская история немыслима без Густава Адольфа и Карла XII?

III. ДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

Всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть конец ее, а Азия начало. Здесь восходит внешнее физическое Солнце, а на Западе оно заходит: но зато на Западе восходит внутреннее солнце самосознания, светящее с большим блеском. Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее на степень всеобщей и субъективной свободы. Восток знает только, что один человек свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, а германский мир знает, что все свободны. Первая форма, которую мы видим во всемирной истории, есть деспотизм, вторая — демократия и аристократия, а третья — монархия¹²³⁵.

Поэтому ступени всемирной истории суть восточный, греческий, римский и германский мир, указанные уже в заключении философии права¹²³⁶.

Гегель сравнил эти ступени с возрастами человека, так что восточный мир есть детский и отроческий возраст, греческий мир есть юношеский возраст, римский мир — возраст возмужалости, а германский мир есть старческий

возраст, не в смысле слабости, а в христианском смысле искупления (примирения)¹²³⁷. Таких сравнений лучше не делать, так как они слишком широки и неопределенны, чтобы быть меткими и наглядными, а потому приводят к недоразумениям.

Глава тридцать четвертая

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.

В. ВОСТОЧНЫЙ МИР

І. КИТАЙ¹²³⁸

1. ПАТРИАРХАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП

Из сравнений между эпохами всемирной истории и возрастами правильнее всего первое. Китайцы, населяющие самое большое государство в мире, действительно представляют детский возраст человечества и остаются на этой ступени в течение тысячелетий. Они, как они сами чувствуют это, составляют большую семью; в центре ее, вокруг которого все вертится, от которого все исходит и все зависит, находится император, как патриархальный властитель, перед которым все равны, именно одинаково несовершеннолетни. Он руководит обширным царством с помощью иерархии своих чиновников (гражданских и военных мандаринов) и даже предписывает законы небу и гениям, как волшебник. Эти гении имеют в Пекине, столице

империи, много храмов и служителей, бонз, занимающихся пророчеством и колдовством.

Также и нравственные законы здесь становятся государственными законами, напр., детям предписывается иметь и питать определенные настроения. Господствующая и типичная добродетель есть семейный пиетизм: благоговение детей перед родителями, в особенности также перед матерью. Заслуги сына приписываются отцу и приносят пользу ему; семейные обязанности и добродетели направлены преимущественно снизу вверх, т. е. от детей к родителям. — Как наказания детей, так и наказания китайцев имеют характер дрессировки, рассчитанной на исправление, и бывают телесными, так как в сущности этого народа нет момента субъективной свободы, личного значения, чести; отсюда происходит в сношениях низость и безнравственность китайцев, приобретших славу худших обманщиков.

2. ЯЗЫК И ПИСЬМО. ОСНОВНЫЕ КНИГИ

Язык китайцев прост, как язык детей; он состоит исключительно из односложных, легко выговариваемых слов, которые ставятся рядом, без всяких изменений и флексий. Таков их звуковой язык. Так как количество этих слов невелико, то одни и те же слова имеют много значений, напр., слово по имеет одиннадцать значений, определяющихся лишь связью речи, т. е. соседними словами и интонацией. Свой язык они не разложили на простейшие звуки: у них нет алфавита. Рядом с языком звуков у них существует язык письма, знаки которого служат непосредственным выражением самих представлений и возникли, конечно, из письма, складывающегося из рисунков. Мыслью об изобретении такого всемирного письма (пазиграфии) увлекался Лейбниц¹²³⁹. Так как различные представления и значения их не различаются в звуковом языке, а в письме должны быть различены, то письменных знаков больше чем слов; их насчитывают 80–90 000.

У китайцев есть три основные книги: Шу-цзи, И-цзин, Ши-цзин. В первой из этих книг содержится древняя история Китая и точное

перечисление императорских приказаний, во второй – основы китайской философии, а в третьей – собрание всевозможных древнейших песен. Сюда присоединяется книга Ли-цзи, в которой описаны обычаи и церемонии, а также приложение к ней, трактующее о музыке, и, наконец, Чжунь-цзин, хроника удела Лу, где родился Конфуций.

3. КИТАЙСКАЯ ИСТОРИЯ

Китайская история перечисляет факты без всякой внутренней связи и рассуждений; точно так же относится их юриспруденция к законам и их этика к обязанностям. По преданию, в 29 веке до Р. Хр. (по нашему счислению времени) жил Фу-си, основатель всех зачатков китайских обычаев и нравов; в то время велось много войн с монгольскими и татарскими народами; против нападений последних Ши-хуан-ди построил в 3 веке до Р. Хр. Великую стену, самое большое архитектурное произведение в мире. Войны приводили к переменам династий; с 1644 господствует 22 династия, происходящая из тунгусского (туранского) племени маньчжуров. Азиатским государствам предстоит подчинение европейцам; этой судьбе некогда должен подвергнуться и Китай¹²⁴⁰. Эти слова Гегеля, по-видимому, должны исполниться в двадцатом веке, после того как в Китае уже началась так называемая политика "открытых дверей". И-цзин есть книга судеб, в ней речь идет о возникновении и исчезновении. "В этой книге находятся чрезвычайно абстрактные идеи единства и двоичности, и таким образом,

по-видимому, философия китайцев сводится к той же основной мысли, как и учение пифагорейцев¹²⁴¹". Гегель пытался подробнее провести это сравнение в своем изложении "китайской философии¹²⁴²". Август Гладиш развивал эту тему во многих сочинениях, находя не простое сходство, а полное согласие между китайской религией и пифагорейской философией; он опирался при этом на сочинения Абея Ремюза, величайшего современного ему знатока китайского языка и литературы¹²⁴³.

4. ЛАО-ЦЗЫ. КОНФУЦИЙ. ФО.

В шестом веке до Р. Хр. все культурные народы волновались стремлениями к реформам; эта эпоха подобна 16 веку христианского мира. В Индии в это время явился Будда, который под именем Фо должен был сделаться основателем новой религии также и в Китае. В самом Китае в этом веке явились в провинции Шань-дун два исторических деятеля, имевших глубокое и продолжительное влияние в области религии и философии: Лао-Цзы и Конфуций, знавшие друг друга и державшиеся одинакового образа мыслей. Лао-цзы написал Дао-дэ-цзин, т. е. учение о Дао; этим словом обозначается у него принцип и источник всех вещей, смысл и цель мира, как у греков словом Логос. Конфуций вовсе не был умозрительным мыслителем, он не был новатором, а сам себя называл передаточной ступенью; это был представитель нравственной философии, осветивший и выразивший в своих сочинениях нравственные требования добродетели и обязанности патриархальной и семейной жизни. Поэтому нет философа, более соответствующего сущности китайского народа,

чем Конфуций. Он заслужил храмы, построенные ему потомством.

II. ИНДИЯ¹²⁴⁴

1. КАСТЫ

Если принцип субъективной свободы должен придти к господству и таким образом к сознанию самого себя, – а такова, по Гегелю, тема всемирной истории, – то история должна выйти за пределы всеохватывающего единства патриархального Китая и создать в обществе обособления, первоначально еще вовсе не свободные, а заоченелые, определенные и скованные природой; это не сословия труда, избираемые себе свободным человеком, а прирожденные и унаследованные сословия, или касты. Четыре индийских касты таковы: брамины, сословие жрецов, кшатрии, сословие воинов, ваисии, промышленное сословие (земледелие, промышленность, торговля), и шудры, сословие слуг. Разделенное происхождением не может быть соединено по произволу. Хотя браки между представителями разных каст не допускаются, они все же происходят; отсюда возникают смешанные касты, из которых самая низкая и презируемая – каста

чандала, обязанная выполнять самый грязный труд. Индийская мифология производит эти касты из членов бога Браммы: из рта – жрецов, из рук – воинов, из бедер – промышленное сословие, а из ног – слуг. Там, где сношения между людьми затруднены такими непроходимыми пропастями, нет человеческого общества, следовательно, и государства, так как общество есть материал, из которого формируется государство. В такой стране, следовательно, нет и истории, так как лишь государство есть субъект, развивающийся в истории. Индейцы составляют народ, но не государство; поэтому у них нет также разумного сознания о времени и мире. "Так как у индийцев, нет истории, как историографии, то у них нет также истории, как ряда деятельностей (*res gestae*), т. е. нет развития истинно политического состояния¹²⁴⁵".

2. ИНДИЙСКИЙ ИДЕАЛИЗМ И ПАНТЕИЗМ

Действительный мир представляется им миром грез и призраков (Майя), бессвязным сном, в котором все образы расплываются и перепутываются, один переходит в другой, как это бывает в сновидениях; в этом мире в основе все есть одно и то же. Это Всеединое есть вершина их религии и мудрости: это Брама, чистое абсолютное бытие без всякой чувственности, разнообразия и множественности; в единстве с ним состоит высшее состояние блаженства и обожествления. Это состояние осуществляется в мудрости браминов, касты, имеющей исключительное право на чтение Вед, этих основных индийских книг, и обязанной заниматься этим чтением. Брамины суть здешние боги, тогда как не брамины достигают состояния блаженства лишь путем йога, т. е. путем умерщвления в себе всего мирского длинным рядом самых бессмысленных аскетических истязаний. С этим учением о ничтожестве земной жизни связано презрение к жизни и добровольное самоубийство, формально выраженное в индийских нравах, так как индийские женщины сжигают себя вместе с трупом мужа, а в Ориссе

на Бенгальском море люди массами бросаются под колесницу с изображением бога Вишну, чтобы быть раздавленными.

Привычное презрение к жизни вызывает презрение к себе, низость, необузданные пороки и разврат, проявляющиеся в жизни индийцев, также и браминов, даже в культе. Они не убивают ни одного животного, основывают госпитали для старых обезьян и коров и в то же время без всякого сострадания оставляют погибать бедных и больных людей¹²⁴⁶.

Учение о Бrame, как всеедином, есть пантеизм; учение о Майя, т. е. о том, что представляемый нами мир составляет лишь призрак и грезу, не содержащую в себе ничего, кроме наших субъективных картин воображения, есть идеализм. Поэтому Гегель называет точку зрения индийского сознания "идеализмом наличного бытия", также "пантеизмом воображения". "Можно сказать, что видимое нами на земле есть Бог в веренице его сновидений, так как это не грезы эмпирического субъекта, имеющего определенную личность и раскрывающего собственно лишь ее, а грезы самого неограниченного духа¹²⁴⁷".

В противоположность Китаю, где во всем царит самая скромная проза, Индии есть страна

чувства и фантазии, страна чудес, заключающая в себе все сокровища природы и мира. Ее язык и поэзия суть произведения фантазии. Из духа индийцев-арийцев возник самый совершенный, самый богатый формами и самый развитой из всех языков, санскритский язык, на котором написаны Веды, индийские основные книги; это первоначальный язык, из которого произошли индогерманские языки, культурные языки мира, греческий, латинский, немецкий и т. д. Гегель несколько раз указывает на это открытие, как на одно из величайших и замечательнейших приобретений своего времени. Заслуга изучения санскритского языка и основания исследования индийских древностей принадлежит двум упоминаемым Гегелем англичанам, Вильяму Джонсу, который основал Азиатское общество и журнал "Азиатские исследования" (*Asiatic Researches*), и его младшему соотечественнику Г. Т. Кольбруку. Они положили основание изучению связи и родства между индогерманскими языками, которое осветил Франц Бопп своим сравнением форм спряжения санскритского языка с формами греческого, латинского, персидского и германских языков и создал таким образом новую науку, сравнительное языкознание¹²⁴⁸.

Три важнейших произведения индийской

поэзии, драма Сакунтала Калидасы, обширный эпос Махабхарата и эпос Рамаяна, упомянуты Гегелем, но более подробно он о них не говорит.

3. БУДДИЗМ¹²⁴⁹

Из индийского браманизма и в противоположность ему возник в шестом веке до Р. Хр. буддизм и распространился в Цейлоне, Индокитае, Китае, китайских и монгольских горных странах до такой степени, что третья часть человечества исповедует его. В буддизме ничто играет ту же роль, что в браманизме Брама. Блаженство состоит в возвышении до ничто и в единстве с ним. Там нет больше каст, рождения и мук земной жизни. Этот путь спасения, которым жил Будда и которому он учил, открыт для всех его последователей. Этот путь ведет через углубление внутрь себя к уничтожению корня земной жизни, из которого происходит всякое желание, следовательно, воля вообще, а вместе с тем к уничтожению мук метемпсихоза (переселения душ). Гегель называет буддизм "религией в-себе-бытия" и различает две формы его: отрицательную и положительную. В отрицательной форме, господствующей в индокитайском буддизме, поклонение Будде есть поклонение умершему человеку, живущему лишь мифологически, в легендах и образах; в положительной форме буддизма, именно в

монгольском буддизме, Будда является в действительном живом человеке, в ламе, и высшее воплощение его есть далай-лама в Тибете (в Хласе). В монгольском мире ламаизм вытеснил религию колдовства, шаманство, и таким образом возвысил характер религиозных представлений. Мы должны еще возвратиться к буддизму в философии религии, и потому здесь, по возможности, сокращаем изложение. Вообще в лекциях Гегеля по философии истории, искусства, религии и истории философии многие вопросы, как это и должно быть в лекциях, повторяются несколько раз, между тем как в интересах нашего сочинения как можно более избегать таких повторений.

III. ПЕРСИЯ

1. ИСТОРИЧЕСКИЕ НЕДОСТАТКИ

Китайцы и индийцы суть два величайших народа восточной Азии и Ост-Индии. Третий всемирно-исторический (в гораздо более высоком смысле, чем два первые) народ суть персы, основавшие благодаря Киру малоазиатское всемирное государство, включая Египет: это первое мировое государство, возникшее и исчезнувшее при свете истории, следовательно, первое историческое мировое государство; так как все историческое заключает в себе возникновение и исчезновение.

Что касается условия возникновения персидского государства и отношений государств в Передней Азии, у Гегеля есть некоторые ошибки, объяснимые тем, что ему не были и не могли быть известными новейшие исследования об Ассирии (ассириология). Он не решает вопроса, случилось ли разрушение Ниневии, катастрофа, погубившая Ассирийское царство, в начале IX (888) или в конце VII века; он производит Ассирию, Мидию и Вавилонию из

распадения Ассирийского царства и считает книгу пророка Даниила, даже самого пророка Даниила, источником для истории Вавилона, хотя от этой грубой ошибки его должен был бы предохранить уже Порфирий¹²⁵⁰.

После распадения и гибели Ассирийского царства, в конце седьмого века (608), остались четыре великие восточные державы, от которых зависело дальнейшее течение всемирной истории: Мидия, Вавилония, Лидия (Малая Азия), Египет. Кир восстал и захватил Мидию, завоевал Лидию и Вавилонию (Сирию, Финикию, Палестину) и умер, выполняя свое призвание, в войне со скифами (с Массагетой), опустошительные вторжения которых в Переднюю Азию привели к внезапному падению Ассирии; Камбиз, сын Кира, завоевал Египет и завершил развитие персидского государства. Гегель предпосылает персидскому государству "Ассирийцев, Вавилонян, Мидян и Персов" и считает частями его Персию, Сирию и семитическую западную Азию, Иудею и Египет"; однако этот взгляд вовсе не соответствует историческому положению вещей. В философии истории Египет и "Иудея", т. е. Палестина или израильский народ, должны занимать совершенно иное место и значение, чем только то,

что они были или, скорее, сделались составными частями персидского государства.

2. РЕЛИГИЯ СВЕТА

Религиозное учение персов основано Зердуштом (Зороастром) и выражено на древнебактрийском зендском языке в Зендавесте, как назвал это собрание священных персидских книг Анкетиль Дюперрон, великий французский лингвист и исследователь древностей. Благодаря родству зендского языка и санскритского, с которым Анкетиль Дюперрон был знаком, он разгадал смысл Зендавесты и открыл его миру. Если индийский Брама перестает быть состоянием и становится предметом, то является понятие чистого бытия, как чистого света; оно составляет не глубочайший принцип индийской религии, а высший предмет персидской религии; при этом тотчас же выступает противоположность между светом и тьмой, Ормуздом и Ариманом, чистым и нечистым, добрым и злым. Отсюда дуалистический характер персидской религии в отношении космических и этических сил мира. Свет есть жизнь, условие всякой жизни, всякого развития: отсюда радостный благодетельный характер персидской религии, благосклонной ко всякой жизни, отвращающейся от мрачной кастовой

обособленности индийцев. Она дает пользоваться светом и справедливому, и несправедливому; всякая жизнь должна встречать содействие, следует садить деревья, откапывать источники, не погребать и не сжигать трупы, а отдавать их на съедение птицам небесным. Персидское царство состоит из множества государств и народов, сохраняющих свои частности, свой язык, нравы и религию, до такой степени персы боятся окоченевших безжизненных идолов.

Мы ожидаем, что в философии религии будет сказано подробнее о культе Кибелы, тирского Геркулеса, сидонской Астарты, финикийского Адониса, израильского Иеговы, так как здесь Гегель почти ограничивается лишь упоминанием этих культов. Он обращает внимание на два явления: на траурный культ Адониса, вызываемый религиозным представлением, что Бог умер, и на противоположность между чувственными развратными, иногда жестокими и сладострастными культами, требующими человеческих жертв, самоизуродования, проституции, с одной стороны, и духовным культом Иеговы, с другой стороны. Иегова первый чисто духовный Бог во всемирной истории, но, в то же время, он единственный исключительный Бог, одного избранного

исключительного народа. "Освященное религией исключение других народных духов и суеверное представление о высокой ценности своеобразия иудейской нации суть границы, суживающие эту идею Бога. Здесь недостает идеи бессмертия и вечной жизни, мысль остается направленной на земную жизнь и земные награды: "Да благо ти будет и да долголетен будешь на земли"¹²⁵¹".

Исследование египетской истории, египтология, последовавшая по стопам Шампольона, как и еще более поздняя ассириология, явились после Гегеля и потому остались неизвестными ему. Этим объясняются его ошибочные представления о ходе египетской истории и последовательности египетских династий. Но так как он сам называет древнейшего царя Мену основателем Мемфиса, то ему не следовало бы говорить, что древнейшие цари жили в Фивах, и что египетская история с самого начала направлялась с юга на север, из Фив в Мемфис, а затем в Саис; далее, так как он (согласно Шампольону) отождествляет Сезостриса с Рамзесом Великим, то ему не следовало бы считать строителей пирамид в Мемфисе, Хеопса, Хефрена и Микерина, жившими после Сезостриса¹²⁵².

Гегель находит, что египетский дух был

загадкой для себя самого, и как свой собственный творец, он выразил это в своих письменах (иероглифах), в своем культе животных, в своей религии и учении о богах, в своих исполинских постройках, в особенности в загадочном образе сфинкса, но не решил этой загадки. Так же и в жизни животных египтяне почитали загадочный, сокровенный и непонятный элемент.

Основную тему египетской религии и мифологии составляет Египет в замкнутом естественном течении его своеобразной и правильной жизни, обусловленной противоположностью между сушей, которую наводняет и оплодотворяет Нил, и пожирающим жаром пустыни, окружающей его с востока и запада. Высота Нила обусловлена положением Солнца: регулярно в конце июля начинается повышение его уровня, затем следует наводнение, наполнение каналов; регулярно во время зимнего солнцестояния уровень Нила бывает наименьшим, весной Египет становится садом. Поэтому арабский полководец после завоевания Египта писал халифу Омару: "Египет бывает сначала морем пыли, затем морем воды, наконец морем цветов"¹²⁵³.

Во время зимнего солнцестояния, когда Нил и Солнце стоят на самом низком уровне, рождается

Озирис, затем его умерщвляет Тифон, враждебный ему брат, принцип спора и всякой дисгармонии; начинаются траурные песни (манерос) об умершем боге, Изида, богиня любви и всякой гармонии, восприимчивая мать-земля, собирает члены Озириса, и бог вновь оживает: таковы рождение и воскресение Озириса, символа Солнца и Нила. Он управляет царством живых и мертвых, он изобрел земледелие и все относящиеся сюда искусства и обычаи, а также науки, в чем присоединяется к нему Тот, египетский Гермес. Он выполняет должность судьи над мертвецами; в связи с этим находятся своеобразные представления египтян о бессмертии души, ожидающем ее возмездия и переселениях (метемпсихозе), а также обычай бальзамирования и способ погребения мертвых¹²⁵⁴.

По Гегелю, настоящей темой Египетского духа, загадочной для него самого и воплощенной в сфинксе, был человек, т. е. познающий себя дух, происходящий из природы, в особенности животной, и достигающий полного значения и развития в греческом мире. Именно в этом состоит переход от египетского к греческому духу. "В доказательство того, что пред сознанием египтян возник дух их самих в форме задачи, мы

можем сослаться на известную надпись в храме богини Нейт в Саисе: "Я все, что есть, было и будет: никто не поднимал моей завесы". Прокл присоединил еще следующие слова: "плод, рожденный мной, есть солнце". "В египетской Нейт истина еще скрыта: греческий Аполлон есть решение ее, его изречение гласит: человек, познай себя самого. Познать себя должен не единичный человек в своей частности, а человек вообще. Эта заповедь дана грекам, и в греческом духе человеческая натура выражается в своей ясности и высоком развитии. Поэтому нас поражает греческий рассказ о том, что сфинкс, это создание египетской фантазии, явился в Фивах со словами: "Что это такое, что утром ходит на четырех ногах, в полдень на двух, а вечером на трех?" Эдип решил загадку, сказав, что это человек, и низвергнул этим сфинкса со скалы. Однако это древнее решение Эдипа, который проявил таким образом свое знание, связано с ужасающим неведением о том, что делает он сам. Восход ясности духа в старом царском доме связан еще с ужасами и невежеством, и это первое господство царей, чтобы стать истинным знанием и нравственной ясностью, должно сперва сформироваться при помощи гражданских

законов и политической свободы и достигнуть примирения в прекрасном духе¹²⁵⁵".

Глава тридцать пятая
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.
С. ГРЕЧЕСКИЙ МИР

I. ЭЛЕМЕНТЫ ГРЕЧЕСКОГО ДУХА

**1. СУБЪЕКТИВНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЕ**

Гегель назвал греческий мир юношеским возрастом человечества. Двое юношей стоят – один в начале первых ступеней его истории, а другой в начале последнего периода его всемирно-исторического развития: Ахиллес и Александр Великий. Географическая основа греческого мира совершенно иная, чем у восточного мира. В Греции нет больших рек вроде Ганга и Инда, нет простых низменностей; вся страна в определенных, легко обозримых границах делится на сушу и море, на острова и подобный островам, богато расчлененный материк, с его заливами и перешейком, с его горами, равнинами и приморскими берегами. Во всем географическом строении и расположении

этого мира господствует характер раздробленности и множественности, дающей простор и полное значение единичному. В восточном мире особь исчезает, а в греческом она выступает на первый план. В индивидуальности лежит сила самодеятельности, задача саморазвития. Греческий народ сделался тем, чем он был, он сам себя развил.

Истинно прекрасная и свободная жизнь возникает не среди покойного развития отношений, не среди одного и того же родственного и дружественного племени, а благодаря противоположным деятелям, благодаря смешению и борьбе разнородных элементов, туземных и чужих. Все условия, необходимые для возникновения и выражения содержательных индивидуальностей, соединяются в доисторической основе греческого народа, как она живет и продолжает жить в мифологии: стечение (colluvies) различных народностей с самого начала истории, различие племен пеласгов и греков, эолийского, ионийского и дорического племени, постоянные переселения этих племен (без странствований не созревает ни одна индивидуальность), переселение иноземцев вроде Кекропса, Кадма, Даная, Пелопса и т. д., развитие древних царских

родов с их крепостями, циклопическими постройками, сокровищницами и т. д., эмиграция из чересчур населенных городов, основание колоний, которые в конце концов распространяются по всем берегам Средиземного моря: какое богатство судьбы, опыта и образования!

В конце доисторического времени находится Троянская война, первое действительно общее национальное предприятие греческих царей и народов, против враждебной азиатской силы. Общение царей и предводителей друг с другом, а также царей с народом не имело деспотического или монархического характера, а было непрочной связью, предоставлявшей достаточно свободы индивидуальностям. Ко времени между Троянской войной и эпохой Кира относятся внутренние переселения и основание колоний, среди которых наиболее выделяются новоионийские колонии, в особенности Милет, первая родина греческой философии.

Древние царские роды погибли; их индивидуальности имели достаточно простора, чтобы проявить свои страсти, и потому послужили превосходным предметом для драматического изображения. Народ относился к царям, как хор в трагедии к героям.

Греческий дух должен был развить естественную индивидуальность до степени свободной и вследствие этого прекрасной индивидуальности; в этом формировании прекрасной индивидуальности состоит его подвиг и задача. Дух родился дважды: из природы и для свободы. Из природы происходит первое рождение его, а для свободы, т. е. в освобождении от природы и сил ее, происходит второе рождение его. Развитие свободы направляется в самую внутреннюю глубину духа и истины. Так далеко не заходит греческая свобода: она достигает лишь красоты. Как только эта цель была достигнута в полном смысле слова, греческий дух решил свою задачу. Когда дух, как это необходимо должно было случиться, пошел далее этой цели на пути в глубину внутреннего мира, греческий дух стал уже клониться к упадку и саморазрушению.

Этот дух воспринимал, формировал и преобразовывал весь материал, данный ему природой и традициями, пока не запечатлел в нем свою форму, форму красоты. Греческий дух есть пластический художник, преобразовывающий камень в художественное произведение; он творец, радостно и весело живущий в своих творениях, в то же время полный ими и

зависимый от них. Не следует приписывать греческому духу ложной преувеличенной самостоятельности, как будто бы он вовсе не нуждался в восприятиях извне и строил свои образы как бы из ничего: он воспринимал повсюду из воздуха, из природы и из преданий, но из воспринятого он создал духовное и не успокоился, пока не сформировал прекрасную индивидуальность¹²⁵⁶.

Она занимает центральное положение в греческом характере. Отсюда излучается красота греческой жизни и развивается в трех формах, которые Гегель назвал субъективным, объективным и политическим художественным произведением. Предмет субъективного художественного произведения есть человек, предмет объективного – религия или мир богов, а предмет политического – государство.

Красота человека состоит в том, что он господствует над природой с помощью своих орудий, перерабатывает ценные произведения ее и украшает себя ими, но не наряжается, только варвары наряжаются; он делает свое тело совершенным органом своей воли, чтобы выразить ее в своих красивых движениях, в своей силе и ловкости; такой человек испытывает непреодолимое стремление показывать себя

другим, как это вытекает из сущности прекрасной индивидуальности: отсюда национальные игры (олимпийские, истмийские, пифийские и немейские); эти игры состоят в борьбе, состязаниях в беге, беге на колесницах, бросании диска и дротика, наконец, в стрельбе из лука. Они сопровождаются танцами и пением, в которых соединяется красота движений и голоса.

Греки раньше придали себе такую прекрасную форму, а потом уже попытались выразить ее в мраморе и красках; никакой другой путь не может привести более естественным и надежным способом к совершенному искусству.

2. ОБЪЕКТИВНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Индивидуальности, очищенные от всяких человеческих случайностей и стоящие выше их, "объективно прекрасны". Таковы боги греков. Наблюдению даны естественные силы, привлекательные и приятные, а также страшные и мощные. Из источников происходят наяды, из наяд музы. Мощные силы, каковы Уран, Гея, Океан, Хронос и т. п., суть титаны, побежденные и низвергнутые Зевсом и олимпийскими богами; последним из Титанов погибает Хронос, пожиравший своих детей. Зевс сохраняет еще естественные силы, которыми он повелевает; в его руках находятся молнии и облака, но, в то же время, он также политический бог, охраняющий нравственные установления, клятву, гостеприимство и т. д. Из Гелиоса получается Аполлон, самосознательный свет: свет остается лежащей в его основе естественной силой, которая возвышается и проясняется до степени духовного и нравственного элемента; таким образом Аполлон становится богом, обладающим знанием, пророчествующим, исцеляющим и укрепляющим, примиряющим и очищающим,

спасающим и уничтожающим губительные силы: он умерщвляет Пифона и спасает Ореста.

Эти боги суть конкретные индивидуальности, а не свойства; они не служат выражением того или иного качества, а суть то, что они есть, и каждый из них имеет свой особенный характер. В их индивидуальность входят также случайные определения времени и места. Благодаря своему внешнему и случайному отношению к известным местностям боги локализуются, и в греческом мире возникают местные боги, как в католическом мире местные святые. Некоторые "первоначальные мифы" и древние сохранившиеся, но устаревшие в общем сознании народа и в государственной религии культы сделались благодаря этой противоположности тайными культами или мистериями, которые не содержат в себе никаких учений, напр. монотеизма, как это полагали, а состоят лишь из обрядов и эмблематических действий, в которые поэтому всякий мог быть посвящен. Эти религиозные действия были посвящены Церере, Прозерпине и Вакху, и содержанием их служило основание земледелия и виноделия. Боги искусства отделились от богов мистерий.

Антропоморфический характер греческих богов одни восхваляют, как источник их красоты,

а другие, наоборот, порицают, как признак суеверия и недостатка глубины, Шиллер в похвалу им сказал: "Так как боги были еще более человеческими, то люди были более божественными". Гегель приводит это изречение и опровергает его соображением, в котором выражается весь характер его учения и образа мыслей. Греческие боги, по его словам, менее подобны человеку, чем христианский Бог: "Христос гораздо более человек; он живет, умирает на кресте, что гораздо ближе к человеку, чем человек греческой красоты".

Существенный недостаток греческой свободы чрезвычайно характерно проявляется в жизни богов и людей: над богами господствует рок, а над решениями людей оракул.

3. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Соединение субъективного и объективного художественного произведения есть политическое художественное произведение, государство, в котором живой всеобщий дух наполняет отдельные самосознательные особи и воплощается в них не в форме рефлексивного сознания долга, а просто в виде привычек и нравов, благодаря которым законы познаются и выполняются. Особи самосознательны и свободны. Поэтому строй этого государства имеет не патриархальный, а демократический характер. Это прекрасная демократия, в которой государство господствует, не как оцепеневший закон и не как рефлектирующая совесть, а как гений всех граждан, как нравственное настроение, как добродетель, о которой Монтескье удачно сказал, что она лежит в основе демократии. Богиня Афина и есть не что иное, как сами Афины, т. е. действительный и конкретный дух граждан. "О греках в первой и истинной форме свободы мы можем утверждать, что они не имели совести: у них господствовала привычка жить для отечества, без всякой

дальнейшей рефлексии. Они не знали абстракции государства, существенной для нашего рассудка, целью для них служило живое отечество: эти Афины, эта Спарта, храмы, алтари, такая-то форма общежития, круг сограждан, нравы и привычки. Для грека отечество было необходимостью, без которой он не мог жить". Но когда пришло время софистики, и вместе с ней рефлексия, политическая болтовня и многознайство распространились повсюду, тогда прекрасная демократия погибла. Об этой гибели говорит Фукидид, сообщая, что всякий думает, будто без него дела идут плохо.

В греческом мире были соединены три условия, лежавшие в основе прекрасной демократии: в общественных вопросах и сомнениях решение принадлежало не рефлексии и мнению, а оракулу; граждане могли заниматься государством при полном досуге, не стесненные и не отвлекаемые материальным трудом, который выполняли рабы; наконец, государства были малы. Государство было городом, расширенной индивидуальностью, и политический горизонт граждан не выходил за пределы привычного.

II. ИСТОРИЧЕСКИЙ ХОД РАЗВИТИЯ ГРЕЧЕСКОГО МИРА

В ходе развития всемирно-исторического народа период соприкосновения с предыдущим таким же народом всегда следует рассматривать, как второй период, эпоху расцвета, а период соприкосновения со следующим всемирно-историческим народом есть последний период, эпоха упадка. Всемирно-исторический народ, предшествовавший грекам, были персы, а следовавший за ними – римляне. Поэтому Гегель различает в истории Греции следующие эпохи: войны с персами, Пелопоннесская война, Македонское царство, упадок греческого духа. Переходя от первого ко второму отделу греческой истории, он освещает противоположность между Афинами и Спартой, двумя демократическими, противоположными и враждебными друг другу государствами. Победы греков над персами бессмертны в памяти не только истории народов, но и науки, искусства и всего благородного и нравственного вообще. Это были всемирно-исторические победы, они спасли просвещение и силу духа, отняв всякую власть у азиатского принципа. "Во всемирной истории

источником славы должна быть не формальная храбрость, не так называемая заслуга, а ценность вещи. Здесь лежали на весах интересы всемирной истории". Никогда в истории не проявлялось с таким блеском превосходство духовной силы над массой и притом над огромной массой.

Красота афинской демократии основывалась на мудрости законодательства Солона, которое сумело умерить и включить в государство содержащиеся в гражданском обществе противоположности благородного и низкого, богатого и бедного, путем деления на четыре класса по имуществу. Пизистрат своей тиранией достиг лишь того, что афиняне привыкли повиноваться законам Солона. Клисфен во главе Алкмеонидов делением народа на десять фил повысил демократический характер государства; Перикл, величайший и самый блестящий из государственных людей, афинский Зевс, как назвал его Аристофан, сделал Афины первой морской державой в Греции и поставил их во главе греческого союза; он завершил демократический характер государства, сузив Ареопаг, и благодаря этой совершенной демократии создал высшие художественные произведения архитектуры и скульптуры. Когда после Перикла народ, одураченный льстецами,

взялся за управление общественными делами, внешней политикой, государство быстрыми шагами пошло навстречу гибели.

Спарта, основанная на дорическом подчинении туземцев, на бесчеловечно жестоком отношении к илотам, во всех отношениях противоположна прекрасной демократии. Со своими двумя царями во главе, герусией и эфорами, обладавшими тиранической властью, это государство не имеет даже характера чистой демократии; это аристократическая и олигархическая модификация демократии. В законодательстве господствовало стремление к бессмысленному равенству, к равному разделению земли, которое, однако, под влиянием наследственного права дочерей скоро должно было перейти в свою полную противоположность. Люди до такой степени были превращены здесь в орудие государства, что сами по себе оставались грубыми, необразованными, неблагородными. Поэтому, после гибели государства, упадок Спарты принял гораздо более отвратительную форму, чем в Афинах: он обнаружился в форме упадка частной личности, в виде появления жадных и порочных характеров.

Расцвет Греции продолжался короткое время

и заключал в себе зародыш гибели: он занимает время от Персидских до Пелопоннесских войн (492–431). Из соревнования между Афинами и Спартой и стремления их к греческой гегемонии возникла Пелопоннесская война, описанная Фукидидом; это бессмертное творение Фукидида есть абсолютное приобретение, извлеченное человечеством отсюда. Прекрасная индивидуальность, как политическое художественное произведение, (λόλις) потеряла силу. Греческая раздробленность на мелкие государства, стремление отдельных государств к закруглению и обособлению были связаны с неспособностью к объединению и общению, к образованию сильного союзного государства, которое могло бы поддержать Грецию. Греческая свобода была такова, что ее характер заключал в себе ее гибель: она должна была сама себя разрушить. Внутри государства господствовали политические партии, а извне – войны.

Последствием Пелопоннесской войны была спартанская гегемония, которой Спарта злоупотребила, изменив Греции внутри и извне: внутри уничтожением демократии и введением олигархического строя, а извне, и в этом состояла главная измена, анталкидовым миром, который отдал греческие города Малой Азии в руки

персов.

Свободной индивидуальности греческого духа был дорог внутренний мир, и когда прекрасная демократия Афин достигла полного развития, этот внутренний мир должен был прорваться и стать свободным для себя. Софисты объявили, что человек есть мера всех вещей, вследствие чего всякая объективная истина была поставлена в зависимость от индивидуального чувства и его оценки. Место прекрасной индивидуальности заняла мыслящая субъективность. Явился Сократ и изобрел мораль, именно заявил, что действовать следует не на основании привычки и нравов, а на основании собственного исследования и понимания. Место оракула заняла совесть. Восходит внутренний мир субъективности, противоречащий современной ему действительности и революционно настроенный против афинского государства. "Сократ был присужден к смерти за то, что высказал принцип, который должен был воцариться отныне, и в этом приговоре выражается высокая справедливость, так как афинский народ осуждал своего абсолютного врага, но в нем заключается и высокий трагизм, так как афиняне должны были узнать, что осуждаемое ими в Сократе в них самих уже

пустило прочные корни, что, следовательно, они в такой же мере виновны и в такой же мере должны быть оправданы, как и он". "Даже и в состоянии упадка дух Афин великолепен, так как он остается свободным, либеральным, он выражает свои моменты в их чистом своеобразии, в соответственной им форме. С привлекательной бодростью и веселым легкомыслием даже в трагизме афиняне провожают в могилу свою нравственность. Мы видим высший интерес нового просвещения в том, что народ смеется над своими собственными глупостями и наслаждается комедиями Аристофана, которые наполнены самыми горькими насмешками и в то же время отличаются самым необузданным веселием¹²⁵⁷".

Последним хранителем единства был еще дельфийский оракул и дельфийское святилище. Но и эта последняя точка опоры исчезла, когда фокейцы сперва ограбили это святилище, а затем в так называемой Священной войне осквернили и расхитили его, при чем государства, защищавшие святилище, и амфикионов суд не были в силах наказать их. Тогда явился оракул нового рода, который должен был решить судьбу греческого мира, именно единая и расчетливая воля монарха, могущественного своим военным и политическим

искусством; эта воля навсегда положила конец свободе и самостоятельности греческих народов. Филипп, царь македонский, сделался господином Греции¹²⁵⁸.

Здесь решалась судьба не только греческого, но и всего духовного и исторического мира. Александр, воспитанный самым глубокомысленным и широким мыслителем всей древности и полный возвышенных идей, ведет свои испытанные, победоносные благодаря фаланге войска в Азию, завоевывает Персидское царство, проникает до Бактрии, Согдианы и северной Индии, стран, которые он впервые открывает для греков, пересаживает греческую культуру в восточный мир, основывает новое мировое государство и своими преемниками оставляет свои царства. Он был юношей двадцати лет, когда в Коринфе греки избрали его предводителем похода в Азию, и умер всего тридцати трех лет в Вавилоне после своего славного, изумительного и победоносного похода (323). "Как уже сказано выше, Ахиллес начинает собой греческий мир, а Александр заканчивает его; эти юноши не только представляют прекраснейшее зрелище сами по себе, но и дают, в то же время, совершенно законченную картину греческой сущности. Александр завершил свое

творение и закончил свой образ, оставив в нем миру одну из величайших и прекраснейших картин, которую мы можем только испортить своими плохими рефлексиями. Для великой всемирно-исторической фигуры Александра не годится современный масштаб добродетели и морали, которым хотят его измерять новейшие филистеры из историков¹²⁵⁹". Слава творений греческого мира пережила самостоятельность и свободу его и осталась на все века. Попытки сохранить оставшуюся незначительную самостоятельность, вроде этолийского и ахейского союза, были напрасны. Здесь встречаются еще отдельные значительные личности, каковы были два полководца ахейского союза, Арат и благородный Филопеман, но они ничего не могли достигнуть. Два высоких по своему образу мыслей царя Спарты, Агис III и Клеомен IV, трагически погибли, пытаясь восстановить Спарту Ликурга. Роль всеразрушающей судьбы играл Рим, покоритель мира. Македонское царство было уничтожено, и его последний царь Персей, попав в плен, был приведен в Рим для участия в триумфальном шествии победителя (168 до Р. Хр.). Двадцать два года спустя были разрушены Карфаген и Коринф (146. до Р. Хр.) и наступило время, когда

греческий народ принужден был уступить трон всемирной истории своему преемнику¹²⁶⁰.

Глава тридцать шестая

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.

D. РИМСКИЙ МИР

I. ЭЛЕМЕНТЫ РИМСКОГО ДУХА

Два момента, по мнению Гегеля, составляют сущность римского духа и необходимо связаны друг с другом: всемирно историческая тема, выполнение которой было призванием римлян, и личный характер или способ, каким они понимали и осуществляли ценность человека и его свободу. Первый момент можно назвать объективным, а второй – субъективным элементом римского духа.

Объективной темой их деятельности было завоевание мира и господство над миром, соединение всех народных духов и богов в один пантеон римского всемирного государства, в абстрактно всеобщее целое, не щадящее живых индивидуальностей народов и религий, как персидское мировое государство, а удушающее и раздавливающее их. Этому принципу соответствует субъективный элемент, не живая, свободная, прекрасная индивидуальность,

составляющая сущность греческого духа, а абстрактная и обособленная индивидуальность, т. е. личность, выражением которой служит право, а реальностью – обладание и собственность. "Здесь, в Риме, мы находим ту свободную всеобщность, ту абстрактную свободу, которая, с одной стороны, ставит государство, политику и власть над конкретной индивидуальностью, вполне подчиняя ее, но, с другой стороны, в противоположность этой всеобщности создает личность, свободу я в себе, которую, конечно, следует отличать от индивидуальности. В самом деле, личность есть основное определение права: она проявляется преимущественно в обладании собственностью – и равнодушна к конкретным определениям живого духа, с которыми имеет дело индивидуальность. Эти два момента, составляющие Рим, политическая всеобщность для себя и абстрактная свобода особи в себе, первоначально выражены в форме внутренней жизни. Та индивидуальность, то отступление внутрь себя, которое было источником гибели греческого духа, здесь становится почвой для возрастания новой стороны всемирной истории¹²⁶¹".

Здесь мы тотчас же знакомимся с

противоположностью, заключающейся в сущности римского духа: с абстрактной личностью, высоко поднимающей голову, и с подчинением ее абстрактному государству и государственной цели, которое еще выше поднимает свою голову, обращая свой взор на *orbis terrarum* (шар земной). Влиятельные личности находятся в резком противоречии с народом, как бесформенной массой: поэтому здесь основным направлением политической жизни может быть лишь аристократия, как в Греции демократия, а на востоке деспотизм. "В Риме принципы делят целое, они стоят друг против друга и борются друг с другом: сначала аристократия с царями, затем плебеи с аристократией, пока демократия не достигает господства. Тогда впервые возникают политические партии, из которых произошла позднейшая аристократия великих индивидуальностей, покоривших мир. Этот дуализм определяет внутреннюю сущность Рима¹²⁶²".

Разница между характером греческого и римского народа становится вполне ясной при сравнении их правовых воззрений, в особенности семейного права, их религий и их игр.

В отношениях римлянина к семье

господствует насилие, как и в его отношениях к государству: однако направления этих отношений резко противоположны друг другу. В отношении к семье римлянин играет роль господина и деспота, а в отношении к государству он покорный слуга. Жена подчинена супружеской, а дети отцовской власти главы семьи; они рассматриваются, как вещи, и могут быть проданы, как рабы; об этом отвратительном безнравственном установлении была уже речь в философии права¹²⁶³. Легенда приписывает основание Рима двум враждебным друг к другу братьям, вскормленным волчицей. У римского народа сначала не было женщин. Началом их брачной жизни и основанием семьи послужило, по преданию, похищение сабинянок.

Содержанием римской религии служит заимствованная у греков мифология, лишенная красоты, поэзии и искусства, сделавших из греческой религии то, что она есть. Римская религия противоположна греческой. Она сплошь прозаична, тогда как греческая вся поэтична. По Геродоту, греки заимствовали своих богов и названия их от египтян, однако греческая религия вовсе не была египетской; точно так же римляне получили свою мифологию от греков, но римская религия вследствие этого не была греческой.

Если, слыша имена Юпитер, Юнона, Минерва и т. д., мы думаем, что имеем дело с греческими богами, мы ошибаемся. Содержание и значение их совершенно иное. Римляне обожествили конечные и ограниченные цели своей воли; в своих богах они возвысили до абсолютного значения свои цели: "Римская религия есть совершенно прозаичная религия ограниченности, целесообразности и пользы". Из нужды и потребности в помощи они построили храмы для выполнения обетов, для удовлетворения своих желаний, для помощи в опасностях и освобождения от них, под влиянием корыстной благодарности и т. д. Они почитали *Pax*, *Tranquillitas*, *Vacuna* (мир и покой), а также посвящали алтари лихорадке, чуме, голоду; *Jupiter Capitolinus* есть всеобщая сущность римского государства, олицетворенная также в божествах *Roma* и *Fortuna*. "Преимущественно римляне начали не только умолять богов в нужде, но и делать обеты. Для помощи в нужде они посылали также в чужие страны и переносили к себе чужих богов и чужие культы. Наоборот, греки строили и устанавливали свои прекрасные храмы, статуи и культы из любви к красоте и божественности, как таковой". Поэтому римская религия с ее авгуриями и ауспициями была вовсе

не религией свободы, а религией связанности (в собственном смысле слова *ligare*) и суеверия. Этим объясняется распространенность и важность их религиозных действий, церемоний и *sacra* (обрядов), которые сообщали их делам и договорам характер окоченелого формализма и торжественности.

Греческая мифология была у римлян не туземной, а появилась как бы на сцене театра, и римские поэты, напр. Вергилий, пользовались богами, как машинами, чтобы ввести в свое произведение ту или другую сцену.

Греки были не только зрителями, но и предметом своих игр. Они развивали красоту своих тел в постановке и движении его, чтобы она была зрелищем для всех. Именно в этом состояло их "субъективное художественное произведение". Наоборот, римляне относились к своим играм, лишь как зрители, на мимические театральные зрелища, танцы и состязания они смотрели, как на дело, которым должны заниматься их вольноотпущенники. Главным увеселением их в эпоху богатства и роскоши была колоссальная травля животных и людей, резня и игры гладиаторов; они бессердечно смотрели, как проливались потоки крови, как хрипели умирающие и испускали дух. Предметом их

трагического наслаждения были не столкновения и противоречия человеческих страстей, не борьба характеров и судьба их, а жестокая действительность телесного страдания¹²⁶⁴. Величественными зрелищами, ставившими на сцену подвиги римлян, но не имевшими характера игр, были триумфальные шествия, зрелище победоносных полководцев, празднующих победу войск, плененных вождей, захваченных сокровищ и т. д. Привлекательны были их сельские праздники, праздники посева, жатвы, времен года, в особенности сатурналии.

II. ИСТОРИЧЕСКИЙ ХОД РАЗВИТИЯ РИМСКОГО МИРА

1. ДЕЛЕНИЕ

Существует традиционное, однако с философской точки зрения ложное деление римской истории на периоды царства, республики и империи. Так как это деление не основывается на принципиальных различиях, то Гегель хочет изменить его и признает Вторую Пуническую войну эпохой, отделяющей друг от друга два первые периода римской истории; первый продолжается от начала ее до Второй Пунической войны, а второй – от этого момента до империи, в которой, как третьем главном отделе римской истории, различаются три важнейшие момента: "Рим в период империи", "христианство" и "византийское царство"¹²⁶⁵.

Вследствие этого возникает большое численное неравенство в хронологическом делении, которое, однако, также имеет и должно иметь логический характер: число первого периода относится к числу второго, как 551 к 171. Так как Гегель не следует высшей критике и не

считает эпоху царей мифической, а ее предания эпическими, то ему следовало бы изгнание царей считать событием, создающим эпоху в истории, в особенности потому, что он сам рассматривает спор между патрициями и плебеями, как противоположность, характеризующую первый период республиканского Рима¹²⁶⁶.

Благодаря ряду войн, из которых последней была Первая Пуническая война, Рим приобрел господство над Италией; после Второй Пунической войны он сделался морской державой, а после победы при Заме овладел всем Средиземным морем. Затем последовали победоносные войны против Македонского царства, Третья Пуническая война, окончившаяся разрушением Карфагена, и война против Греции, окончившаяся разрушением Коринфа (146 до Р. Хр.). Так как столкновение между римлянами и греками, их предшественниками во всемирной истории, возникло вследствие положения, достигнутого Римом во Второй Пунической войне, то Гегель, согласно своему известному нам воззрению на последовательность всемирно-исторических народов, начинал второй период Рима этой войной и потому должен был растянуть первый период настолько, что он простирался от эпохи царей до эпохи Сципионов.

2. ПЕРВЫЙ ПЕРИОД

Рим, по словам Гегеля, возник вне страны, в том углу ее, где сходятся три различные области, латинян, сабинян и этрусков, в местности, не подходящей для того, чтобы быть центром всей Италии. Уже в этом основании Рима проявляется характер насилия. "Рим с самого начала был насильственно сделанным, не первоначальным". Цари, из которых последний считается даже и "высшей критикой" историческим лицом, были, за исключением первых, не туземцами, а иностранцами. Первый царь создал из своей разбойничьей шайки военное государство, а второй основал религиозные обычаи и учредил *sacra*. Для сущности римского народа замечательно, что религия у них последовала за государством: сначала Ромул, а затем Нума. Ромул, по преданию, учредил сенат и составил его из ста членов (*patres*). Шестой предпоследний царь, Сервий Туллий, разделил народ (*populus*) на шесть классов по имущественному цензу и распределил по центуриям так, что первый класс вместе со всадниками состоял из 98 центурий, следовательно, имел перевес, так как народное собрание голосовало по центуриям (*comitia*

centuriata). Народная власть принадлежала знатым и богатым. Насилие сына последнего царя над честью женщины и семьи повлекло за собой изгнание царей аристократами; подобное же насилие впоследствии было причиной падения децемвиров¹²⁶⁷.

Царская власть перешла к двум консулам, избираемым на один год: в этом состояло превращение монархического в республиканский образ правления, который привел к великому спору из-за прав между патрициями и плебеями. Патрициям принадлежали земли, правительственные должности, судебная власть; плебеи были бедны, обременены долгами, подвергались самому жестокому обращению со стороны своих кредиторов патрициев и принуждены были нести воинскую повинность. Поэтому они возмущались и уходили во всем составе из города (сецессии). Они требовали земли и защиты и приобретали права одно за другим: против произвола сената защиту народных трибунов, против судебной расправы без письменных законов законодательство децемвиров; лициниевы законы дали им доступ к государственным землям и высшим должностям. "Главный момент первого периода римской истории относится к тому времени, когда плебеи

приобрели доступ к высшим должностям, и когда участие во владении землей обеспечило жизнь граждан. Благодаря этому соединению патрициата и плебса Рим впервые достиг настоящего внутреннего строя, и только с этих пор римская власть могла развиваться извне. Наступил момент удовлетворения общих интересов и утомления внутренней борьбой. Когда народы после внутренних неурядиц обращаются наружу, они проявляют больше всего силы, так как у них сохраняется предшествовавшее возбуждение, не имеющее теперь объекта внутри и ищущее его извне¹²⁶⁸".

Этим соединением внутренней и внешней силы, здоровья и величия, характеризуется римское государство в эпоху первых Пунических войн. Точно так же и лица, служившие государству в этом состоянии здорового, мощного и неуклонного развития и содействовавшие его целям, были счастливыми и великими индивидуальностями; представителями их могут служить оба Сципиона Африканские, Старший и Младший, победитель при Заме и разрушитель Карфагена.

3. ВТОРОЙ ПЕРИОД

После длинного ряда войн с итальянскими народностями, этрусками, вольсками, галлами, умбрами и марсами, самнитами, луканцами, тарентинцами и бруттийцами, наконец, после Первой Пунической войны римский народ господствует в Италии, Сицилии, Сардинии, Корсике и Испании. Благодаря Второй Пунической войне Рим, как сказано выше, сделался морской державой и овладел Средиземным морем. Теперь войнами против Македонского царства началось его распространение на восток, все дальнейшие войны суть следствия одержанных побед. Целью и содержанием деятельности Рима служит всемирное господство без всяких дальнейших духовных целей, "абстрактное господство", уничтожение народов и всякой еще движущейся самостоятельности. "Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam" (кроме того, я думаю, что Карфаген должен быть разрушен), говорил и повторял Катон Старший, и он был настоящим римлянином.

Если сравнить величие Греции после Персидских войн с величием Рима после

Пунических войн: какая противоположность! Там процветают вечно прекрасные творения философии, науки, искусства, всякая духовная деятельность высоко развита; здесь ничего подобного. Сокровища римлян не созданы ими, а захвачены на войне, их богатства не приобретены их торговлей и промышленностью, а притащены из чужих стран, чтобы, если пригодятся, увеличить величие триумфального шествия в виде военной добычи. "Изящество, образование были чужды римлянам, как таковым; они старались перенять эти качества от греков. Греческие рабы были поэтами, писателями римлян, представителями их промышленных заведений, воспитателями их детей¹²⁶⁹".

Завоеванные страны были превращены в провинции и заняты постоянными войсками для поддержания повиновения. Во главе их были поставлены проконсулы или пропреторы, чтобы повелевать ими и высасывать их; откупщики (*publicani*) из сословия всадников рассеивались по провинциям, чтобы выколачивать налоги и подати в свою пользу. "Римский принцип целиком основывается на господстве и военной власти, он не включает в себе никакого духовного центра для целей, удовлетворения и наслаждения духа. Патриотическая цель

поддержать государство исчезает, когда руководящей страстью становится субъективное стремление к господству¹²⁷⁰.

Внутренние противоположности имеют теперь самый губительный характер: новый патрициат состоит из чиновной аристократии, знати, из жадных и властолюбивых оптиматов, которым противостоит чернь, не имеющая собственности и работы, поддерживаемая раздачей хлеба и подачками. После того как Аттал, царь Пергама, сделал Рим наследником своих сокровищ, благородные братья Тиберий и Гай Гракхи сделали тщетную попытку спасти государство новыми аграрными законами; они были убиты оптиматами. Вместе с жадностью безмерно возросла подкупность, обнаружившаяся, напр., в Югуртинской войне и в истории Югурты. Неожиданные опасности, вроде вторжений и побед кимвров и тевтонов, могли, конечно, пробудить государство, однако после побед Мария при Аквах Секстийских и при Эче испорченность стала неудержимо развиваться. За туземными войнами следовали и сменяли их внешние, за союзнической войной в Италии последовали войны с Митридатом в Азии. Победителем в тех и других был Сулла. "Так как не было более общей и существенной в себе цели

для отечества, то господство должны были приобрести индивидуальности и сила". "Из расшатанности государства, которое не заключало в себе более никакой опоры и прочности, возникли колоссальные индивидуальности, стремившиеся восстановить единство государства, не существовавшее более в настроении граждан¹²⁷¹".

Таковыми огромными индивидуальностями были Марий, вождь народной партии, и Сулла, вождь знати; они стремились друг друга погубить, и каждый из них уничтожал предводителей и сторонников другого кровавыми проскрипциями. Было ясно уже, что Рим приближается или к гибели, или к военному деспотизму, однако сохранение римского государства было необходимо, и так же необходим был переход всемирного господства в единоедержавие. Двумя последними блестящими представителями республиканского Рима были Помпей и Цезарь, первый с сенатом, а второй со своими легионами и гением. "Цезаря можно считать образцом римской расчетливости: он принимал свои решения, спокойно обсуждая их, и приводил в исполнение самым деятельным и практичным способом без дальнейших страстей. С точки зрения всемирной истории он был прав,

он ослабил внутреннюю противоположность и в то же время открыл новую внешнюю, так как всемирное господство до сих пор доходило лишь до вершин Альп, а Цезарь открыл новое поприще, которое должно было сделаться теперь центром всемирной истории. Там он сделался властителем мира посредством борьбы, решившейся не в самом Риме, а благодаря тому, что он завоевал весь римский мир¹²⁷²".

Платон ясно понимал, что афинское государство, каким оно сделалось с течением времени и вследствие Пелопоннесской войны, не могло более существовать, и потому создал новый план государственного устройства. Наоборот, Цицерон не понимал того, что римское государство, каким оно сделалось в эпоху гражданских войн, не может более существовать в своей республиканской форме. Этой невозможности он не понимал, несмотря даже на то, что пережил Мария и Суллу, Помпея и Цезаря, Катилину и Клодия; он все воображал, что вина заключается в отдельных личностях, и что при доброй воле республиканский строй можно сохранить всевозможными поправками и улучшениями.

По-видимому, всемирная история в великих вопросах, от которых зависит будущее мира,

должна повторять доказательство необходимости или невозможности противоположного, чтобы утвердить окончательно новое положение; она дважды доказывала необходимость римского цезаризма и безуспешность умерщвления Цезаря: битвой при Филиппах и битвой при Акциуме. Точно так же Бурбоны должны были дважды подвергнуться изгнанию, и Наполеон дважды был побежден.

III. РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ

1. ЧАСТНОЕ ПРАВО

Переход к римскому единодержавию совершился почти незаметно. Высшие республиканские должности были не отменены, а соединены в лице единодержавной власти. Цезарь Октавиан Август, наследник Цезаря и его внучатный племянник, был *princeps senatus*, консулом, цензором, трибуном и, что важнее всего, командовал войском, т. е. был императором¹²⁷³.

Так как господство над миром отныне состоит в единодержавии, то для состояния мира духовный и моральный характер отдельного властителя безразличен; мало значения имеет то, проявляет ли император возвышенный образ мыслей, как Веспасиан и Тит, или же он ничтожен и отвратителен, как Домициан. Так как власть императора зависит от его телохранителей и войска, то естественным следствием этого, вскоре обнаруживающимся и развивающимся все более, является то, что императора сажают на трон преторианцы или легионы; они

провозглашают императором своего любимца. Наконец, так как император есть единственная властная и политическая личность, то в отношении к нему все остальные одинаково лишены власти и всякого политического значения, т. е. относятся друг к другу, как одинаковые частные личности, значение которых состоит в частном праве, получающем реальность в собственности. "Частное право состоит в том, что личность получает значение, как таковая, в реальности, придаваемой ей себе, именно в собственности. Живое государственное тело и римский образ мыслей, составлявший душу его, низведены теперь к раздробленности мертвого частного права. Когда физическое тело начинает разлагаться, каждая точка его приобретает самостоятельную жизнь, но это лишь жалкая жизнь червей; точно так же и здесь государственный организм распался на атомы частных личностей¹²⁷⁴".

Политическая свобода, а вместе с ней свобода в государстве и в мире окончательно погибли. В этой нужде, оказавшейся теперь судьбой мира, в этом ужасном понижении общественного правового состояния, философия была источником утешительного возвышения сознания, конечно, философия не римского, а,

подобно всем другим созданиям духа, греческого происхождения, впрочем, вполне соответствующая римскому сознанию этой эпохи и потребности в свободе у оставшихся еще благородных римлян. Основной темой этой послеаристотелевской философии, разделенной на три одновременных, противоположных друг другу, но в существе вопроса одинаковых направления, стоицизм, эпикуреизм и скептицизм, была свобода человеческого самосознания от мира, построение неприступной для сил мира, непоколебимой (подобно Богу Аристотеля), неподвижной твердыни во внутреннем мире и в глубине самосознательной личности. Содержанием этой непоколебимости человеческого самосознания *αταραξία* служит возвышенная воля, возвышенное наслаждение и возвышенное сомнение. Однако эти возвышенные настроения всегда остаются лишь мыслимыми внутренне, противоположными миру и потому зависимыми от мира, и течения его жизни; они не то, чем хотели бы быть: не свобода от мира. Такая свобода есть искупление от мира и вместе с тем поистине искупление мира. Однако это задача не философии, а религии и притом новой мировой религии¹²⁷⁵.

2. ХРИСТИАНСТВО

Начало Римской империи и христианства одновременны, поскольку это начало определяется рождением Христа. Этот момент имеет всемирно-историческое значение. Благодаря христианской религии среди человечества явился новый принцип, которого нельзя уже превзойти, а остается только развивать. В Христе родилось спасение мира. Всемирная история идет до этого пункта и направляется отсюда далее. Поэтому и в Писании говорится о Христе, что он явился, когда исполнилось время.

В состоянии мира, предшествующем и сопутствующем ему, господствует несчастье и сознание об этом в человечестве. В Римской империи существуют только частное право и частные права, а состояние государства есть состояние абсолютного бесправия. "Страдание от этого противоречия есть дисциплина мира". Из него возникает чувство собственного ничтожества. Это чувство выражается уже в дающей мнимое утешение философии того времени, которая со своим тупым равнодушием и презрением к миру основывается по существу на

отчаянии по поводу состояния мира. "Непоколебимость скептицизма сделала целью воли бесцельность. Эта философия знала лишь отрицательность всякого содержания и была советом отчаяния для мира, не заключавшего в себе больше ничего прочного¹²⁷⁶".

Чувство собственного ничтожества и покинутости Богом наполняет по преимуществу сознание иудейского народа, из которого непосредственно происходит Христос. Это несчастное сознание, жаждущее Бога, находит себе полное выражение в "Псалмах давидовых" и в Пророках. Наконец, утрачены были и последние внешние удовлетворения, сохранившиеся еще в семье, в обладании землей ханаанской и в жертвах, приносимых во храме иерусалимском: религия подверглась преследованиям сирийских царей, Иерусалим и храм были разрушены римлянами. Несчастье и безутешное сознание о нем достигли крайней степени. По существу это сознание несчастья заложено уже в первоначальных воззрениях моисеевой религии: в истории грехопадения. Греческий Бог Аполлон говорит человеку: "Познай себя самого". Самопознание впервые есть настоящее очеловечение. По преданиям религии Моисея, Бог запрещает познание добра и зла. Здесь

самопознание приравнивается к греховности. То, что делает человека человеком, превращает его здесь, в то же время, в неисцелимого грешника: такова злая судьба человечества, проклятие, тяготеющее на нем; своим самопознанием, этой точкой зрения для-себя-бытия оно отделяется и отпадает от Бога. "Поэтому грехопадение есть вечный миф человека, благодаря которому именно он становится человеком". Потерянный рай, лишенный человека, есть и должен быть садом зверей¹²⁷⁷.

Познание произвело трещину, отделение от Бога, раскол и дуализм, в котором находится иудейское сознание: отсюда возникает "несчастное сознание", которое Гегель уже в Феноменологии соединял со стоицизмом и скептицизмом, но не ограничивал иудейским сознанием¹²⁷⁸.

Познание заполняет трещину и примиряет человечество и мир: это примирение состоит в том, что человек познает себя в Боге. В этом пункте, если правильно понимать его, заключается центр тяжести.

Содержанием этого познания служит единство божественного и человеческого. Это единство достигало религиозного значения и предметности также и в греческом и римском

мире, но проникало в Греции лишь до красоты человеческой индивидуальности, а в Риме – лишь до внутренней сознающей свои цели личности. Римская империя обоготворяла своего властителя, единичный действительный субъект, так сказать, с кожей и волосами, все равно, относится ли он к числу достойных или ничтожных людей. Наоборот, в христианской религии единство божественного и человеческого является в лице Христа, отдельного действительная человека, не в той или другой стороне его внешней индивидуальности и личности, а в корне его знания и воли, как познаваемое и желаемое, т. е. духовное единство с Богом, как полное растворение в Боге, желаемая и познаваемая жизнь в нем и для него. "Бог есть дух: и поклоняющееся ему должны поклоняться в духе и истине". В лице Христа Бог является, как дух, он является таким, каков он поистине, т. е. он открывает себя в этом лице; поэтому Христос, как предмет христианской религии, есть не обоготворение или обожествление человека, а вочеловечение Бога, не апофеоз, а воплощение. Поэтому христианская религия в историческом ходе развития религий есть высшая и совершеннейшая: это та религия, в которой осуществилась идея религии. В лице Христа

явилось спасение мира; оно может и должно сохранять и сохраняет свое действие только в общении с ним, во внутреннем, духовном общении. Он сам говорит: Когда же придет Утешитель, Которого я пошлю Вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне. Впервые в день Пятидесятницы Апостолы исполнились св. Духа. "Для Апостолов Христос при жизни был не тем, чем он сделался для них впоследствии, как дух общины, в которой он впервые стал для нее истинно духовным сознанием. Точно так же неправильно поступаем мы, когда вспоминаем о Христе только, как о существовавшей исторической личности. Тогда задают вопросы: как он родился, кто были его отец и мать, каковы были его домашнее воспитание, его чудеса и т. д.? Иными словами, каков он был с бессмысленной точки зрения? Точно так же, если его рассматривают лишь со стороны его способностей, характера и нравственности, как учителя и т. д., его ставят наравне с Сократом и другими, хотя бы и предпочитали его мораль. Между тем превосходство характера, мораль и т. д. вовсе не составляют последней потребности духа, которая состоит в том, чтобы у человека явилось в представлении умозрительное понятие

духа. Если Христос должен быть лишь превосходной, даже безгрешной личностью и только, то тогда представление умозрительной идеи, абсолютной истины вовсе отрицается. Между тем все дело в этой идее, и из нее следует исходить. Делайте в своей экзегетике, критике, истории из Христа все, что хотите; доказывайте, как угодно, что учения церкви явились на соборах благодаря тем или другим интересам или страстям епископов или проистекают от тех или иных причин – все эти обстоятельства могут быть какими угодно, но вопрос вовсе не в этом, а единственно в том, что такое идея или истина в себе и для себя¹²⁷⁹".

Я передал все это место, так как оно очень важно для знакомства с образом мыслей Гегеля: оно ясно показывает, как отнесся бы Гегель к критике Евангелий, если бы он дожил до тюрбингенской теологии, Д. Штрауса, Ф. Х. Баура и т. д. Он не спрашивает, кем или чем был Христос, как субъект и основатель христианской религии, а придает главное значение тому, чем Христос сделался, как объект христианской религии, общины, церкви, человечества, насчитывающего не двух или трех, а двести миллионов человек, собирающихся во имя его. Его община входит в него самого, в его личность,

в реальность его идеи, в "истину в себе и для себя". "Община есть действительная настоящая жизнь в духе Христа¹²⁸⁰".

Христианство разрасталось в форме общины и церкви в Римской империи среди преследований, пока не приобрело победоносную силу благодаря своей развивавшейся организации. Вера в Христа развивается в форме догматов еще в Римской империи благодаря соборам и принимает характер церковного исповедания веры, формированию которого должна была содействовать и философия. В Александрии, точке соприкосновения восточного и западного мира, в еврее Филоне, иудейская религия соединилась с греческой философией. Иудейская идея Бога восприняла в себя греческую идею Логоса и вследствие этого перестала быть абстрактной, не заключающей в себе различий сущностью. Затем, благодаря четвертому Евангелию, понятие Логоса было перенесено на личность Христа, и отсюда должны были возникнуть метафизические вопросы об отношении сущности Бога к сущности Христа, об отношении между Отцом и Сыном, разрешенные в догматах. Так же и здесь Гегеля интересует не столько происхождение, сколько результат и истина этих явлений; он интересуется истиной,

возникшей из события, а не тем, как оно произошло. "Нельзя утверждать, что догматы чужды христианству и не касаются его, так как они явились в нем через посредство философии. Совершенно все равно, где произошло что-либо; вопрос лишь в том, заключает ли событие истину в себе и для себя?"¹²⁸¹

Теперь стоит на очереди задача, чтобы идея духа, составляющая сущность и тему христианской религии, была введена в мир, и чтобы религиозный принцип, присущий сердцу человека, был осуществлен так же, как мировая свобода. Однако к решению этой задачи призваны не римляне и не римский мир, а другие народы: именно германские народы и христиански-германский мир¹²⁸².

3. ВИЗАНТИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ

Константин сделал христианство римской государственной религией и из древней Византии создал новую резиденцию под именем Константинополя, Феодосий Великий окончательно разделил огромное государство, простиравшееся от Атлантического океана до Тигра и от внутренней Африки до Дуная, на две половины: Восточную Римскую (византийскую) и Западную Римскую империю. Последняя, отданная на произвол вторжений варваров, быстрыми шагами идет к гибели. Аларих, король вестготов, завоевывает и грабит Рим (410), Атила появляется в верхней Италии (453), Гензерих, вождь вандалов, вновь подвергает разграблению Рим (455), наконец, Одоакр, вождь герулов, навсегда прекращает существование Западной Римской империи (476). Восточная Римская империя после этого просуществовала еще почти тысячелетие, пока, наконец, не была завоевана турками (1453)¹²⁸³.

На арене Западной Римской империи явились новые грубые германские народы, которых впервые должно было воспитать христианство; единственно из этого воспитания может

произойти христианское сознание свободы, которое осуществить и развить в виде состояния мира призваны германские народы. Наоборот, в Византийской империи христианство присоединяется к существующей уже древней и высокой культуре, которую оно не проникает, а только внешне как бы задевает; из этого возникают лишь церковные распри, интересующие людей и воспаляющие страсти народа, подобно партиям зеленых и голубых в цирке; такое влияние имели определения церковного учения и замещения церковных должностей. Из-за йоты, которой различаются ὁμοοὐσία (тожество сущности) и ὁμοιούσιον (подобие сущности) Отца и Сына, были пролиты потоки крови. "Григорий Назианский говорит: "Этот город (Константинополь) полон ремесленников и рабов, и все они глубокие богословы, проповедующие в своих мастерских и на улицах. Если ты хочешь разменять у кого-либо из них серебряную монету, он поучает тебя, чем отличается Отец от Сына; если спрашиваешь о цене меры хлеба, тебе отвечают, что Сын ниже Отца; спрашиваешь, готов ли хлеб, и получаешь в ответ, что Сын сотворен из ничего".

"Эти государства", – говорит Гегель, – "образуют замечательный контраст, дающий нам

в широких размерах пример того, что народ должен иметь просвещение, взросшее в духе христианской религии". "Византийская империя показывает в широких размерах, что христианская религия может оставаться абстрактной у просвещенного народа, если вся организация государства и законов не перестроена по принципу ее¹²⁸⁴".

Глава тридцать седьмая
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.
Е. ГЕРМАНСКИЙ МИР

I. ЭЛЕМЕНТЫ
ХРИСТИАНСКИ-ГЕРМАНСКОГО МИРА

1. ДЕЛЕНИЕ. ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ

Так как христианство есть абсолютная религия, которая не может быть более превзойдена, и осуществление его идеи духа и свободы составляет тему и задачу христиански-германского мира, то эпохи его не могут быть основаны на отношении к чему-либо внешнему, к предшествующему или следующему всемирно-историческому народу. Скорее развитие мировой свободы из христианской составляет общую задачу германских народов¹²⁸⁵.

Потребность в лучших местах для жизни и возможность овладеть ими в Римской империи с помощью военной службы и вторжений привела к переселениям германских народностей, благодаря которым возникло четыре государства:

1. вестготское в Португалии, Испании и части южной Галлии; 2. франкское между Мозелем и Шельдой, расширившееся при Хлодвиге путем завоеваний в Галлии и дошедшее до Луары; 3. остготское при Теодорихе в Италии; оно было уничтожено при Юстиниане Велизарием и Нарзесом, и после короткого византийского владычества за ним последовали лангобарды (568), двухсотлетнее господство которых было уничтожено франками; 4. собственно Германия, заключающая в себе пять главных племен: рипуарских и майнцских франков, алеманов, бойев, тюрингов и саксов.

Из смешения населения римского государства с победоносно вторгавшимися германцами произошли в Португалии, Испании, Италии и Галлии четыре романские нации, которым противостоят три германские в Англии, германизированной англами и саксами, в Германии и Скандинавии. Норманны (викинги), воинственные, жаждущие подвигов и приключений переселенцы из Скандинавии, завоевывают Россию, южную Италию, северную Францию и отсюда Англию и основывают норманнские государства¹²⁸⁶.

Об огромной славянской нации на востоке Европы, о прилегающих к ней мадьярах

(венграх), о болгарах, сербах, албанцах и т. д., обо всей этой массе здесь нет речи, "потому что она до сих пор не выступала в мире, как самостоятельный момент, в ряду творений разума. Произойдет ли это впоследствии, это нас не касается здесь, так как в истории мы имеем дело с прошлым¹²⁸⁷".

Гегель выдвигает на первый план два условия или фактора, содействовавшие восприятию и развитию христианства со стороны германских народов: первое заключается в субъективном или психическом своеобразном свойстве германцев, которое Гегель обозначает словом *Gemuth* ("душа"), не определяя ясно, что он понимает под этим словом. Гегель говорит, что эта душевность есть "чувство душевной целостности в себе", что она "не имеет никакой определенной цели", что "всякая частность для нее важна, потому что душа вкладывается целиком в каждую из них", что она "в общем имеет вид доброжелательства", тогда как характер противоположен доброжелательству; однако все это не определения, так как эти слова не поясняют дела, а только дают возможность догадываться о правильности утверждений Гегеля¹²⁸⁸. История принесения себя в жертву Христом, следования за ним и верности ему апостолов, раскаяния Петра,

смертного греха и смерти предателя заключает в себе для германского чувства что-то непосредственно привлекательное и захватывающее, и это объясняется их "душой". Второе условие, указываемое Гегелем, сначала кажется странным: оно состоит в страшном зрелище ужасной разнузданности страстей в германских королевских домах, особенно в доме самих меровингов, в лице Хлодвига, покрытого преступлениями, и в жестокости целого ряда его преемников. Нельзя в течение продолжительного времени так ужасно насмехаться над христианской моралью, не почувствовав наконец, благодаря собственной совести и ее угрызениям, что правда на стороне религии и морали; тогда является потребность в религиозном уединении и умиротворении совести богатыми подарками духовенству и церкви. О христианской религии можно сказать то же, что говорят об истине: "*La vérité, en la repoussant, on l'embrasse*" (отталкивая истину, обнимаешь ее). "Европа приходит к истине соответственно тому, как и поскольку она оттолкнула ее. Этим именно движением управляет Провидение в собственном смысле, так как оно путем несчастья, страданий, частных целей и бессознательной воли народов осуществляет свою абсолютную цель и

достоинство¹²⁸⁹".

Это опять одно из изречений, обнаруживающих глубокомыслие и глубокий взгляд Гегеля, так как нужно глубокое понимание истории, чтобы не пройти молчанием ужасы в доме меровингов и оценить положительные результаты их, т. е. их пользу для века.

2. МАГОМЕТАНСТВО

К удивлению, мы замечаем, что на первом плане среди "элементов христиански-германского мира" Гегель называет магометанство, но это вполне объясняется, во-первых, необходимостью противоположностей и дополнения их друг к другу, а, во-вторых, тем, что из этой противоположности возникли крестовые походы и христианское рыцарство, входящие в сущность средних веков.

Магометанская религия относится к христианской, как почитание абстрактного бога к почитанию конкретного, как чистый монотеизм к учению о троичности божества. Иудейское понятие Бога, освобожденное от всякого иудейского партикуляризма, от представления об избранном и исключительном народе, с которым Бог заключил союз, эта идея абстрактно и абсолютно Единого в его совершенной беспредельности есть магометанская идея Бога. Это уже не Иегова, а Аллах. Поклонение этому единому, единственно истинному Богу составляет конечную цель магометанства и единственную связь, которая должна все соединять. Распространение этой веры путем войны есть

высший долг, смерть за эту веру – высшая заслуга, и рай – высшая награда. Никогда энтузиазм в короткое время не совершил больших подвигов, чем при распространении арабской религии со времени ее происхождения в Мекке и Медине, когда возникло арабское мировое государство в Сирии, Персии, Египте, Северной Африке и Испании, пока дальнейшему распространению его не положил конец Карл Мартелл во Франции битвой при Туре на Луаре (732). Это было спустя столетие после смерти пророка.

Вдохновение, вызванное абстракцией, есть фанатизм, опустошающий действительную жизнь. "La religion et la terreur" (религия и террор) было девизом магометанства, этой революции Востока, точно так же, как девизом французской революции, когда ей управлял Робеспьер, было "la liberté et la terreur" (свобода и террор). "Вдохновение магометанского Востока было абстрактным, поэтому всеохватывающим; оно ничем не сдерживалось, нигде не было ограничено, ни в чем не нуждалось¹²⁹⁰".

Однако, если хочешь господствовать над миром, нельзя его опустошать; поэтому и магометанские правители умерили свой фанатизм и стали содействовать процветанию жизни:

халифы не уничтожали искусств и наук, как Омар александрийскую библиотеку; Гарун аль-Рашид и Аль-Мансур заботились о их процветании и распространении. "В борьбе с сарацинами европейская храбрость идеализировалась и приобрела характер прекрасного, благородного рыцарства; наука и знания, в особенности философия, перешли от арабов на Запад; благородная поэзия и свободная фантазия была воспламенена среди германцев Востоком, и даже Гете обратился к Востоку и дал в своем "Диване" ряд перлов, ни с чем не сравнимых своей задушевностью и упоительной фантазией¹²⁹¹".

3. ГОСУДАРСТВО КАРЛА ВЕЛИКОГО

Во главе слуг франкских королей стоял майордом (*major domus*), власть которого вследствие энергии характера в той же мере возрастала, насколько падала власть королей вследствие слабости их характера. Наконец мера исполнилась, и Пипин Короткий с помощью папы Захария низвергнул меровингов и сделался королем франков (752). Наградой римскому престолу было основание папских светских владений из земель, завоеванных Пипином в войне с лангобардами и подаренных папой Стефаном II. Его сын Карл Великий, после того как он уничтожил царство лангобардов, был коронован папой в конце 800 года, как защитник римской церкви и реставратор Римской империи, отныне он назывался уже не римским патрицием, а римским императором. Теперь явились две империи, Восточная и Западная, и две христианские, вскоре враждебно обособившиеся церкви: греко-католическая и римско-католическая.

Империя Карла Великого была мировым государством и охватывала Францию (с 768 также Аквитанию, страну на юг от Луары),

Германию, включая земли саксов между р. Рейном и Везером, завоеванные Карлом Великим, верхнюю и среднюю Италию. Это новое мировое государство было или казалось прочным и систематически построенным, что касается порядка наследования, устройства войска, состоявшего из ополчения, своего рода ландвера, устройства суда, который состоял из общинных судов под председательством центграфа и гауграфа, а также имперского и придворного суда в качестве высших инстанций, что касается церковного подразделения на епископства с их соборами и соборными школами, наконец, что касается государственных доходов, получавшихся главным образом из многих государственных имений с их замками (пфальцами), в которых попеременно жил император. Однако связующим звеном служила лишь мощная личность Карла Великого; после его смерти эта связь исчезла, государство извне лишено было оборонительной силы, а внутри – силы справедливости и защиты. Центробежные силы, мешавшие единству, начали свою деятельность, которая состояла в тройкой реакции против единства. Эта реакция исходила из народов, отдельных лиц и церкви¹²⁹².

II. СРЕДНИЕ ВЕКА

1. ФЕОДАЛЬНАЯ СИСТЕМА И ЦЕРКОВНАЯ ИЕРАРХИЯ. СТРОЙ ГОРОДОВ

По верденскому договору (843) государство каролингов распалось на три отдельные части, Францию, Германию и Италию. Это деление было обусловлено интересами не только трех внуков Карла Великого, но и народов, стремившихся обособиться¹²⁹³.

Извне главным образом три народа совершали воинственные массовые вторжения в земли разделенного государства, не имевшего сил отразить их: норманны, мадьяры и сарацины. Норманны завладели в северной Франции Нормандией и отсюда завоевали Англию (1066), где уничтожили англо-саксонское королевство и ввели феодальную систему. Этим было положено основание позднейшим англо-французским войнам, в которых могущественные короли Англии и герцоги Нормандии противостояли слабым французским королям. Мадьяры опустошали германские страны, а сарацины

завоевали Сицилию и своими разбойничьими походами угрожали берегам Средиземного моря и внутренним странам Европы.

Первым знаменем германцев, как выражается Гегель и утверждал уже Тацит, была чрезвычайная любовь к свободе отдельных лиц, а вторым – их неизменная верность в товариществах и союзах. Соединение этих добродетелей должно было бы создать государство, но оно складывалось лишь из частных прав и не было единым целым. Что касается состояния отдельных лиц в разделенном государстве франков, их потребность в защите была так же велика, как их полная незащитность. Чтобы оградить себя и свое имущество, одни лица должны были прибегать к другим, более слабые к более сильным, они принуждены были передавать свое имущество более могущественному властителю, монастырю, аббату или епископу, графу и т. п. (*feudum oblatum*) и принимать его от этих лиц обратно обремененным некоторыми обязательствами. Таким образом из свободного собственника получался вассал, а свободное имущество делалось полученным взаймы; в свою очередь господин лена был вассалом более могущественного лица, и таким образом из

феодалных отношений возникла феодальная система, характеризующая средневековое государство. "Feudum (феод) есть слово, родственное с fides (верность). Верность здесь есть обязательство, возникшее из бесправия, отношение, имеющее целью нечто правовое, но в содержании своем заключающее в такой же мере бесправие; в самом деле, верность вассала есть не долг в отношении к общему, а частное обязательство, подверженное в такой же мере случайности, произволу и насилию. Всеобщее бесправие приводится в систему частной зависимости и частных обязательств, так что единственно формальность обязательства составляет правовую сторону этих отношений¹²⁹⁴".

К беззащитности внутри присоединялась слабость правителей, которая привела к гибели каролингов, как раньше меровингов. Во Франции, где королевская власть была наследственна, за ними последовали капетинги, первым из них был могущественный граф Гуго Капет. Наоборот, Германия, где король имел великий титул римского императора и получал корону от папы, была и оставалась избирательной монархией, в которой власть императора, вследствие все новых ограничительных условий

со стороны избирателей, все более становилась простым призраком, пустою тенью.

Третья реакция исходила со стороны церкви. Епископы были крупными феодалами, господами ленов и в то же время вассалами. Поэтому церковные должности сделались продажными и светскими. В X и XI веке папство сделалось добычей партий римской знати, в конце концов графа Тускуланского, и вследствие этого впало в состояние ужасного одичания. Этому необходимо было положить конец, церковь в известном смысле должна была удалиться от мира, отделиться от феодального государства и противостать ему или, скорее, подняться выше его в форме теократического или обладающего гегемонией государства. Настроение XI века, опасавшегося конца мира и страшного суда, симпатизировало этому стремлению церкви: удалению ее от мира и возвышению ее власти. К страху перед близким будущим присоединялись, вследствие нередких бедствий от голода, муки непосредственного настоящего.

Уже под управлением кардинала Гильдебранда папа Николай II установил такой порядок избрания папы, что оно производилось лишь римским клиром или кардиналами (1059). Когда Гильдебранд сделался сам папою под

именем Григория VII (1073), он ввел два важных постановления, целибат, или безбрачие духовенства, и воспрещение симонии, или продажи церковных должностей, вследствие чего они не могли приобретаться феодальным путем или передаваться светской властью (запрещение инвеституры светских лиц). "Церковь хотела приобрести божественное господство над светской властью, исходя из абстрактного принципа, что божественное стоит выше мирского. Император при своем короновании, производимом лишь папою, должен был приносить присягу в повиновении папе и церкви. Целые страны и государства, каковы Неаполь, Португалия, Англия, Ирландия, попали в настоящую вассальную зависимость от папского трона¹²⁹⁵".

Церковная гегемония есть не духовное государство, а государство духовенства и состоит в господстве духовных лиц над светскими; это господство осуществляется раздачей св. Таин. Благодаря молитве священника происходит превращение символов Тайной Вечери, хлеба и вина, в Тело и Кровь Христа; присутствие Христа, которое есть и должно быть духовным, превращается таким образом во внешнее, чувственное, бессмысленное, в вещь, в "это", как

охотно выражается Гегель. В исповеди частное лицо подвергается исследованию исповедника во всей частности своей деятельности и этим путем попадает под его руководство и господство. "Таким образом церковь заменяла собой совесть; она руководила людьми, как детьми, и говорила им, что человек может освободиться от заслуженных мук не своим собственным исправлением, а внешними действиями, *opera operata*, поступками, производимыми не доброй волей, а по приказанию служителей церкви, каковы: слушание мессы, епитимьи, обеты, пилигримства, действия бессмысленные, притупляющие дух, и не только внешние, но даже иногда выполняемые другими. Можно даже из избытка добрых дел, приписываемых святым, купить себе некоторые и таким образом приобрести спасение, приносимое ими. Таким образом явилось полное искажение всего, что признается добрым и нравственным в христианской церкви: людям ставят лишь внешние требования, и они внешним образом выполняются. Таким образом отношение абсолютной несвободы внесено было в самый принцип свободы".

Истинная вера бывает внутренней, духовной. Но вера, требуемая и достигаемая такой

церковью, есть внешняя бездушная вера, состоящая из внешних бессмысленных действий: это не вера, а верующая покорность, принудительная вера; ее противоположность инквизиция наказывает тюрьмой, пытками и сожжением на костре¹²⁹⁶.

Человеческая свобода развивается в нравственности и состоит в браке (семье), в труде для приобретения средств к жизни и в повиновении нравственному и разумному, т. е. в повиновении из убеждения. "Целибат не противоестествен, а противен нравственности". Наоборот, церковь видит в обетах целомудрия (безбрачия), бедности (бездеятельности) и слепого повиновения, т. е. рабского подчинения, истинно религиозные состояния, более высокие, чем нравственные: иными словами, церковь понижает нравственность. "Вследствие этого мы всюду встречаем порочность, бессовестность, бесстыдство и распущенность, широкую картину которой дает вся история того времени". Эта иерархическая церковь полна противоречий: из присутствия Христа она делает внешнюю вещь, из священства – внешнее свойство, присущее священнику, и из своего удаления от мира – колоссальное состояние. "Третий вид противоречия заключается в церкви, поскольку

она, как внешнее бытие, приобрела огромную собственность, что приводит ко лжи, так как она, собственно, должна презирать богатство¹²⁹⁷".

Средневековое государство так же противоречиво, как и церковь. Во главе политических сил стоит император, власть которого считается высшей на земле, а на самом деле сводится лишь к почетному титулу. Связью в феодальной системе служит верность, но так как она основывается на произволе, то она оказывается самой неверной. "Немецкая средневековая честность вошла в пословицу, но если присмотреться к ней ближе в истории, то ее следует назвать настоящей *punica fides* (пунической верностью) или *graeca fides* (греческой верностью), так как князья и вассалы императора верны только своему себялюбию, корыстолюбию и страстям, но вовсе не верны империи и императору, потому что в верности, как таковой, они следуют своему субъективному произволу, и государство не организовано, как нравственное целое". Также и в отдельных лицах господствует противоречие между благочестивой набожностью, с одной стороны, и варварской грубостью и жестокой страстностью, с другой стороны. "Так противоречив, так полон обмана

этот средневековый мир; лишь извращенный вкус нашего времени хочет сделать своим девизом его совершенство. Непринужденное варварство, грубость нравов, ребяческие фантазии не возмущают, а вызывают лишь сожаление, но зрелище того, как высшая чистота души пятналась самой ужасающей дикостью, истина превращалась в орудие лжи и самообмана, самое неразумное, грубое и грязное обосновывалось и подкреплялось религией, вызывает сильнейшее возмущение и может быть понято и, следовательно, оправдано лишь философией¹²⁹⁸".

Замки могущественных феодалов, монастыри и епископства были мощными центральными пунктами, вокруг которых собирались во множестве беззащитные люди, сначала как подданные, пользующиеся покровительством; но затем благодаря быстрому росту они приобретали силу самозащиты, укрепляли свое поселение стенами и рвами, среди них развивались промышленность и торговля, они распределяли работы по цехам, приобретали силу и богатство и вместе с тем право на самостоятельную общественную жизнь. Таким образом возникла средневековая городская жизнь, города, городские республики и союзы городов, как

области, в которых впервые опять могла развиваться гражданская свобода и правовой строй, в противоположность феодализму и церковной гегемонии¹²⁹⁹".

2. КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ

Средневековое христианство, воспитанное иерархией, рассматривало присутствие Христа, как внешнюю вещь, как "это". Существенная и популярная часть христианской веры состояла в почитании святых, в культе реликвий. Высшими реликвиями, относившимися к самому Спасителю, были пелена из гроба Господня, крест и гроб Господень, но этот гроб и сама Святая Земля были в руках неверных. Пилигримства в Иерусалим совершались уже в больших размерах. Но теперь Запад был охвачен страстным желанием не только видеть и посещать Святую Землю, чтобы буквально идти по стопам Христа, но и завоевать ее. Такими воинственными паломничествами Запада на Восток были крестовые походы. Иерусалим был завоеван, и было основано Иерусалимское королевство (1099), но вновь потеряно; в Константинополе была провозглашена Латинская империя (1204) и вновь исчезла. От осуществления ближайшей непосредственной цели крестовых походов ничего не осталось, хотя эти предприятия продолжались два века.

Этот исход был тяжким поражением для

западной иерархии, так как крестовые походы были со времени Григория VII одним из самых лелеемых планов папской завоевательной политики, в гораздо большей степени, чем это предполагал и знал Гегель. При этом слепой фанатик Петр Амьенский играл вовсе не такую важную роль, какую ему приписывает еще Гегель.

Наоборот, оценка внутренних успехов и духовного влияния крестовых походов принадлежат к числу глубокомысленных и великолепных изречений Гегеля. "У гроба Господня исчезает всякая суетность мнения: там является серьезность вообще. Именно в отрицательности "этого", чувственного, происходит обращение и оправдываются слова: ты не допустишь, чтобы твой святой сгнил. В гробу христианство должно было не найти последней своей истины. У этого гроба христианство еще раз получило тот ответ, который слышали апостолы, когда они искали тела Христа: "Что вы ищете живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес". Принцип вашей религии нужно искать не в чувственном, не в гробу у мертвецов, а в живом духе у вас самих". "Христианство нашло пустой гроб, а не связь мирского с вечным и поэтому потеряло Святую Землю¹³⁰⁰".

3. ОТ ФЕОДАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ К МОНАРХИИ

Феодальное государство есть вовсе не государство, а анархическое многовластие. В нем есть только господа и холопы, тогда как в монархии нет ни господ, ни холопов; холопство искоренено ей, в ней господствует право и закон, из нее возникает реальная свобода. В феодализме заложено стремление к монархии, так как всякий отдельный властитель стремится увеличить свою власть и стать независимым правителем. Вассал хочет быть независимым от своего суверена, а этот последний от своих вассалов, от верности которых, т. е. произвола, он так же зависит.

Поэтому из феодализма происходит монархия, что достигается одним из трех путей: 1. суверен подчиняет себе вассалов и становится единодержцем; 2. вассалы делаются независимыми от суверена владельцами земли; 3. суверен соединяет более мирным путем отдельные владения со своей властью и таким образом приобретает господство над всей территорией¹³⁰¹.

Первым путем, т. е. путем подчинения вассалов, возникла монархия, как единственная

государственная власть, во Франции; вторым путем, вследствие территориальной власти вассалов, образовалось множество государств в Германии и Италии; третьим путем род Габсбургов, вследствие разрастания могущества своего дома вместо власти государства, приобрел господство и со времени Рудольфа Габсбургского до падения империи, за исключением незначительных промежутков времени, сохранял за собой римский императорский трон¹³⁰².

Против корыстолюбия, грабежей и насилий, связанных с феодальным строем, образовались в интересах общих целей ассоциации городов, каковы ганзейский союз, рейнский и швабский союз городов и крестьянский союз в Швейцарии, а в интересах справедливости возник тайный уголовный суд, фема (Fehmgericht), тайно судивший преступников, так как они оставались не наказанными государственной властью¹³⁰³.

В децентрализованной Италии явились деспотические правители, привлекавшие к себе вождей наемных войск. Таким дерзким и ловким кондотьером был Франческо Сфорца, сделавшийся миланским герцогом. Также и в Папской области было много мелких династий, которых необходимо было со временем

подчинить для обоснования власти государя, что было достигнуто Цезарем Борджиа. "Из известного сочинения Макиавелли "О государе" видно, что для этого подчинения не было никакого нравственного права". Эту книгу часто с отвращением осуждают, так как она полна правил самой жестокой тирании, однако Макиавелли, подчиняясь высокому чувству необходимости формирования государства, высказал эти правила, соответственно которым должно было складываться государство при обстоятельствах того времени. Отдельных властителей необходимо было подавить, и если мы не можем согласовать со своими понятиями о свободе и нравственности средства, которые Макиавелли признает единственными и вполне справедливыми, потому что к этим средствам принадлежат беззастенчивое насилие, всевозможные виды обмана, убийство и т. д., то мы все же должны признать, что династии, против которых нужна была борьба, могли быть низвергнуты лишь таким способом, так как им свойственна была непоколебимая бессовестность и полная развращенность¹³⁰⁴".

4. ПЕРЕХОД К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

Церковь сама сделала непреднамеренный, но важный шаг к освобождению духа, когда в своих художественных произведениях, именно в изображениях Мадонны, открыла доступ красоте. В самом деле, красота есть присутствие идеи или духа в чувственном явлении; поэтому при созерцании прекрасных художественных произведений человеческий дух чувствует себя в своем элементе и потому свободным. Предметы суеверного поклонения, каковы чудотворные образа Мадонны, некрасивы; они приводят дух в состояние тупой зависимости и связанности или оставляют его в этом состоянии. Мадоннам Рафаэля никогда не приписывались такие чудеса, какие связывает суеверный народ всегда с некрасивыми изображениями ее.

Изучение произведений греческой древности, в которых человеческий дух раскрывается в своей силе и красоте, вновь пробудилось и производилось с необычайным рвением. Предметы и темы этого изучения справедливо называются "humaniora". Как только начинается всемирно-исторический прогресс, тотчас же являются кстати полезные события со стороны

народов и выгодные изобретения со стороны техники. Знакомству с греческим языком и его классическими произведениями помогли непосредственные сношения с греческими учеными, которых вытиснило в Италию падение Византийской империи и завоевание Константинополя турками (1453). Возрождение сделалось эпохой европейского просвещения и требовало чрезвычайно широкого распространения произведений классической древности, чего нельзя было достигнуть перепиской книг. Здесь кстати явилось изобретение книгопечатания (1450).

Уже за столетие до этого был изобретен порох. "Человечество нуждалось в нем, и он тотчас явился". Он был причиной новой формы ведения войны и новой более высокой формы храбрости, свободной от дикой страстности, а также был необходим для разрушения замков феодалов.

После того, как исторический горизонт человечества расширился и распространился на весь древний мир, также и географический горизонт должен был перешагнуть границы мировых морей и познакомиться с новым миром. Это расширение произошло благодаря открытию Америки (1492) и морского пути в Ост-Индию

(1498). Расцвет искусств, возрождение наук и открытия мореплавателей Гегель сравнивает с утренней зарей, "которая после долгих бурь впервые опять предвещает прекрасный день". Этим прекрасным днем было новое время, и Солнцем, взошедшим после утренней зари, — Реформация¹³⁰⁵.

III. НОВОЕ ВРЕМЯ

1. РЕФОРМАЦИЯ

Нельзя утверждать, как это обыкновенно делают, будто испорченность церкви, против которой была направлена Реформация, обуславливалась злоупотреблениями, после своевременного удаления которых все было бы хорошо и оставалось бы по-старому. Эти так называемые злоупотребления коренились в сущности церкви и были необходимыми последствиями или формами проявления ее, которые впервые теперь стали очевидными и начали вызывать тяжелое чувство, после того как мировой дух перешагнул средневековую церковь, и она осталась позади него. Церковь придала внешний характер всей сущности христианской религии, как это выразилось в жертве на Евхаристии, в Боге, превращенном в гостию, этом кульминационном пункте церковного культа. Гегель несколько раз указывает именно на этот пункт¹³⁰⁶.

С этих пор впервые авторитета церкви представляется, как невыносимое рабство, а

торговля индульгенциями, которая за деньги, дешево продает отпущение грехов, т. е. нечто наиболее внутреннее и глубокое в душе, представляется высшей степенью испорченности души. Лютер начал спором против индульгенций и должен был кончить тем, что стал совершенно отрицать авторитет церкви. Отношение Лютера к учению о Евхаристии выражает в связной сжатой форме основной неизменный характер его точки зрения. Он учит о действительном присутствии Христа в вере и приобщении, но не о внешнем присутствии при посредстве священника, а о внутреннем, духовном, состоящем в вере и преданности сердца. В этом различие между его учением о таинстве Евхаристии и католическим. Он учит о присутствии Христа, обозначающем нечто совершенно иное, чем простое воспоминание о Христе, как существовавшей личности. В этом состоит различие между его учением о таинстве Евхаристии и реформатским (Цвингли). "Теперь нет более различия между священником и светским лицом". "В лютеранской церкви субъективность и убеждение личности так же необходимы, как и объективность истины". "Здесь разворачивается новое последнее знамя, вокруг которого собираются народы, знамя свободного духа, который существует при себе

самом, и притом в истине, и только в ней он существует при себе самом. Это знамя, под которым мы служим, и которое мы носим¹³⁰⁷".

Убежденный в том, что мир и действующие в нем силы, брак, семья и труд не покинуты Богом, а, скорее, суть обнаружения духовной жизни, Лютер не просто по субъективной склонности, а по принципу вступил в брак, чтобы служить для других примером, и восстал против ленивой жизни монашества, этой лейб-гвардии папы. Реформацией он вновь пробудил и преобразовал всю внутреннюю сторону религиозной жизни; вновь созданная Реформацией религиозная жизнь человечества основывается на глубине чувства, на сердце и "душе"; но мы видели уже выше, что "душа" составляет основную характерную черту германской сущности, и потому Реформация нашла себе настоящее убежище в германском мире: в Германии, Скандинавии и Англии. "Глубина внутреннего мира не охватывается их чувством" (чувством романских наций), "так как он преданы частным интересам, в которых нет бесконечности духа. Внутренней мир чужд им. Они оставляют его в стороне и рады, если им удастся отделаться от него и передать в другое место. Такое другое место для них именно есть

церковь". "En bien, – сказал Наполеон, – мы будем опять посещать мессу, и мои усачи скажут: вот пароль¹³⁰⁸".

Триденский собор сделал непримиримой противоположность между католицизмом и протестантизмом, как это должен был заметить и Лейбниц, много занимавшийся вопросом о соединении церквей, во время своих переговоров с Боссюэтом, который постоянно выставлял против него Триденский собор, как неустранимую преграду¹³⁰⁹. Теперь церковь навсегда порвала также связь с наукой, как видно из ее поведения на Триденском соборе: она запретила учение Коперника, приговорила Джордано Бруно к ужасной смерти на костре (17 февраля 1600) главным образом за это учение, защитником которого он был, предала инквизиции Галилея, величайшего естествоиспытателя своего времени, и принудила его на коленях отречься от доказанной им истинности системы Коперника.

Своим учением об оправдании человека одной лишь верой (*sola fide*) Реформация признала, что источник спасения находится во внутренней сущности субъекта, в его воле и сердце. Однако из сердца исходят и злые помышления; поэтому божественная благодать должна овладеть им и

прорвать прирожденное ему себялюбие и греховность для того, чтобы мы сделались причастными спасению и праведными перед Богом. Если не происходит оправдание через веру и божественную благодать, то в мире, как и в человеке, господствует мрачная сила зла и вера в эту силу, т. е. вера в дьявола, как князя этого мира. Своим основным учением Реформация вновь оживила эту веру и вызвала замечательную народную параллель католическому учению об отпущении грехов, выразившуюся в известном рассказе о Фаусте и в народной книге того же имени. По католическому учению деньгами можно купить блаженство или содействовать достижению его; наоборот, здесь продажей своего блаженства, т. е. продажей своей души дьяволу, можно приобрести деньги и все блага мира. Эта вера в дьявола и в союзы с ним выразилась в демонологии и приняла форму настоящей эпидемии, которая, "как ужасная чума, охватила народы преимущественно в шестнадцатом веке". На борьбу с этим суеверием выступил во имя религии первоначально П. Спе, благородный иезуит, автор сборника стихотворений "Trutznachtigall", а потом с большим успехом профессор Томазий в Галле во имя просвещения.

Как в Римской империи и в эпоху террора при Робеспьере, подозрительность в это время равнялась вине¹³¹⁰.

Вместе с авторитетом церкви Лютер отрицал также значение предания и вместо него сделал единственной основой веры Священное Писание и свидетельство разума. Его перевод Библии есть народная книга, имеющая огромное литературное значение, вполне единственная в своем роде и не имеющая равных себе.

2. РЕФОРМАЦИЯ И ГОСУДАРСТВО

Следуя своим принципам, Реформация установила независимость государства от церкви, она сделала государство самостоятельным и увеличила его силу секуляризацией церковных имуществ. Отсюда возникла в то же время между государствами, принявшими Реформацию, и церковью борьба из-за интересов, в которой шла речь уже не о религии, а об имуществе, о моем и твоём, так как церковь считала себя ограбленной и требовала назад свою собственность. Из-за этого государства разделились на протестантские и католические, первые заключили в Германии слабый союз, унию, а вторые могущественную лигу; речь шла о бытии и небытии протестантизма, о политическом существовании его. Вопрос должен был вызвать коренную борьбу: он привел к Тридцатилетней войне, ареной которой, жертвой и добычей была Германия. Сперва Дания оказалась слабым защитником протестантизма, а затем Густав Адольф героем. "Борьба закончилась, без приобретения новых идей, утомлением всех, полным опустошением, уничтожившим все силы; все были предоставлены самим себе, партии

продолжали существовать, опираясь на внешнюю силу, исход борьбы имел лишь политический характер. На основании Вестфальского мира протестантская церковь была признана самостоятельной к ужасному позору и унижению католической церкви. Этот мир нередко считался палладиумом Германии, так как он установил политический строй ее. Однако этот строй на самом деле был утверждением частных прав тех стран, на которые распалась Германия. О цели государства при этом не было ни малейшего представления". "В этом мире была выражена цель совершенной частности и частнопроводного определения всех отношений; это была узаконенная анархия, какой еще не видел мир, т. е. постановление, что государство должно быть единым, целым, государством, и, несмотря на то, все отношения определяются частным правом, так что интерес частей действовать для себя против интересов целого или не осуществлять требования и даже законные определения целого, закреплялся и упрочивался неизменно".

Следствием этого были позорные войны Германской империи против турок и еще более позорные войны против Франции. "Этот строй, содействовавший гибели Германии, как государства, был преимущественно делом

Ришелье, благодаря помощи которого, несмотря на то, что он был римским кардиналом, Германии была спасена свобода религии. Ришелье для блага государства, управляемого им, делал в нем противоположное тому, что он осуществлял в государстве врагов: их он приговорил к политическому бессилию, основывая у них политическую самостоятельность частей. Наоборот, в своем государстве он подавлял самостоятельность протестантской партии и вследствие этого испытал судьбу многих великих людей, именно встречал проклятие своих сограждан, тогда как враги считали священной целью своих желаний, своего права и свободы то дело, которым он их разрушил. Итак, результатом борьбы было достигнутое силой и теперь политически укрепленное существование религиозных партий рядом друг с другом в виде политических государств и согласно положительным государственным и частноправовым отношением¹³¹¹".

Настоящей защитницей протестантизма сделалась Пруссия при Фридрихе Великом, который возвел свое королевство Семилетней войной в разряд великих держав. Эта война сама по себе не была религиозной, но исход ее придал

ей такой характер, и она рассматривалась с этой точки зрения и солдатами, и державами; сам папа освящал саблю враждебного Пруссии полководца. "Фридрих Великий не только сделался героем протестантизма, но был также королем философом, своеобразное и единственное явление нового времени".

3. ПРОСВЕЩЕНИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ

Согласно победоносному утверждению Лютера, то, что составляет вечное назначение человека, должно происходить в нем самом. Однако содержание того, что должно в нем происходить, той истины, которая должна сделаться в нем живой, признано Лютером за данное и открытое в религии. Между тем внутренняя жизнь наша стремится быть не только переданной по преданию, но и присутствующей в настоящем, как собственное наше я, т. е. она стремится быть мыслимой и познаваемой. Содержанием нашего мышления служит мир, представляемый нами, действительный, всегда присутствующий нам мир, естественный и духовно-нравственный, ежедневно переживаемый нами и познаваемый в опыте: естественные законы природы и естественная связь вещей, исключая чудеса, как неестественные или сверхъестественные события, которые нарушают связь вещей и делают ее призрачной. Таковую же роль, как связь тел в природе, в нравственном мире играет связь людей, общее благо и наилучшее состояние мира. Наше познающее мышление, субъективный разум есть также разум,

присутствующий и господствующий в мире. "Эти, основанные на современном сознании всеобщие определения, законы природы и содержание справедливости и добра, были названы разумом. Просвещением называлось признание значения этих законов¹³¹²".

Признание значения разума для государства выражается в соображениях государственного блага: Фридриха II можно назвать правителем, при котором начала осуществляться новая эпоха, эпоха просвещения. "Фридриха II следует ставить высоко в особенности потому, что он постигнул мыслью всеобщую цель государства и первый из правителей поддерживал всеобщую сторону государственной жизни, а частное подавлял, если оно противоречило государственной цели. Его бессмертным творением был туземный свод гражданского права. Он дал единственный пример того, как отец семьи заботится о благе своего домашнего круга и старательно обеспечивает своих подданных и управляет ими".

Господство разума в нашем мышлении и мире есть абсолютный принцип еще не по содержанию, но уже по форме. "От этого формально абсолютного принципа мы приходим к последней стадии истории, к нашему миру, к нашим дням¹³¹³".

Свобода совести сделалась источником свободы мышления, в осуществлении и применении которой состоит просвещение. Свобода совести и свобода мышления происходят из общего корня, именно из я или единства самосознания, которое, как теоретический разум, есть источник всех определений мысли и, как практический разум, источник всех определений воли. Практический разум лежит в основе теоретического и есть чистая воля, желающая себя самой и имеющая целью себя самое; поэтому она не имеет иной формы и содержания, кроме абсолютной свободы воли. Учение об абсолютной свободе человека возникло из немецкого просвещения в форме философии Канта, тогда как французское просвещение старалось практически осуществить это учение и соответственно ему коренным образом преобразовать государство. Это преобразование или государственный переворот есть французская революция, определившая собой современную мировую эпоху. Перед нами возникают вопросы: 1. в чем состояла сущность французской революции? 2. как она развилась во Франции? 3. как она приобрела всемирно-историческое значение?

Но прежде всего нужно поставить вопрос:

почему Франция, а не Германия была ареной этой революции, стремившейся пересоздать государство соответственно свободе разума? Франция была католическим государством с такой высокоразвитой и выдающейся благодаря своей литературе цивилизацией, что государству и эпохе Людовика XIV справедливо принадлежала духовная гегемония в Европе, между тем как империя и эпоха Карла V не играла этой роли и не заслуживала ее. Однако во Франции полное господство католической религии и литературное просвещение изо всех сил боролись друг против друга: религия подчиняла и сковывала свободу мышления, а литература освобождала ее: следствием этого была возмущавшаяся свобода мышления, вышедшая на простор во французском просвещении, которое в основе было настроено атеистически, против церкви и религии.

Иное положение было в Германии. Здесь просвещение имело теологический характер, и теология была просвещенной: таков был результат Реформации и протестантизма. Мышление было уже примирено свободой совести, наоборот, во Франции оно было не примирено и непримиримо: таков был результат католической религии и ее господства.

Французское просвещение и философия вступили в резкую абстрактную противоположность к церкви и религии. Существует неизмеримое различие между такой абстрактной философией и "конкретным пониманием", которое углубляется в религию и постигает ее. Нельзя не признать, что французская революция получила первый толчок от этой абстрактной философии.

Господство католической религии во Франции было причиной множества неопикуемых несправедливостей: мертвые богатства скопились в руках церкви, духовная власть постоянно вмешивалась в светские права, принцип "законности действий помазанников" освящал грехи королей. Все государство было грубым агрегатом привилегий, обременявших народ, несправедливость была не только вопиющей, но и в высшей степени бесстыдной, так как виновники гнета сознавали его: вся система государства была сплошной несправедливостью.

Результатом этого явилась революция с требованиями абсолютной человеческой свободы и равенства. Все должно было теперь основываться на идее права. "Пока Солнце находится на своде небесном и планеты обращаются вокруг него, до сих пор еще не было видано, чтобы человек стал на голову, т. е. оперся

на свои мысли и строил бы действительность соответственно им". "Таким образом, это был великолепный восход Солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовало трогательное чувство, энтузиазм духа осветил весь мир, как будто бы теперь впервые настало действительное примирение божественного начала с миром¹³¹⁴".

Внутренний ход революции состоял в ее постепенном саморазрушении. Ради свободы личности и собственности были отменены феодальные преимущества, привилегии и неравенства. Свобода и равенство всех были основой нового государства. Равные личности суть единицы, волевые атомы, стремящиеся все вместе создавать законы и управлять; поэтому многие не могут быть представлены немногими: это представительство кажется немногим "отставкой"; большинство не может господствовать над меньшинством: это господство кажется ужасной непоследовательностью. В самом деле, куда же девается равенство при таком господстве?

Так как все хотят управлять, но правящая власть может принадлежать лишь некоторым, то всякое правительство становится предметом оппозиции, оно считается врагом свободы и

низвергается новым правительством, которое испытывает ту же судьбу. Сначала было создано конституционное королевство с законодательным собранием, которому была передана вся административная и правящая власть. Король со своей католической совестью впал в неустранимый конфликт с этой конституцией, а духовенство отказывалось приносить присягу. Затем королевство было низвергнуто, и вся власть перешла к национальному конвенту и его комитетам. Так как из свободы и равенства нельзя построить конституцию, то их признали настроением и назвали это настроение добродетелью. Но так как настроение нельзя было обосновать и доказать, то стало господствовать подозрение, а добродетель, как только она становится подозрительной, уже осуждена. "Подозрение приобрело ужасную силу и привело на эшафот монарха, субъективная воля которого была католически-религиозной совестью. Робеспьер поставил принцип добродетели на первый план, и можно утверждать, что он серьезно относился к добродетели. Теперь господствуют добродетель и террор, так как субъективная добродетель, управляющая только на основании настроения влечет за собой самую ужасную тиранию. Она

осуществляет свою власть без судебных форм, и наказание у нее также очень простое — смерть¹³¹⁵".

Это невыносимое состояние не могло тянуться долго. Явилось опять организованное правительство в виде Директории из пяти членов, среди которых не было недостатка во взаимных подозрениях, но которым не хватало индивидуального единства. Явилась потребность не только в правительстве, но и в правящей власти, которая должна была соединиться с военной властью в одном лице. Таким лицом был Наполеон. "Он разогнал всех адвокатов, теологов, людей принципа, какие еще оставались, и теперь стало господствовать уже не подозрение, а почтение и страх. С огромной силой характера, обратился он затем за пределы своего государства, подчинил всю Европу и везде распространил свои либеральные учреждения. Никто не одержал более великих побед, не совершил более гениальных походов, однако никогда бессилие победы не обнаруживалось явственнее, чем в этом случае. Настроение народов, религиозное и национальное, в конце концов низвергло эту колоссальную личность, и во Франции опять была учреждена конституционная монархия с хартией в

основе¹³¹⁶".

Реставрация Бурбонов в форме конституционного королевства, основанного на хартии, была "пятнадцатилетним фарсом", состоявшим из взаимной лжи, потому что адреса о преданности со стороны палат были так же не искренни, как королевская конституционная присяга: монарх под влиянием своей католической совести относился враждебно к конституции и лелеял план уничтожить существующие учреждения. Этот фарс закончился Июльской революцией 1830. "Наконец после сорока лет войн и бесконечной путаницы старое сердце могло бы радоваться, видя наступление конца ее и удовлетворение¹³¹⁷".

С противоположной стороны господствует либерализм, запутавшийся и остающийся в указанном уже противоречии. В то время как он делает вид, что заботится только о государстве, о конституции и общем благе, в нем самом господствует принцип атомизма. Отдельные лица хотят иметь влияние и управлять. "Воля большинства низвергает министерство, и на сцену выступает прежняя оппозиция, но, сделавшись правительством, она опять имеет против себя волю большинства. Таким образом движение и

беспокойство продолжается. Эту коллизию, этот узел, эту проблему, на которой остановилась история, должно решить будущее время".

Вследствие французской революции либерализм, благодаря завоеваниям Наполеона, а также восстаниям, распространился среди романских наций, в римско-католическом мире, во Франции, Испании, Италии, именно в Пьемонте, Риме и Неаполе, и везде обанкротился. Вследствие религиозного рабства романский мир остался прикованным к политическому рабству. "Мысль, что оковы могут быть сняты с права и свободы без освобождения совести, что революция возможна без реформации, ошибочна". Внешняя сила не способна оказывать продолжительное влияние. Наполеон в такой же мере не мог принудить Испанию к свободе, как Филипп II Голландию к рабству. "Здесь следует заметить, что с католической религией безусловно не соединима разумная конституция, так как правительство и народ должны иметь последнюю взаимную гарантию в настроении и могут найти ее только в религии, не противоположной разумному государственному строю¹³¹⁸".

Австрия, теперь самостоятельная империя, есть агрегат государственных организаций, и

самая главная из них не германская, оставшаяся вдали от идей и их прогресса; в Богемии существуют еще отношения крепостного права, а в Венгрии феодальные владельцы.

Англия противостала французской революции и начала популярную войну с Францией, хотя, соответственно своему представительному строю, парламентскому режиму и вошедшим в привычку народным правам общественных собраний, свободы прессы и т. д., она должна была бы симпатизировать стремлению к политической свободе во Франции. Однако английская свобода имеет совершенно иной характер, чем французская, так как она основывается на строе, противоположном централизации; она складывается не из абстракций и общих принципов, а из частных, частных прав и привилегий; отдельные круги общественной жизни, церковь, общины, графства, общества, сословия и классы управляют самостоятельно, а не сверху. Государством управляет парламент; в нем проявляется особенная, правильнее говоря, эксцентричная форма свободы в том, что избрание в парламент может быть приобретено за деньги, и избирательный голос может быть продан; следовательно, подкуп и подкупность господствуют здесь и свидетельствуют о

состоянии испорченности. Впрочем, этот дурной обычай ведет к хорошему результату: таким путем в парламент попадет большинство сил, привычных и испытанных в сфере государственной деятельности, и таким образом является возможность управлять государством. "В самом деле, сознание частных интересов признает также и всеобщую частность знания, опыта и упражнения, которыми обладает аристократия, посвящающая себя исключительно этим интересам". Еще вопрос, улучшится ли состояние английского государства или, чего следует опасаться, ухудшится, если теперешний билль о реформе сделается законом и вместо государственных людей влияние перейдет к людям принципа? Благодаря своей промышленности и торговому духу англичане завоевали и основали колонии; благодаря своему судоходству они сделались властителями морей и миссионерами цивилизации¹³¹⁹.

В Германии ложь старой империи, которая была бессмыслицей, исчезла; вместо нее явился союз суверенных государств, гарантировавших свое сохранение друг другу, именно большие гарантировали независимость меньших, несамостоятельных, так как они не могут выдержать испытание войны. Ленные

обязательства отменены, принципы свободы личности и собственности положены в основу государственной жизни, доступ к государственным должностям открыт всякому, кто обладает необходимым образованием и способностями. Государством управляет мир чиновников, и так как высшие чиновники бывают и должны быть в то же время знающими дело οἱ δριζοί, то правление имеет характер аристократии. Благодаря протестантской церкви религия примирилась с правом. В протестантской стране нет священной религиозной совести, обособленной от светских прав или даже противоположной им. Конституционная монархия должна быть и становится предметом стремлений.

"До этого пункта дошло сознание, и таковы главные моменты формы, в которой осуществился принцип свободы, так как всемирная история есть не что иное, как развитие понятия свободы". "Философия имеет дело лишь с блеском идеи, отражающейся во всемирной истории; ее задача состоит в том, чтобы познать ход развития осуществляющихся идей, именно идеи свободы, которая существует лишь как сознание свободы¹³²⁰".

Глава тридцать восьмая
ЭСТЕТИКА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ
ИСКУССТВА.
А. УЧЕНИЕ ОБ ИДЕАЛЕ¹³²¹

I. СФЕРА АБСОЛЮТНОГО ДУХА

Всемирная история есть прогресс в сознании свободы; однако это не конечный прогресс, который с течением времени оказывается законченным и прекращается, а также не прогресс, не имеющий конца, всегда стремящийся к своей цели, но никогда не достигающий ее, наподобие той дурной бесконечности, которая остается запутавшейся в неразрешимом противоречии. Человеческий дух в своем движении вперед подобен не прямой линии, ограниченной или неограниченной, а линии, возвращающейся в себя, кругу, этому образу совершенства или истинной бесконечности¹³²². Всемирная история не могла бы быть прогрессом в сознании свободы, если бы свобода не была сущностью духа. Субъективный и объективный дух, находящийся в процессе освобождения, конечен и ограничен; также и

мировой дух еще конечен и ограничен, так как он обнаруживается в народах и народных духах, в возникновении и исчезновении наций, как род в возникновении и исчезновении особей. Наоборот, дух, не имеющий иной цели и деятельности, кроме того, чтобы сделать своим предметом и выразить для себя свою сущность, есть и остается при себе самом: это свободный, истинно бесконечный или абсолютный дух, развитие которого направляется, сообразно теоретическому интеллекту, от внешнего и чувственного созерцания к представлению, которое переводит предмет внутрь, и от этого последнего к мышлению в понятиях. Дух, созерцающий свою сущность в полной свободе, есть прекрасное или эстетическое искусство; дух, благоговейно представляющий свою сущность, есть религия в тесном смысле слова; дух, понимающий, мыслящий свою сущность в понятиях и познающий ее, есть философия. Сообразно этому сфера абсолютного духа распадается на три сферы или ступени изящного (эстетического) искусства, религии и философии; следовательно, наука, изучающая абсолютный дух, состоит из философии искусства (эстетики), философии религии и философии истории философии; последняя наука завершает всю систему и таким

образом приобретает значение и положение, которое она впервые получила в свете учения Гегеля и отныне по праву утверждает за собой.

Абсолютный дух есть "истина конечного", так как он есть движущее основание и цель его. В этом смысле абсолютный дух равен божественному или равен Богу, как первоначальному существу и творческой первооснове мира. Как мировой дух открывается в развивающемся сознании свободы народов, так абсолютный дух открывается в искусстве, религии и философии человеческого духа. Отношение между человеческим и божественным духом (между человеком и Богом), связь, соединяющая их, есть религия в самом широком значении слова. Если понимать религию так широко, то сферы абсолютного духа и религии равны друг другу: при этом искусство и философия оказываются подчиненными религии и представляются способами обнаружения или действия ее; и в самом деле, факты религиозного искусства и религиозной философии непосредственно открывают перед нами эту связь и сопринадлежность трех сфер абсолютного духа, занимаясь истиной, как абсолютным предметом сознания, искусство также входит в сферу абсолютного духа и потому по содержанию стоит

на одной и той же почве с религией в узком смысле слова и философией. В самом деле, и философия имеет своим предметом лишь Бога и есть по существу рациональная теология, а также "служение Богу в служении истине¹³²³".

II. ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

1. ВВЕДЕНИЕ

Как наука об изящном искусстве и о прекрасном вообще, философия искусства, собственно, должна была бы называться каллистикой. Однако это название никогда не употреблялось, и вместо него в школе Вольфа профессор А. Г. Баумгартен ввел название эстетика, которое, собственно, обозначает науку о чувственности или чувственном ощущении αἰσθησις. Как учил уже Лейбниц, существует чувственное восприятие истинного и совершенного: чувственное представление об истинном и совершенном есть чувственное совершенство или красота¹³²⁴.

Во введении к своим "Лекциям по эстетике" Гегель рассмотрел предшествующие ему точки зрения этой науки, чтобы обосновать свою и установить задачу, как он ее понимает и подразделяет. Он метко оценил эпоху, созданную "Критикой эстетической способности суждения" Канта, и великие заслуги Шиллера, который в своих "Письмах об эстетическом воспитании

человека" прорвал границы кантовского учения о субъективности прекрасного и показал его объективность и реальность.

Прекрасное, как свобода явления и явление свободы, может быть понято только из единства свободы и необходимости, духа и природы, т. е. из того абсолютного тождества идеального и реального, которое указано, но не развито методически точкой зрения Шеллинга. Из учения Фихте о Я возникла точка зрения иронии, развития в двух различных направлениях Ф. фон Шлегелем и Зольгером. "То, что есть, существует только через я, а то, что существует через я, в такой же мере может быть также уничтожено этим я". "Сохранение значения и уничтожение вполне зависят от я, абсолютного уже в себе самом, как я". С точки зрения, соответственно которой я, все из себя полагающее и уничтожающее, есть художник, эта виртуозность иронически-художественной жизни представляется божественной гениальностью, с высоты которой остается смотреть на всех остальных людей, как на "бедные, недалекие ограниченные, плоские существа", поскольку они еще считают право, нравственность и т. п. прочным, обязательным и существенным. "Таково общее значение гениальной

божественной иронии, как этой концентрации я в себе, для которой всякая узда снята, и которая предпочитает жить лишь в блаженстве самонаслаждения. Эту иронию изобрел Ф. фон Шлегель, и многие другие болтали о ней и начинают вновь болтать в подражание ему¹³²⁵".

Зольгер и Тик также признавали иронию высшим принципом искусства; однако у Тика, образование которого относилось к периоду, имевшему своим средоточием в течение некоторого времени Иену, ирония была скорее фразой и служила лишь вывеской; понятием ее он мало пользовался при рассмотрении и оценке конкретных художественных произведений. Когда он говорит о Ромео и Юлии, об иронии он и не заикается. Наоборот, Зольгер глубже понимал принцип иронии и старался обосновать его философски, как принцип искусства. Идея согласно своей сущности необходимо входит в явление и открывается в мире, как красота; однако эта форма явления ее не имеет серьезности обыкновенной жизни и обыкновенной реальности вещей, а есть лишь призрак, сам себя опять отменяющий и разрушающий; в этой иронии состоит сущность красоты и искусства. Свою точку зрения в таком

понимании ее Гегель мог сравнивать с взглядами Зольгера и отметить точки соприкосновения с ним. "Зольгер не довольствовался поверхностным философским образованием подобно другим; истинно умозрительная внутренняя потребность побуждала его спуститься в глубину философской идеи. Здесь натолкнулся он на диалектический момент идеи, на то, что я называю "бесконечной абсолютной отрицательностью", именно на деятельность идеи, состоящую в отрицании бесконечного и всеобщего, получении конечного и частного и новом отрицании этого отрицания, следовательно, в восстановлении всеобщего и бесконечного в конечном и частном". "Что касается вопросов жизни, философии и искусства, Зольгера следует отличать от перечисленных раньше апостолов иронии¹³²⁶".

2. ДЕЛЕНИЕ

Красота, во всяком случае, имеет характер призрака и явления; однако явление, как учит Логика, входит в сущность вещей, а потому его нельзя понимать иронически и низводить до призрачности иронии. Красота происходит из сущности вещей, из тождества духа и природы; красота, рожденная и возрожденная из духа, есть художественно прекрасное, или идеал.

Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, на которой основывается вся красота; поэтому она есть также прогресс в сознании идеала или прогресс художественного сознания. Ступени развития идеала или художественного сознания Гегель называет формами искусства и насчитывает их три, соответственно восточному, греко-римскому и христиански-германскому миру: восточную, греческую и христианскую форму искусства. В идеал входят два элемента, идея и явление. Отношение идеи к явлению бывает тройное: 1. идея бывает неопределенной и стремится принять образную форму в явлении; явление получает отсюда значение, и эта форма искусства есть символическая; 2. идея бывает определенной, она воплощается вполне и

переходит без остатка в явление, она становится человеком; форма и содержание здесь тождественны, это искусство классическое; 3. идея бывает духовной и одухотворяется внутри человека, в ощущении и чувстве; это искусство романтическое. Без дальних рассуждений ясно, что символическая форма искусства соответствует сознанию восточного мира, классическая — сознанию греко-римского, а романтическая — сознанию христиански-германского мира. Превосходно говорит Гегель о явлении идеала в человеческой форме, в классическом искусстве: "Это олицетворение и очеловечение нередко подвергалось клевете, как унижение духовного; между тем искусство, поскольку оно имеет целью выразить духовное в наглядной чувственной форме, должно придти к этому очеловечению, так как дух только в своем теле чувственно является в соответственной себе форме. Переселение душ есть в этом отношении абстрактное представление, и физиология должна бы сделать одним из своих основных положений утверждение, что телесность в своем развитии необходимо приходит к форме человека, как чувственному явлению, единственно соответствующему духу¹³²⁷".

Символическое, классическое и

романтическое искусство составляют три вида отношения идеи к форме в области искусства: они состоят в стремлении к идеалу, как истинной идеей прекрасного, в достижении идеала и в выходе за пределы его¹³²⁸.

Идеал есть не просто идея, а энергия самоосуществления и саморазвития в мир красоты. Этот мир есть царство искусств или частных видов искусства, а действительность идеала заключается в отдельных художественных произведениях, которые складываются в мир красоты, в систему искусств. Одним крайним термином этого умозаключения служит бездушная объективность, а другим духовная, внутренне возбужденная и полная субъективность; посередине находится Бог, соединяющий в себе обе стороны и не принадлежащий исключительно ни той, ни другой. Поэтому осуществление идеала совершается в трех видах искусства: 1. первый создает обитель Бога, как бы неорганическую природу, соответствующую ему, храм, как жилище Бога, а также для защиты и объединения благоговейной общины, "собрания собранных", по удачному выражению Гегеля: здание, имеющее такое значение, есть произведение изящной архитектуры. 2. Затем, во-вторых, в этот

храм входит сам Бог: "молния индивидуальности ударяет в косную массу, проникает ее, концентрирует и формирует бесконечную, уже не просто симметрическую форму самого духа, телесность. Это задача скульптуры". 3. В-третьих, пред чувственно присутствующим Богом в его обители находится община. Предмет, выражаемый третьим видом искусства, есть разнообразно подвижная внутренняя жизнь в ее частных формах, настроения, чувства, страдания, душевные волнения и т. д. Средством для наглядного выражения этих предметов служат цвета, звуки и слова: поэтому третий вид искусства делится на живопись, музыку и поэзию.

Архитектура соответствует символической форме искусства, скульптура – классической, а живопись, музыка и поэзия – романтической. Или, иначе выражаясь, архитектура есть символическое искусство, скульптура – классическое, а живопись, музыка и поэзия – романтические искусства.

Соответственно этому система эстетики расчленяется на следующие три части: 1. "учение о прекрасном в искусстве или об идеале, 2. учение о формах искусства, 3. учение о художественных произведениях и системе искусств. В этом расчленении мы узнаем моменты понятия:

всеобщее, частное и единичное; прекрасное в искусстве или идеал есть всеобщее, формы искусства суть частное, а художественные произведения – единичное, в котором объединяются всеобщее и частное". Говоря кратко, все содержание философии искусства или эстетики состоит в учении об идеале и его развитии (осуществлении). Первая ступень есть прекрасное в искусстве, вторая – художественное сознание (формы искусства), и третья – искусства и художественные произведения.

III. УЧЕНИЕ ОБ ИДЕАЛЕ

1. ИДЕЯ ПРЕКРАСНОГО

Искусство, как первая сфера абсолютного духа, предполагает существование природы и конечного духа, субъективного и объективного, т. е. всего естественного и духовно-нравственного мира и происходит из него, точно так же прекрасное в искусстве или идеал предполагает существование прекрасного в природе во всем объеме естественного и духовно-нравственного мира и развивается из него. Идея прекрасного относится к прекрасному в природе и в искусстве (к идеалу), как абсолютная идея к природе и духу. Соответственно этому первая часть эстетики распадается на учение об идее прекрасного, о прекрасном в природе и об идеале.

Три точки зрения предшествующей эстетики произвели на Гегеля очень важное и замечательное влияние: учение Платона о субстанциальности идей, учение Канта о чистоте и специфичности эстетического наслаждения и учение Шиллера об эстетической свободе как предмета, так и созерцания. Совершенно в духе

Платона, на которого ссылается уже введение, говорит Гегель: "Все существующее имеет истину лишь постольку, поскольку оно есть существование идеи. Ибо идея есть единственно истинно действительное". "Мы говорим о прекрасном, как идее, в том же смысле, в каком говорят о добром и истинном, как идее, именно в том смысле, что идея есть безусловно субстанциальное и всеобщее начало, абсолютная – не чувственная – материя, основа мира". Разница между точкой зрения Платона и Гегеля заключается в дуализме между идеей и чувственностью, который утверждается Платоном и отрицается Гегелем. "Однако сама идея Платона не есть еще истинно конкретное, так как взятая лишь в своем понятии и своей всеобщности она уже принимается в его учении за истинное". "Всякая истина существует лишь, как знающее сознание, как для себя сущий дух. В самом деле, истинна и действительна лишь конкретная единичность, а не абсолютная всеобщность и частность¹³²⁹".

В противоположность Платону Гегель придавал своей эстетической точке зрения сильный реалистический и сенсуалистический оттенок. В противоречие учению Винкельмана об идеальности и подражании античному искусству,

которое слишком легко становится пресным и бесхарактерно плоским, этот оттенок выражается в уважении, с которым Гегель относится к появившемуся тогда сочинению Румора "Italienische Forschungen", вовсе, однако, не соглашаясь с ним по существу. В оценке красоты и искусства Румор не хочет ничего знать об идее и идеях, а придает значение лишь свойствам, отношениям и формам, благодаря которым вещи производят благоприятное и хорошее впечатление на человеческое зрение, рассудок и чувство¹³³⁰.

Учения о свободе и о красоте находятся в самой тесной связи. Нет ничего важнее этой связи, которую Кант открыл, Шеллинг вполне осветил, а Гегель систематически развил. Здесь ключ к пониманию его эстетики и наиболее удачных выводов. Вместо свободы мы можем говорить также об истине или просто абсолютной идее. "Истинное, как таковое, есть и так же существует. Так как оно в этом своем внешнем наличном бытии существует непосредственно для сознания, и понятие остается в непосредственном единстве со своим внешним явлением, то идея не только истинна, но и прекрасна. Прекрасное определяется таким образом, как чувственное проявление идеи".

Субъект должен находиться в состоянии своей полной свободы (а не в хлопотах об освобождении), чтобы иметь возможность эстетически представлять; точно так же предмет должен находиться в состоянии своей полной свободы, чтобы иметь возможность эстетически являться или быть эстетически представляемым. Без состояния свободы со стороны субъективного созерцания нет эстетических объектов, нет эстетического мира. Без этого состояния ничто не бывает эстетическим; при этом состоянии все бывает эстетическим. Состояние свободы обосновывает и объясняет как эстетическую способность к эстетическим представлениям со стороны субъекта, так и эстетическую представимость со стороны предметов. "Поэтому", — говорит Гегель, — "созерцание красоты имеет либеральный характер; оно предоставляет предметы самим себе, как свободные и бесконечные, оно не желает ими пользоваться и не пользуется ими, как полезными для конечных потребностей и целей. Поэтому объект представляется нам прекрасным не в тот момент, когда он подвергается стеснению и принуждению с нашей стороны или побеждается и преодолевается другими внешними вещами¹³³¹".

2. ПРЕКРАСНОЕ В ПРИРОДЕ

Природа, как последовательный ряд ступеней, по которым дух пробивается вперед и приходит к себе самому, есть царство вне-себя-бытия идеи и потому царство несвободы.

В этой области вне-себя-бытия красота, рассматриваемая с внешней стороны (внешняя красота), может состоять только в абстрактном единстве формы, с одной стороны, и в абстрактном единстве чувственного материала, с другой стороны. Внешнее единство формы состоит в правильности, симметрии, законосообразности и гармонии. Правильность и симметрия суть определения величин. Примером правильной формы могут служить прямая линия, круг, куб и т. п. Симметрия есть одинаковое сочетание двух несовпадающих форм, каковы, напр., парные органы животного и человеческого организма, предназначенные для внешнего восприятия и движения, глаза, уши, разделенный на две части нос, руки и ноги; примером законосообразной формы могут служить эллипс и парабола; овальная линия и гогартовская волнообразная линия выходят за пределы законосообразной формы и имеют уже отчасти

свободный характер. Гармония есть согласие качественно различных элементов, каковы гармония цветов, тонов и т. п.

Внешняя красота чувственного материала состоит, напр., в ясности неба, прозрачности воздуха, в чистоте линий, красок и тонов, в отсутствии скоплений согласных, искажающих гласные звуки, вследствие чего язык, напр. итальянский, прекрасно приспособлен для речи и пения¹³³².

Все это относится внешней красоте или единству естественных форм и естественного (чувственного) материала, которое Гегель называет "абстрактным единством", потому что при этом внутреннее единство природы не имеется в виду или отвлекается. Это внутреннее единство есть истинное единство, неделимое, состоящее в самостоятельности индивидуальности, в самости или свободе. Именно это неделимое единство ("этот идеальный пункт единства") проникает изнутри и формирует материю, упорядочивает и расчленяет тело, оживляет и одушевляет его, от минерального кристалла переходит путем развития к растению, от растения к животной жизни и через ряд живых существ возвышается до животно-человеческого организма. Жизнь есть первое проявление идеи в

природе, впервые живое есть идея, впервые идея есть истина. Так как душа, которую следует признавать неделимым единством, идеей, истиной или свободой, свободной в себе самостоятельностью, может действовать и быть деятельной в царстве материального вне-себя-бытия только как жизнь и жизненный процесс, то животнo-человеческая жизнь есть, правда, вершина красоты в природе, однако, как таковая, она не может ставить себе целью собственную красоту и созерцать ее; душа, как таковая, не может являться ни нам, ни себе самой. Мы видим множественность членов, но не их единство. Душа, как таковая, не может сделать себя познаваемой в формах природы, животная жизнь остается ограниченной, связанной, несвободной; отсюда отталкивающий характер косных животных форм, напр. ленивца, или промежуточных форм, напр. утконоса, составляющего смесь форм четвероногого и птицы, и т. д.¹³³³.

В этой ограниченности и связанности состоит несовершенство красоты в природе, и этим прежде всего объясняется необходимость красоты в искусстве или идеала. Из необходимого несовершенства прекрасного в природе развивается необходимое совершенство

прекрасного в искусстве, и было бы ошибочно думать, что идеал есть не что иное, как искусственное и плоское повторение действительных вещей в прикрашенном виде, и что он относится к действительности, как портрет, в котором живописец, как говорят, польстил оригиналу. Скорее, идеал есть действительность в гораздо более глубокой и истинной форме, чем она существует и может существовать при обыкновенных условиях жизни: это действительность во всей полноте своей силы и свободы¹³³⁴.

Мы говорим теперь о человеческой индивидуальности, естественной и духовной, как она существует в непосредственной действительности. То, что мы назвали внутренним единством человека, есть душа в отношении телесных проявлений и характер в отношении поступков. Характер так же невидим, как и душа; его можно познать лишь на основании всего ряда его поступков и состояний, претерпеваемых им. При условиях повседневной жизни, под давлением всевозможных случайностей и внешней необходимости, от которой никто не может освободиться, наши силы раздроблены, наша деятельность не объединена, рассеяна, и мы представляем лишь

осколки того, что в нас есть поистине. Совершенно справедливо говорит Гегель о духовном индивидууме: "В своей непосредственной действительности он проявляется в жизни и деятельности, в своих желаниях и хлопотах – лишь отрывочно". "Далее, в непосредственной действительности духовных интересов обнаруживается полнейшая относительность и зависимость. Здесь проза человеческой жизни раскрывается во всем объеме. Сюда относится уже противоречие между чисто физическими целями жизни и высшими целями духа, так как они могут друг друга подавлять, стеснять и разрушать. Поэтому особь, как она проявляется в прозе повседневной жизни, действует не из всей полноты своей природы и понятна не из самой себя, а из иного". Таким образом в непосредственной действительности, т. е. в природе, искажается самостоятельный и свободный облик, необходимый для настоящей красоты. Поэтому-то дух не может найти непосредственное проявление своей истинной свободы и наслаждение ей в конечном бытии, в его ограниченности и внешней необходимости, и принужден удовлетворять эту потребность на другой, более высокой почве. Такой почвой

служит искусство, и его действительность есть идеал¹³³⁵.

3. ПРЕКРАСНОЕ В ИСКУССТВЕ ИЛИ ИДЕАЛ

Здесь мы встречаемся тотчас же с вопросами, вызывающими много толков: как должен относиться идеал к действительности, искусство к природе? Должно ли быть искусство прозой или поэзией? Поэтическое в искусстве есть не что иное, как идеалы, и потому ответ на все эти вопросы получается из понятия идеала, как мы его ввели и объяснили. Идеал есть истинная действительность и потому состоит вовсе не в правильном подражании обыкновенной природе; виноградная кисть Зевксиса, которую птицы прилетали клевать, этот портрет, отвратительно похожий на свой оригинал, относится к области фокусов, а не произведений искусства. Чтобы постигнуть и передать субъект в его всеобщем характере, в его стойких духовных свойствах, портретист должен отвлечься от лишь естественных черт ограниченного бытия, от волосков, пор, болячек, пятен на коже и т. п.; точно так же великие художественные произведения нельзя выразить в живых картинах, как бы ни были правильны костюмы и положения, если лица участников имеют

обыденный характер¹³³⁶.

Если идеал есть истинная действительность, то мы понимаем под этим действительность, соответствующую своей сущности или понятию, чего никогда нельзя сказать о повседневной действительности. "Искусство приводит вещи, запятнанные случайностью и внешностью повседневного бытия, к этой гармонии с их понятием, отбрасывая все, что в их явлении не соответствует понятию, и впервые путем такой очистки создает идеал". "Но в жилищах светлых, возделенных, где мы видим форме нетленных совершенство, там печали нет". Так говорит Шиллер в своем стихотворении "Мечты". Гегель не приводит именно этого места, но ссылается на это глубокомысленное стихотворение и его основную идею. "Шиллер говорит в противоположность действительности с ее страданиями и борьбой о "тихом прекрасном царстве теней". "Такое царство теней есть идеал; это духи, являющиеся в нем, умершие для непосредственного бытия, удалившиеся от потребностей естественного существования, освободившиеся от цепей внешних влияний и от всех извращений и искажений, связанных с конечным явлением". Страдание составляет необходимый элемент жизни в обыкновенном

смысле слова и ее потребностей: "Мрачная буря страданий". Быть свободным от этих потребностей значит быть веселым; отсюда изречение Шиллера, повторяемое и усваиваемое Гегелем: "Жизнь серьезна, а искусство радостно¹³³⁷".

Когда мнимое искусство рисует нам обыденную жизнь с ее повседневными горестями, то это скоро пресыщает нас и надоедает нам, потому что такое грубое искусство вовсе не поэтично и скучно. Наоборот, когда настоящее искусство изображает низкие и обыденные предметы, оно возносит их в эфир такого свободного, радостного и беспечального бытия, что мы с восхищением созерцаем эти картины, каковы, напр., жанровые картины из народной жизни в голландской школе или нищие Мурильо¹³³⁸.

Темой идеала служит естественная и духовная индивидуальность в ее полной силе и свободе; вместе с индивидуальностью тотчас же даны определенность и множественность личностей, которые в своем спокойном величии образуют, согласно политеистическому миросозерцанию греков, круг богов, а в христианском мировоззрении являются в виде ряда боговдохновенных людей, святых, мучеников,

блаженных, благочестивых лиц. Вследствие своей определенности индивидуальность не может пребывать в своем покое, а должна покинуть его и действовать. Но для того, чтобы в действии раскрылась вся полнота силы и свободы, к которой здесь все сводится, необходимо особенное стечение событий или положение, опирающееся, в свою очередь, на всеобщее игровое состояние, которое содействует такому положению и действию и даже требует его. Характеристика этого поэтического состояния мира, сообразного с идеалом, принадлежит к числу лучших мест эстетики Гегеля¹³³⁹.

Всеобщее мировое состояние является в форме индивидуальной свободы и самостоятельности, как самая интимная собственность определенной личности, ее характера и духа: такой субъект полагается вполне на себя, все остальное основывается на его решении и выполнении, на его чувстве и расположении, на его силе, дельности, хитрости, ловкости и т. д. Поясняя это состояние путем контраста, укажем на то, что в требующемся для этого состоянии мира нет речи о законном порядке вещей, об урегулированной государственной жизни, в которой власть и значение принадлежит учреждениям, а

индивидуумы играют лишь второстепенную роль. Всякий нравственный порядок опирается скорее на такую мощную личность и впервые вызывается к жизни и основывается ею: это герой, и соответствующее состояние мира есть героическое, предшествующее закону и государству, а потому доисторическое и мифическое состояние. Героическая добродетель есть полнота индивидуальных сил и доброкачественность натуры; это *аретѣ*, но не *virtus*, так как этой последней предполагается римское государство, которому она служит и приносит себя в жертву, как своей конечной цели¹³⁴⁰.

Поэтому герои должны быть господствующими существами, сынами божества, как Геркулес с его бьющими через край силами, этот основной первообраз греческого мира героев; его подчиненная служба и работа есть лишь путь к славе. Или же к этому миру принадлежат государи и их сыновья, каковы Эдип, герои Гомера, Орест и т. п. Эти герои суть то, что они есть и совершают; они берут на себя свои действия во всем их объеме, также с их непредвиденными и непредумышленными последствиями; так относится Эдип к своему отцеубийству и кровосмешению: это был его

поступок, следовательно, его вина, он признает ее и терпит наказание за нее. Героями христианского мира были рыцари, рыцари Круглого Стола, паладины Карла Великого, герои крестовых походов и борцы против неверных. Образцом таких героев служит Сид¹³⁴¹.

Представителями, как бы сословием идеала, служат князья, не в силу аристократических мотивов или любви к знати, а потому что они самые свободные люди, потому что в них самым совершенным образом выражается свобода воли. "Надо мной нет судьи!" – восклицает Дон Цезарь в "Мессинской невесте"; поэтому он принужден сам произнести приговор против себя и сам привести его в исполнение. Из сущности идеала и поэтического искусства становится ясным, как замечательны были юношеские произведения обоих величайших немецких поэтов. Шиллер в своих Разбойниках противопоставил прогнившему обществу, правовому состоянию, полному несправедливостей, разбойника Моора, как героическую личность, которая в борьбе против существующего порядка сама запутывается, действует против права и потому погибает. Гете в своем Геце избрал противоположное состояние мира: рыцарство (средневековый мир героев), погибающее в лице

Геца фон Берлихингена и Франца фон Сикингена и разбивающееся о новый правовой порядок. Героическая воля к новому мировому порядку встречается во всех трагедиях Шиллера: в Коварстве и любви, в Фиеско, в Дон Карлосе; также и Валленштейн во главе своего войска играет роль регулятора политических отношений¹³⁴².

Идеальное и поэтическое состояние мира есть героическое, а не идиллическое, как некоторые полагают. В героическом состоянии мира действуют великие мотивы: отечество, семья, государство, религия и т. п., тогда как в идиллическом состоянии важнейшие события сводятся к тому, что потерялась овечка или какая-либо девушка влюбилась. Исключение отсюда составляет идиллическая поэма "Герман и Доротея", но в ней на заднем плане узкого круга стоит Великая революция и ее мировые интересы, не как отдаленное событие, а как вмешивающаяся и действующая сила. Таковую идиллическую поэму мог создать только гений Гете¹³⁴³.

Из общего мирового состояния возникают особые поводы, случаи или положения, а из них противоположности и взаимные нарушения интересов или коллизии, которые приводят к действиям, обнаруживающим с очевидностью

склад души и цели индивидуума. Всеобщие силы, руководящие мировым состоянием, действуют и в груди человека и становятся в ней господствующими мотивами. Эти господствующие мотивы суть $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ (пафос), состояние, более высокое, чем страсть. Индивидуальность, полная пафоса, есть характер. Кроме своего пафоса, он имеет еще и другие интересы: от них зависит его богатство; однако пафосу принадлежит господство: он обуславливает определенность характера; в постоянстве этого господства состоит твердость характера. Так, священная любовь к брату составляет пафос Антигоны, государственные интересы – пафос Креона, а противоположность между этими характерами приводит к коллизии, из которой, вследствие твердости обоих характеров, возникает трагическое действие¹³⁴⁴.

Коллизия приводит к узлу, который может быть развязан лишь действием, вытекающим из сущности характеров. Если развязка осуществляется не действием, а происходит благодаря *deus ex machina*, как в Филоктете Софокла, то это недостаток и ошибка в художественном произведении. Если развязка осуществляется, как в Ифигении Еврипида,

посредством воровства, то она достигается в ущерб героическому характеру, и, в конце концов, здесь также является на сцену *deus* или *dea ex machina*. "Гете создал в своей Ифигении в Тавриде поразительнейшее и прекраснейшее произведение этого рода. Трудно выразить изумление, вызываемое глубокой красотой этого поэтического творения его¹³⁴⁵".

Художественное произведение должно быть предметом созерцания, однако эпоха, современная художнику, отличается от мирового состояния, изображаемого им, как эпоха Гомера не похожа на эпоху Троянской войны, или время Софокла отличается от времени Эдипа. Отсюда возникает вопрос о субъективной и объективной обработке изображаемого состояния мира; под объективной обработкой подразумевается историческая правильность и верность, составляющая предмет научного, часто напрасного исследования. Гегель исследует этот вопрос, выражая его словами: "внешняя определенность идеала¹³⁴⁶".

В этом отношении существуют две чисто субъективные, противоположные и ложные точки зрения: точка зрения полного "невежества" и точка зрения "высокомерного просвещения". Представителем первой точки зрения может

служить Ганс Сакс, который совершенно "онюренбергил" свои предметы, лица и состояния, напр. Бога-Отца, Адама и Еву, Каина и Авеля; выразителем второй точки зрения может служить так называемый классический вкус французов, который придает французский характер своим предметам, лицам и состояниям и таким образом, как думал Вольтер, улучшает произведения древних. В Эсфири Расина Агасфер изображен по образцу Людовика XIV; встречаются еще и худшие несообразности. Мы, немцы, всегда играющие роль архивариусов чужих специфических особенностей, подвергаемся опасности смешать так называемую историческую точность и правду с поэтической объективностью. Однако вполне ординарную повседневную, чрезвычайно наглядную и осязательную действительность также не следует принимать за объективность. В самом начале Геца мы встречаема сцену, которая по существу не включает в себе ничего, кроме двух крестьян, двух рыцарей и водки. Это тривиально, но не объективно. Другой недостаток того же отрывка заключается в примеси к эпохе Геца представлений, современных поэту, каковы педагогические воззрения Базедова или личность брата Мартина, который должен напоминать нам

Лютера, однако своим сентиментальным преклонением перед подвигами рыцарей-разбойников и своими симпатиями к домашнему очагу и браку обнаруживает настроения, не имеющие ничего общего с великим реформатором. Это ложные и нецелесообразные анахронизмы.

Само собой разумеется, необходимо, чтобы лицо, созерцающее художественное произведение, хотя бы в нем были изображены самые отдаленные мировые состояния, чувствовало себя при этом как дома. Поэтому предмет должен быть для него ясным и понятным, что возможно лишь в том случае, если он находит в нем общие, неизбежные для него чувства его эпохи и народа. Так, Эсхил ввел в свои Эвмениды глубоко продуманное и представляющее захватывающий интерес отношение к Афинам и Ареопагу, а Софокл в Эдипе отношение к Афинам и Колону. Это анахронизмы, однако, необходимые и в высшей степени целесообразные. Кальдерон придал Зиновии и Семирамиде национальный характер, а Шекспир умел придавать английский национальный характер самому разнообразному материалу, хотя вообще, что касается существенных основных черт, он умел лучше, чем

испанцы, сохранять исторический характер чужих наций, напр., римлян. Поэты поступают правильно, когда заимствуют свой эпический и драматический материал, изображавший мировые состояния, из истории своего народа, как Шекспир в своих исторических драмах или Вольтер в Генриаде. Ной Бодмера и Мессиада Клопштока устарели. Лучшим примером немецкого эпического произведения, заимствованного из немецкой современной народной жизни, служит Герман и Доротея Гете.

Прекраснейшим примером немецкой лирики служит западно-восточный Диван Гете, созданный по образцу и под влиянием восточной поэзии. Наконец, самый замечательный пример немецкой драмы с сюжетом, заимствованным из греческой мифологии и героической эпохи, дает Ифигения в Тавриде, произведение, которым Гегель не может достаточно нахвалиться. Указывая на эти три перла немецкой поэзии, Гегель самым наглядным образом поясняет себе и своим слушателям, что такое объективность в мире идеала и искусства¹³⁴⁷.

4. ХУДОЖНИК

Идеал, как мы уже установили, есть рожденная и возрожденная духом красота. То, к чему стремится объективная действительность прекрасного в природе, но чего она не достигает и не способна достигнуть, создается и творчески осуществляется фантазией. Первым условием производящей и творческой деятельности служит упоение, состоящее в том, что предмет, как материал, овладевает субъективным духом, покоряет его и проникает все его способности и силы. Это состояние духовной проникнутости есть воодушевление.

Недостаточно покориться предмету, нужно также его покорить. Воодушевление или подчинение должны существовать в отношении материала, а господство над предметом должно состоять в формировании этого материала. Не воодушевленность, порождающая у большинства людей лишь смутные чувства и ничего больше, а вдохновенное формирование и творчество есть настоящая артистическая способность или гениальность. Формирующая сила требует, со своей стороны, ясности и остроты созерцания, которая не может быть присоединена извне, или

как бы подарена воодушевлению, а должна происходить из него: существует вдохновенная ясность, которая всюду, где она ни является, есть очевидный плод гениального вдохновения. Гениальное созерцание схватывает предмет в его полной силе и свободе и изображает его таким; поэтому настоящая объективность необходимо связана с тотальностью и только из нее может быть понята и выведена.

Гениальность и объективность художественных произведений делает художника единственным в своем роде и оригинальным.

Оригинальность есть своеобразие художника, а манерность – дурное своеобразие, обусловливаемое его случайными особенностями; поэтому манерность не должна встречаться в художественном произведении и, когда это случается, объективность страдает от этого. Даже у великих художников и поэтов, у самого Гете, встречаются черты, относящиеся к области манерности. "Не иметь никакой манеры – единственная хорошая манера в искусстве, и в этом смысле только Гомера, Софокла, Рафаэля и Шекспира можно назвать оригинальными".

Объективность художественного произведения требует также объективного способа выражения как со стороны искусства и

художественного произведения, так и со стороны самого художника. Этот объективный способ выражения есть стиль. Так, существует обусловленный характером материала пластический стиль, о котором у Румора есть чрезвычайно поучительные замечания. В музыке различают церковный и оперный стиль, в живописи – стиль исторической и жанровой живописи; оценивая Дюрера, говорят о стиле его произведений, зависящем от условий резьбы на дереве. Что касается отношения между идеей и идеалом, а также между художником и его произведениями, то и сюда относится все сказанное в Логике об отношении между внутренним и внешним. "Высшее и превосходнейшее не есть невыразимое, так что нельзя сказать, будто поэт в глубине своей души еще выше, чем это высказалось в его словах: произведения суть лучшая часть художника, и истинное в нем есть сам он; но то, что остается внутри его, не есть он¹³⁴⁸".

Глава тридцать девятая
ЭСТЕТИКА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ
ИЗЯЩНОГО ИСКУССТВА.
В. УЧЕНИЕ О ФОРМАХ ИСКУССТВА

I. СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФОРМА
ИСКУССТВА

1. БЕССОЗНАТЕЛЬНАЯ СИМВОЛИКА

Уже в предыдущей главе было указано, что должно существовать три формы или ступени развития идеала, соответствующие ходу развития истории, так как вместе с сознанием свободы прогрессирует и художественное сознание: эти три формы искусства суть символическое, классическое и романтическое искусство¹³⁴⁹.

Из психологии мы знаем, что творческая фантазия для созерцания и выражения своих идей переходит от чувственного образа (символа) и аллегории к простым знакам, состоящим из цветов, тонов и слов, именно к языку и письму¹³⁵⁰.

Теперь мы говорим об идеале, который стремится воплотить свое содержание в чувственном объекте; это достигается символической формой искусства. Символ соединяет два элемента, которые на деле ничего общего между собой не имеют, поэтому должны быть обособлены и затем соединены путем сравнения. Этот вид символического искусства, наиболее соответствующий понятию этого искусства и потому высший в своем роде, Гегель называет "сознательной символикой, сравнивающей формы искусства". Указанные два элемента символа суть смысл и картина, или значение и образ. Их обособлению предшествует нераздельное единство, которое может существовать лишь в виде "бессознательной символики", потому что сознание различает эти элементы. В действительности эти элементы неадекватны и несоразмерны друг другу. Содержание принадлежит к сфере общего, духовного, божественного, тогда как формой служит единичный чувственный объект. В сравнении с Богом, как абсолютным, все вещи бессильны и ничтожны. Не сотвори себе кумира и всякого подобия! Существенная тема символического искусства состоит в том, чтобы показать эту несоразмерность между

содержанием и формой, эту абсолютную возвышенность идеала (Бога) и в сравнении с ним абсолютное ничтожество всякой чувственной формы. Эта символика возвышенного есть также путь, которым сознание необходимо приходит к обособлению обоих элементов, а потом к сочетанию их на основании сравнения. Поэтому учение о символической форме искусства делится на три части: "бессознательную символику", "символику возвышенного" и "сознательную символику сравнивающей формы искусства"¹³⁵¹.

Первую ступень бессознательной символики Гегель определяет, как "непосредственное единство значения и образа". Здесь еще нельзя говорить о настоящей символике, так как на этой ступени образ или чувственный объект обозначает лишь то, что он непосредственно есть. Таковы основные воззрения древней зендской религии: свет, Солнце, звезды, огонь, пламя и т. п., все царство и творение Ормузда, не только обозначает собой добро, справедливость, благоденствие, жизнь и процветание, но и есть добро; наоборот, мрак, как царство и творение Аримана, не только обозначает, но и есть нечто злое, несправедливое, дурное и губительное во всевозможных формах. Конечно, физический и

духовный свет – разные вещи, их нужно отличать друг от друга. Поэтому весь этот способ созерцания имеет символический характер; однако эта символика существует для нас, а не для религиозного сознания, создающего ее; поэтому такая символика бессознательна. Ввиду этого представительницей первой ступени бессознательной символики Гегель считает древнеперсидскую религию, с которой мы должны будем встретиться опять в философии религии; поэтому мы подробно определили ее эстетическую точку зрения, так как не хотим дважды говорить об одном и том же, вместе с тем, мы имеем также в виду сказанное об этом предмете в философии истории¹³⁵².

В силу тех же оснований мы лишь вкратце упомянем о том, что Гегель вторую ступень бессознательной символики называет фантастической и находит ее в индийской религии.

Воззрения индийской религии имеют символический характер, потому что свои идеи о единстве всего бытия, о творении, сохранении и разрушении вещей она изображает в чувственных образах, напр., в лиц Тримурти, троичного божества, состоящего из Брами, Вишну и Шивы. Бессознательна эта символика потому, что

индийские боги для религиозного сознания народа суть не символы, а действительные существа. Наконец, фантастична эта бессознательная символика потому, что число богов в ней безмерно, и образы ее имеют эксцентричный характер, каковы, напр., четырехглавый и четырехрукий Брама, воплощения Вишну или, в Рамаяне, совокупление Шивы с Умою, длящееся целое столетие, и т. п.¹³⁵³.

Лев может служить символом великодушия и силы, но он кроме того обладает еще множеством других качеств; символом силы может быть также бык, скала и т. п. Символ, как таковой, всегда двусмыслен, неясен загадочен. Настоящий символ есть загадка. Образы природы становятся загадочными, если поставить вопрос, что они обозначают, или каково их внутреннее содержание в отличие от их внешнего непосредственного бытия? Что обозначает собой мировой и жизненный процесс, возникновение, рост, исчезновение и новое появление на свет, рождение и возрождение? Мировые загадки ищут выражения себе в значительных образах, изобретаемых и создаваемых искусством. В этом состоит тема "настоящей символики". Египет есть страна символов, египтяне – народ, посвятивший

себя символическому искусству. Настоящая символика принадлежит египетскому народу точно так же, как фантастическая символика была индийской, а непосредственное единство значения и формы характеризует древнеперсидскую символику. Египетская символика бессознательна потому, что значение и образ в ней находятся в нераздельном единстве; она относится к области настоящей символики потому, что ее образы, напр., лабиринт, пирамиды, обелиски, иероглифы, священные животные и т. п., не выражают своего значения открыто, а таят его в сокровенной форме, они темны, загадочны и стремятся быть такими. Если бы они не были загадочными, мир не тратил бы столько труда до сих пор на разгадывание их. Солнце и Нил, возрастая и убывая в течение года, теряя силу и вновь молодея, управляют жизнью и судьбой Египта. Эта страна есть символ Изиды, а Солнце и Нил суть символы Озириса. В свою очередь сфинкс есть как бы символ символов, загадочный образ, задающий загадки¹³⁵⁴.

2. СИМВОЛИКА ВОЗВЫШЕННОСТИ

1. Содержанием идеала в отличие от всех чувственных явлений и образов, от всех конечных вещей и форм служит абсолютное или Бог, в сравнении с которым вещи ничтожны: поэтому Бог в сравнении с миром, который заключает в себе все множество и разнообразие вещей, есть единое, единственно бесформенное, постоянное и истинно возвышенное существо. Кант в своем учении о прекрасном и возвышенном понимает возвышенность, как чисто субъективный процесс, в котором человек возвышается над природой в себе и вне себя, т. е. над всей своей чувственностью. Возвышенное есть сверхчувственное; Бог есть существо возвышенное, как в субъективном, так и в объективном смысле, следовательно, он существо, абсолютно возвышенное. Возвышенное не может сделаться чувственным или образным, но оно может и стремится олицетвориться, т. е. найти себе символическое выражение: это достигается "символикой возвышенного". Так как возвышенное не может быть чувственным и образным, то отсюда следует, что пластические искусства не в состоянии выразить его;

преимущественно поэзия есть искусство возвышенного, так как единственно она способна с захватывающей очевидностью изобразить ничтожество вещей и человека.

Отношение между Богом и миром нужно понимать в положительной и отрицательной форме: положительное отношение есть имманентность Бога, а отрицательное – трансцендентность Бога. На имманентности Бога основывается пантеистическое, а на трансцендентности – дуалистическое мирозерцание; имманентный Бог есть бесформенное Всеединое, а трансцендентный Бог – Единое, абсолютная личность, невыразимая никаким образом или сравнением, кроме символического. Поэтому символика возвышенного существует в следующих двух формах: в виде "пантеистического искусства (пантеизм искусства)" и "возвышенного искусства". Обе эти формы коренятся в религии и развиваются в поэзии: пантеистическим характером отличаются индийская религия, содержащая в себе учение о Бrame, как Всеедином, магометански-персидская мистика и христианская мистика; религия личной возвышенности есть иудейская.

2. В виде примера индийского пантеизма,

Гегель приводит описание восьмого воплощения бога Вишну, Кришны, излагаемое от лица самого Кришны в Бхагавад-гите, эпизоде из Махабхараты. Лучшими примерами магометански-персидской мистики он считает произведения поэта Джелаледдина Руми в переводе Рюкерта и произведения Гафиза, а также западно-восточный Диван Гете, подражающий этим образцам. Примером христианской мистики он считает Ангела Силезия, и, наконец, возвышеннейший образец еврейской поэзии составляют Псалмы, в особенности 104.

От пантеистической христианской мистики Ангела Силезия Гегель отличает магометански-персидскую следующим образом: "Настоящий западный пантеизм выдвигает на первый план главным образом присутствие единой субстанции во всех явлениях и подчинение ей субъекта, который таким образом достигает высшего расширения сознания и путем полного освобождения от конечного достигает блаженства растворения в мире красоты и добра".

3. Полную противоположность пантеистической поэзии составляет еврейская поэзия, воспевающая личную возвышенность Божества и потому относимая Гегелем к

категории "возвышенного искусства". Темой его служит Бог-Господь, Бог Творец неба и земли. "Господь сказал: "Да будет свет", – и бысть свет". Эти слова приводит также и Лонгин, как пример возвышенного. Вследствие этой возвышенности божества мир лишается божества: мировой процесс отделяется от божества, т. е. становится естественным; с этих пор впервые непосредственные акты божества могут являться и действовать, как чудеса, потому что прерывают естественный ход вещей. Впервые в этом отделенном от божества мире, как создании божества, человек является во всем своем ничтожестве и низменности. Поэтому из основ этой религии не могла вырасти вера в бессмертие души. "С этой точки зрения только Единое рассматривается, как непреходящее, а в сравнении с ним все остальное признается возникшим, преходящим, не свободным в себе и не бесконечным. Вследствие этого человек признает себя не имеющим никакого достоинства в сравнении с Богом; он возвышается лишь в чувстве страха перед господином, дрожа перед его гневом; страдания по поводу своего ничтожества выражаются в захватывающей, проникающей до глубины души форме, жалобный крик, вырванный из груди муками и

горем, возносится к Богу". Это возвышенное искусство есть настоящее "священное искусство"¹³⁵⁵.

3. СОЗНАТЕЛЬНАЯ СИМВОЛИКА СРАВНИВАЮЩЕЙ ФОРМЫ ИСКУССТВА

Так как Бог относится к миру, как значение (смысл) к форме (образу), то возвышенное искусство приводит к сознательному обособлению этих двух элементов символа; отсюда является переход к сознательной символике сравнивающей формы искусства. Это сравнение опять, в свою очередь, бывает двух родов, смотря по тому, служит ли исходным пунктом его конкретное явление (образ) или значение (смысл).

1. Первый вид сравнения, исходящий из образа, может принимать различные формы, которые Гегель обозначает терминами басня, притча, пословица, дидактическое произведение и метаморфоза.

Описание какого-либо события, в особенности в животном мире, ясно обнаруживающее его смысл, т. е. значение для человеческой жизни, как поучения, нравственной истины или правила житейской мудрости, есть басня в эзоповском смысле; при этом предполагается, что описываемое событие не вымышлено и в особенности не противоречит природе вещей, а

отличается естественным характером. Примером таких настоящих или эзоповских басен служат "Дуб и трость", "Ворона и лиса" и т. п. Дуб сопротивляется буре и потому сломлен ветром; тростник гнется и потому остается целым. Наоборот, басня Пфеффеля о двух полевых мышях, из которых одна собирает запасы на зиму и поддерживает ими свою жизнь, а другая не заботится о себе и погибает от голода, относится к числу плохих заключающих в себе ложь басен, потому что такие полевые мыши, как вторая из описанных в ней, встречаются только у Пфеффеля, но не в природе. История о Рейнеке-Лисе относится к животному эпосу; ее правильнее называть басней, а не сказкой. Она заключает в себе картину феодального строя, в особенности в Германии; "могущественные вассалы оказывают, правда, королю некоторый почет, однако в действительности всякий делает, что хочет, грабит, убивает, притесняет слабых, обманывает короля, умеет пользоваться милостью королевы, так что целое едва держится". Для изображения такого испорченного мира особенно подходяща натура животного: пошлые стороны человеческой природы особенно наглядно выражаются в жизни животных, и мы видим перед собой здесь в занимательных картинах

горькую истину, обнаруживающую ход жизни в мире вообще¹³⁵⁶.

Если событие заимствовано из человеческой жизни, как наглядная картина, выражающая важную для человеческой жизни истину, то получается притча, каковы, напр., евангельские притчи о сеятеле, о блудном сыне, о милосердном самаритянине и т. п. Если в рассказе сообщается и самая истина, напр.: "царство Божие подобно сеятелю", – то такая притча относится к числу сравнений, о которых речь будет дальше.

Если истину можно выразить коротко, без всякого сравнения, то получается пословица, напр.: "рука руку моет", или "всяк сверчок знай свой шесток", "кто другому яму копает, сам в нее упадет" и т. п.

Если притча рассказана так, что в ней приведена и высказана также общая истина, выраженная в ней в наглядной форме, то получается дидактическое произведение, как, напр., у Гете "Бог и баядерка", "Кладокопатель": "Днем – работа, вечер – гости... Жизнь без зависти и злости – вот заветный жизни клад¹³⁵⁷".

Символически-мифологические представления, согласно которым некоторые проступки в человеческой жизни ведут за собой

наказание, в виде деградации, т. е. перехода из духовного бытия в низшие формы природы, каковы скала, ручей, дерево, цветок, животное, выражаются в метаморфозах, напр. в метаморфозе Ниобеи, Арефузы, Нарцисса, Филомелы и т. п. Мы встретимся еще опять с этими метаморфозами в процессе формирования классического искусства, где они означают деградацию животного мира.

2. Второй вид сравнения, исходящий из значения (из смысла), принимает также ряд форм, который Гегель обозначает терминами загадка, аллегория, метафора, картина и сравнение¹³⁵⁸.

В загадке субъект описывается несвязными, диспаратными, противоречащими, на вид бессмысленными предикатами, чтобы скрыть его, затруднить познание его и таким образом представить его загадочным, как, напр., поступает сфинкс, описывая человека. Санчо Пансо говорит, что хочет сначала иметь решение загадки, а потом самую загадку, и этим правильно обозначает ход возникновения загадки; он предпочитает изобретать, а не отгадывать, однако чтобы создать загадку, нужно сознательное остроумие символики, которого мы не можем ожидать от Санчо Пансо. Двусмысленные слова и

игра слов родственны загадке и могут принимать форму ее.

Если рассказчик не скрывает значения субъекта, а, наоборот, старается образными предикатами как можно яснее выразить и показать его, то приемы его прямо противоположны приемам загадки. Такое изображение называется аллегорией. Субъектом ее служит какое-либо абстрактное понятие, напр. справедливость, раздор, война, мир, покой и т. п. Такие понятия олицетворяются и определяются в аллегории образными атрибутами; напр. справедливость изображается в виде женской фигуры с повязкой на глазах и весами в руках, или смерть в виде скелета с часами и косой. Субъектом аллегории бывает не живая индивидуальность, а абстракция; предикатом служат атрибуты, т. е. не деятельные свойства, а лишь знаки; и субъект, и предикаты имеют характер чего-то искусственно придуманного: поэтому аллегория холодна и пуста. Винкельман написал недостаточно продуманное сочинение об аллегории, в котором он большей частью смешивает символ и аллегория¹³⁵⁹.

Аллегория пользуется образной речью, которая, что касается языка, состоит из переносных выражений, называемых

метафорами, каковы, напр., выражения "схватывать", "понимать", которые относятся к числу метафорических, если ими обозначается деятельность интеллекта. Метафорический способ выражения мыслей, называемый также цветистым или образным стилем, состоит из сравнений, которые, как таковые, не высказываются, но возбуждают фантазии и действуют на чувство, усиливая его, а также выводя наружу. Одно из главных различий (не между прозаическим и поэтическим, а) между древним и современным стилем состоит в частом употреблении метафор в современном стиле, тогда как древний стиль к своей выгоде отдавал предпочтение прямым выражениям перед метафорическими¹³⁶⁰.

Широко развитая метафора есть картина. Какая-либо отдельная тема, имеющая всемирно-историческое значение, может быть предметом картинного и в высшей степени поэтического изображения, как это сделал, напр., Гете в своем превосходном стихотворении "Песнь Магомета". Без этого заглавия нельзя было бы догадаться, что изображение горного потока, превращающегося в мощную реку и впадающего в океан, обозначает быстрый рост ислама, создавшего мировое государство и сделавшегося

мировой религией¹³⁶¹.

Подробное сопоставление значения и образа есть сравнение. Этот прием встречается во всех видах поэзии, в лирике, эпосе и драме, и служит отчасти для того, чтобы развлечь воображение и углубить чувство, отчасти для того, чтобы подольше остановиться на созерцании приятного представления и освободиться от мучительного состояния. К первому виду относятся лирические, а ко второму – эпические и драматические сравнения. Множество примеров последнего рода, приводимых Гегелем из Шекспира, показывает, как хорошо знал он и умел ценить этого поэта. Он упоминает здесь Макбета, который перед своей гибелью видит ничтожество жизни и выражает свои мысли короткими, чрезвычайно меткими сравнениями, низвергнутого Ричарда II, отказывающегося от короны, выражения горести Нортумберленда, когда он получает известие смерти своего сына Пери, речь изгнанной Екатерины в драме Генрих VIII и кардинала Вольсей, который подавлен своим падением, но, в то же время, и возвышается над ним, так как непоправимое несчастье, если оно постигает и низвергает великих мира сего, баловней судьбы, не только подавляет их, но и внезапно просветляет. Трудно найти положения,

более подходящие для выражения в наглядной форме путем сравнений, чем те, которыми воспользовался Шекспир, рисуя падение Макбета и Вольсея. В виде примера лирических сравнений, посвященных восторженному созерцанию предмета, Гегель приводит монолог Юлии, ожидающей Ромео: "Иди же, ночь! И ты иди, Ромео! Чей образ мне на крыльях этой ночи покажется в сто раз белей, чем снег на крыльях ворона!"

Лучшие примеры эпических сравнений встречаются у Гомера¹³⁶².

3. Мы рассмотрели все виды сравнивающей формы искусства; она завершает собой сознательную символику; вместе с ней исчезает символическая форма искусства вообще. Обе его стороны, значение и форма, смысл и образ, понятие и явление, распадаются и стремятся быть выраженными каждая отдельно. Значения, т. е. объекты, состоящие из понятий, становятся темой поучающих произведений, а формы и явления – темой описывающих произведений. Поучающее произведение в поэтической форме есть дидактическое произведение, а описывающее произведение в поэтической форме есть описывающая поэзия¹³⁶³.

Более глубокое отношение между обеими

сторонами находим мы в древней эпиграмме, т. е. в надписи, которая называет предмет и высказывает о нем что-либо характерное, т. е. важное и поясняющее его. "При этом мы получаем вещь в двоякой форме: во-первых, внешнее существование ее, а во-вторых, значение и объяснение, выраженное в эпиграмме коротко в резких и метких чертах¹³⁶⁴".

II. КЛАССИЧЕСКАЯ ФОРМА ИСКУССТВА¹³⁶⁵

1. ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ФОРМЫ ИСКУССТВА

Единство формы и содержания, к которому тщетно стремилось символическое искусство, достигается в классическом искусстве. Содержанием его служит идея, т. е. свободная жизненность и индивидуальность, а формой — человек и его красота. Это тожество содержания и формы составляет основную тему классического идеала; ее познали и развили греки. То, что называется классическим с эстетической точки зрения, т. е. в учении об идеале и формах искусства, называется греческим с исторической точки зрения в том смысле, в каком философия истории признала греческий мир художественным произведением всемирной истории, субъективным, объективным и политическим¹³⁶⁶. Тип человека в его совершеннейшей чистоте есть откровение божественного, хотя и не высшее, так как высшее откровение должно быть духовным и

внутренним; однако божественный дух, возвращаясь из природы к себе, в свою глубину, должен пройти через тип человека в его внешней форме. В процессе откровения Бога этот тип есть средина, не в переносном, а в настоящем смысле слова средний, переходный пункт, в котором искусство дает высшее выражение абсолютного и само становится религией; эта религия искусства достигает вершины красоты. "Классическое искусство не переступает чистой почвы настоящего идеала¹³⁶⁷".

Классическое искусство не ищет, а достигает и завершает; в таком же положении находится и классический художник. Он вполне владеет своим предметом, он знает, чего хочет, и может выполнить то, чего хочет; ему незачем искать своих предметов, они ему даны, готовы, они существуют в виде народной веры, религии, саги и предания; художник заимствует свой материал из народной религии, как Фидий получает своего Зевса от Гомера; так же и трагик не вымышляет основного содержания, развиваемого им. "Но зато, если художник находит готовым в себе и для себя сущее свободное содержание в народной вере, сагах и окружающей действительности, то он тем более сосредоточивается на деятельности, которая должна придать такому содержанию

соответствующую внешнюю художественную форму". Однако формируя, отделявая и завершая данный материал, художник в то же время развивает его дальше, так как всякая образующая деятельность есть преобразование; поэтому греческая религия в искусстве и благодаря ему развивается дальше. Все сказанное о содержании относится также и к форме: понятием классического художника предполагается наличность не только религиозного материала, но и технического развития¹³⁶⁸.

Изложенные соображения в высшей степени важны для понимания классического идеала и классической формы искусства. Нужно иметь в виду, до какой степени законченности должны были дойти материальные и формальные условия искусства, чтобы классическое искусство могло возвыситься до состояния своей полной свободы и благоденствовать в нем, воспринимая и творя. Из этого ясно, что классическое искусство, так как оно возникает из ряда условий, должно быть не началом, а результатом определенного исторического развития, которое продолжается и завершается им. Классический идеал не есть нечто застывшее; он живет, возникает, развивается, достигает совершенства и разлагается. Поэтому учение о классическом

искусстве, соответственно ходу его развития, делится на учение о его возникновении, расцвете и разложении. Эти части Гегель обозначает выражениями: "процесс формирования", "идеал", "разложение классической формы искусства"¹³⁶⁹.

В символическом искусстве животные были еще предметом поклонения и культа; в египетской и индийской религии были еще священные животные, что противоречит классическому идеалу, состоящему в возвышении и прославлении человека: поэтому унижение, или "деградация животного мира", принадлежит к числу основ классического идеала. Вместо культа животных является принесение животных в жертву богам, и, что очень характерно, эти жертвы употребляются для пиршеств людей, которые съедают мясо, а богам оставляют кости. Страшных и вредных животных греки не почитают, а убивают, как, напр., немейского льва, лернейскую гидру, каледонского вепря и т. п., и эти геройские подвиги определяются, как благодетельная охота. Наконец, мы встречаемся здесь, как уже выше было указано¹³⁷⁰, вновь с превращениями, которые Овидий подробно описывает в привлекательной форме; в двенадцати первых книгах его "Метаморфоз" эти

превращения заимствованы из догомеровского времени и включают в себе чужие космогонические элементы фригийской, финикийской и египетской символики. Так как метаморфоза есть наказание за вину против богов или нечестие, то это не просто превращение в животную форму, но и унижение животного мира. Так, Ликаон, хотевший убить Юпитера, превращается в волка, которого египетская символика ставит в связь с солнечным божеством (Озирисом). Пиериды (дочери Пиероса) превращаются в сорок за то, что они, отважились состязаться в пении с музами, прославляли в своих песнях гигантов и таким образом пытались умалить подвиги богов. "И до сих пор еще", — прибавляет Овидий, — "сохранилось у них прежнее легкомыслие, резкая шумливость и бесконечная болтливость". Зевс принимает животные формы с целью обмануть и скрыть свои низкие цели и является в виде быка, лебедя и т. п. "Таким образом значение животных образов в классическом искусстве во всех отношениях изменилось; оно пользуется ими для обозначения всего дурного, злого, низкого, естественного и недуховного, тогда как прежде они служили выражением положительного и абсолютного"¹³⁷¹.

Известное утверждение Геродота, что Гомер и Гесиод создали грекам их богов, вовсе не обозначает, что они изобрели этих богов, так как тот же Геродот прямо признает египетское происхождение некоторых богов. Материал греческой мифологии дошел до греков извне, был принят ими и получил поэтическое выражение и форму благодаря деятельности их поэтов. Таким образом возникла греческая религия, "это объективное художественное произведение", как ее называет Гегель. Точно так же относится классическое искусство вообще к символическому и восточному искусству. "Так как классический идеал не непосредственно дан, а возник путем процесса, в котором отменяются отрицательные моменты духовного образа, то это превращение и развитие грубого, некрасивого, дикого, безвкусного, чисто естественного или фантастического, возникшего в прежних религиозных или художественных представлениях, должно составлять главный интерес греческой мифологии и выразиться в определенном круге особых образов¹³⁷²".

Процесс развития мифологии можно сравнить с развитием скульптуры, начало которой дал грубый необработанный материал. Великая богиня в Пессинунте в Малой Азии была сначала

упавшим с неба бесформенным камнем или пнем, который скульптура должна была обработать и превратить в человеческую фигуру. Точно так же и мифология начинается с бесформенных, необработанных, естественных сил и проходит стадии, на которых они возвышаются до индивидуальной духовности и приобретают определенные формы¹³⁷³.

Это возвышение, говоря языком теогонии, есть борьба новых богов со старыми и победа их. В этой борьбе Гегель различает три момента, состоящие в переходе от бесформенного состояния и безобразия к индивидуальности и красоте: к первому моменту относятся оракулы, второй момент составляет сущность древних богов, а третий знаменуется победой новых богов.

Греческие боги суть обладающие волей и знанием силы мира; поэтому подобающая им форма есть человеческий тип в его великолепии. Но этот тип не дан, как нечто готовое, а должен быть приобретен, завоеван, т. е. должен быть достигнут путем развития. Истинное выражение знания и воли есть осмысленное мышление и основанные на нем решения и советы. Оракулы не обладают этими свойствами; скорее это бесформенные голоса природы, каковы шелест ветвей дуба в Додоне или лаврового дерева в

Делосе, бессвязные слова дельфийской пифии, опьяненной парами, и т. п. Даже и после истолкования изречения дельфийского оракула остаются двусмысленными, т. е. темными.

Сущность древних богов состоит из элементарных бесформенных, необузданных, диких, титанических сил природы: таков характер Хаоса, Тартара, Эреба, Геи, Урана. Эрос в своей первичной форме титаничен, но главный титан – Кронос, бог всепожирающего времени, поглощающий своих собственных детей; новые боги суть кронида, с Зевсом во главе, Прометей составляет выдающийся переходный пункт от старых богов к новым. Он дал людям огонь и принадлежит к числу их благодетелей, как и Церера. Но почему же он причисляется еще к титанам? Некоторые места в платоновском Политике и Протагоре разъясняют этот вопрос. Прометей сообщил людям искусства, служащие физическому удобству, удовлетворению простейших потребностей и жизненных целей, как, напр., искусство ткать или добывать огонь. Но он не дал и не мог дать людям государственного искусства, политики, целью которой служит духовная жизнь, нравы, законы, право собственности, свобода, общественный строй. Этим нравственных, правовых элементов

Прометей не дал людям, а только научил их хитрости побеждать природу и превращать ее в средство для удовлетворения человеческих потребностей: поэтому Прометей принадлежит к числу титанов, а не к поколению новых богов. Наоборот, Церера, которая, как и Прометей, была благодетельницей человеческого рода, принадлежит к поколению новых богов, так как она научила людей земледелию, с которым непосредственно связана собственность и затем брак, нравы и законы¹³⁷⁴.

Существуют также и нравственные силы, относящиеся еще к области природы и темного сознания, а потому принадлежащие к древнему поколению богов; таковы Немезида, Дике, Эриннии, Эвмениды, Мойры и т. п. Такая нравственная естественная сила есть родственная любовь, кровное родство, права которого защищают Эриннии. Поэтому они преследуют Ореста, убившего свою мать, тогда как Аполлон, стоящий во главе царства свободной и сознательной нравственности, защищает Ореста, потому что он мстил за отца, супруга и государя своей матери, нарушившей святость брака и убившей своего мужа. "В еще более интересной форме, хотя уже вполне в сфере человеческих чувств и действий, выступает та же

противоположность в Антигоне, самом возвышенном и во всех отношениях превосходном художественном произведении всех времен¹³⁷⁵".

Переход от древнего поколения богов к новым богам изображается в греческой мифологии, соответственно ее духу, в виде ряда событий во времени, в форм развития, приводящего от господства Урана и Кроноса к господству Зевса и кронидов, от беспорядочных и темных сил к государству богов и миру богов, к объединению богов против враждебных им сил, подобно тому как греческие народности соединились против Трои. Победа Зевса и падение титанов есть в греческой мифологии "абсолютная катастрофа". Эта война богов есть не заурядный миф, а "миф, обозначающий поворотный пункт и выражающий творение новых богов".

Виной титанов была их безмерность. Этому соответствуют и наказания, возложенные на них, напр. на Тантала и Сизифа, в Тартаре; безмерное наказание имеет форму дурной бесконечности, каковы жажда Тантала иди вскатывание камня Сизифом. Океан изгнан на край земли, а Прометей прикован к скифской скале, где орел ежедневно пожирает у него печень, которая

постоянно опять вырастает.

Борьба богов и победа обозначает переход от природы к духу. "Но духовное есть выступающее на свет дня; то, что не обнаруживается и не приводит себя к ясному выражению, относится к области недуховного и вновь погружается во мрак ночи¹³⁷⁶".

Однако, как этого требует истинное понятие развития, древнее, хотя и перестает господствовать, все же сохраняется и продолжает иметь значение. Гегель называет это "положительным сохранением отрицательно положенных моментов". Греческие боги не так ограничены, жестоки и ревнивы, как иудейский национальный бог, который, под влиянием ревности, приказывает во всех других богах видеть лишь идолов; наоборот, греки находили своих богов у всех народов и воспринимали в свою жизнь также иноземные элементы¹³⁷⁷.

Как уже сказано раньше, мистерии не содержали в себе особенных или новых истин, а состояли из древних культов в символическом выражении и действиях, каковы культ Цереры и Вакха в элевзинских мистериях. "В мистериях сохранялись лишь древние традиции, преобразованные впоследствии настоящим искусством; следовательно, их содержание было

не истинное, высшее и лучшее, а низшее и менее значительное".

Мифология изображает не только наказанного, но и освобожденного Геркулесом Прометея; Эвмениды не остаются окончательно неправыми, а встречают признание со стороны Афины, становятся обительницами роши в Колоне и даже аттическими божествами, охраняющими против бедствий, причиняемых природой и естественными силами.

В особенности же важно и существенно то, что и в олимпийских богах продолжает существовать древняя естественная основа, благодаря которой они остаются естественными божествами, если правильно понимать это слово. Его понимают неправильно, если, как это обыкновенно бывает, считают естественные божества обоготворенными или олицетворенными силами природы; согласно этой точке зрения, греческих богов пришлось бы считать аллегориями, олицетворениями, которые обозначают нечто совершенно иное, чем они суть: они обозначают воду, воздух, огонь, небо, солнце и т. п. Это мнение заключает в себе грубую ошибку. Гелиос есть не бог солнца, а солнце, как бог. Посейдон есть не бог воды или моря, а море, как бог, как повелевающая миром сила, а также,

как основа мореплавания, сношений между народами, торговли, развития городов; поэтому Посейдон есть также основатель городов, он строит Илион, охраняет Афины. "Точно так же Аполлон, новый бог, есть свет знания; он говорит через оракулов, но, в то же время, сохраняет черты Гелиоса, как естественного солнечного света". В самом деле, знание и свет находятся в тесной связи. Греческие боги возвышаются из состояния естественных элементарных сил на степень повелевающих миром духовных сил и на этом пути развития переживают, а не просто обозначают ряд событий. Так, Диана эфесская превращается в греческую Артемиду. "Точно Афродита, чем более мы приближаемся к источнику ее происхождения в Азии, тем более принимает характер силы природы; когда она переходит в коренные греческие земли, у нее выступает на первый план более индивидуальная сторона привлекательности, любви, грации, в которой, однако, нет недостатка в естественной основе¹³⁷⁸".

По мере того как в классическом идеале человеческий образ возвышался, животный образ должен был опускаться все ниже; в классическом идеале он не идеализируется и не становится священным, хотя и сохраняется и подчиняется

богам или присоединяется к ним, как символ, как знак или атрибут: в таком отношении стоит к Юпитеру орел, к Юноне павлин, к Венере голубь, к Гадесу собака (Анубис), сторож подземного мира¹³⁷⁹.

2. ИДЕАЛ КЛАССИЧЕСКОГО ИСКУССТВА

Мы знаем тему классического искусства: его содержанием служит человеческая индивидуальность в ее полной силе и свободе, именно она же составляет и его форму. Это единство содержания и формы составляет основной характер классического идеала, который поэтому не может быть дан, а, как все свободное, стремится самостоятельно развиваться; он предполагает существование символической формы искусства и восточных преданий; однако сделаться тем, что он есть поистине, он может только при помощи поэзии и искусства, и это осуществлено греками, и только ими. "Так как классический идеал по существу возникает впервые путем такой переработки старого, то мы должны прежде всего обратить внимание на то, что он порождается духом, и что источник его происхождения находится в глубочайших и интимнейших сферах духа поэтов и художников". Мнения, что Гомер и Гесиод создали грекам их богов, и что восточные религии дали материал для этого, легко согласимы друг с другом, и в самом деле, оба они высказаны одним и тем же Геродотом. При этом нужно только правильно

различать содержание и форму, предания и переработку их. "Эти противоположные мнения привлекли к себе внимание в новейшее время, в особенности в связи с исследованиями Крейцера, который у Гомера, напр., пытается найти древние мистерии и определить все источники, соединившиеся в Греции, азиатские, пелазгические, додонские, самофракийские, фригийские, индийские, буддистские, финикийские, египетские и орфические элементы, в связи с бесконечным множеством туземных элементов и другими частностями. Этим полученным извне материалам противоречит, конечно, на первый взгляд, то обстоятельство, что, по преданию, названные поэты дали богам имена и форму. Однако существование преданий вполне может быть примирено с самостоятельной обработкой их. Предание есть исходный пункт, дающий составные части, но еще не существенное содержание и истинную форму богов: эту форму заимствовали поэты из своего духа и потому в самом деле были творцами мифологии, которой мы восхищаемся в греческом искусстве¹³⁸⁰".

Классический идеал есть сконцентрированная в себе индивидуальность, свободная от "всякого разнообразия побочных свойств", от всякой нужды частного бытия и от всех связанных с ним

"многочисленных забот и беспокойств". "Поэтому образ бога всегда носит отпечаток высоты, классически прекрасной возвышенности. Вечная серьезность, неизменное спокойствие выражается на челе бога и разлито во всей его фигуре". "Это как бы странствование бессмертного бога среди смертных людей". Из этой возвышенности, сочетающейся с красотой, вытекают особенности, присущие исключительно классическому идеалу:

1. безупречная внешность, совершенное тело, как выражение ничем не стесняемой силы и свободы;
2. божественная беспечная веселость, стоящая выше таких явлений, как смерть, гроб, потеря, временное бытие и не имеющая ничего общего с радостью и весельем, с улыбкой самодовольства и благодушным покоем простого смертного;
3. отсутствие благодушия связано также с отсутствием интимных внутренних чувств, и это придает классическим богам выражение неприступности и холодности. Однако их телесность придает им характер преходящего явления, и к выражению их величия примешивается сознание того, что над ними есть нечто высшее, необходимость или судьба, подчиняющая себе и людей и богов. Отсюда
4. отпечаток грусти, которая в изображениях богов у древних выражается даже в их

совершенной и привлекательной красоте. Их образ предсказывает их судьбу, развитию которой, именно действительному обнаружению противоречия между духовностью и чувственным бытием, содействовало само классическое искусство к их гибели¹³⁸¹.

Выразить классический идеал в этих общих основных чертах его способна преимущественно скульптура, особенно более древняя, строгая; тогда как позднейшая скульптура переходит к изображению более драматических, оживленных положений и характеров¹³⁸².

Вследствие своей индивидуальности и определенности классический идеал необходимо выражается в множестве образов, которые составляют круг особых богов, и главные из них суть главные господствующие в мире силы. Эти силы имеют перекрещивающиеся сферы влияний и потому не могут быть так разграничены, чтобы составлять систему. Поэтому круг богов не есть система богов, отдельные части которой представляют или обозначают отдельных богов: тогда они были бы не богами, а аллегориями. Поэтому также боги, хотя они и различны, во многих отношениях подобны друг другу, так как каждый из них составляет целое в своем род. Так, рядом с Зевсом стоят Посейдон и Гадес, Аполлон

и Гермес, Дионис и Арей, рядом с Герой (Юноной) Деметра (Церера) и Афина, Артемида (Диана) и Афродита с Эросом, маленьким Амуром, который, как космогоническая сила, был титаном.

Боги отличаются друг от друга своей судьбой, жизнью и действиями, которые передаются символическими преданиями или возникают из местных отношений или отношений их к истории какой-либо семьи или народа, как семейных и родовых божеств. Символическое происхождение имеет, напр., рассказ о Кроносе, пожирающем своих детей, о рождении Зевса, о похищении и судьбе Прозерпины и т. п.¹³⁸³.

3. РАЗЛОЖЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФОРМЫ ИСКУССТВА

Мы уже говорили о судьбе, витающей над богами и сообщающей отпечаток грусти их образу. Также и их антропоморфизм есть лишь видимость и не действителен на самом деле, так что между этими богами и нами, созерцающими их зрителями, открывается глубокая, непроходимая пропасть, поглощающая этот мир богов. "Сколько бы мы ни вдохновлялись красотой и искусством, это вдохновение есть и остается субъективным, его нет в объекте нашего созерцания, в самих богах. Они присутствуют в нас, созерцающих субъектах, но не мы в них. Боги не могут, как мы, вдохновляться; они не могут, как мы, созерцать сами себя и существовать для себя". "Поэтому именно классические боги получили свое существование только в представлении и существуют только в камне, металле или созерцании, но не плотью и кровью или как действительные духи¹³⁸⁴.

Из восхищения классическим искусством и его богами возникает грусть по поводу их гибели, которую испытывали оба великих немецких поэта и выразили ее даже в поэзии во враждебной

христианству форме: Шиллер в "Богам Греции", и Гете в "Коринфской невесте". Оба они упрекали христианство в противоестественном аскетизме, однако были неправы, потому что такого аскетизма требует не христианство, а монашество. Выше уже была указана ошибочность изречения Шиллера: "Боги тогда были человечнее, а люди более подобны богам". Христианский Бог гораздо более походит на людей, чем греческие боги, так как он был действительным человеком, тогда как греческие боги были лишь представляемыми существами. Поэтому вполне сообразно с истиной позднейшее заключение стихотворения Шиллера, в котором он говорит о греческих богах¹³⁸⁵:

Да, они укрылись в область сказки,
Унося туда же за собой,
Все величье, всю красу, все краски,
А у нас остался звук пустой.
И взамен веков и поколений
Им вершины Пинда лишь на часть;
Чтоб бессмертным жить средь песнопений,
Надо в жизни этой пасть.

Разложение классического искусства имеет иной характер, чем разложение символического. Элементы последнего (смысл и образ, значение и форма) были с самого начала чужды друг другу и под конец были соотнесены друг с другом лишь

на основании сознательного сравнения; поэтому они распадаются без всякой враждебной противоположности.

В ином положении находится классическое искусство, стороны которого (внутреннее и внешнее, дух и природа, человек и мир) тесно связаны друг с другом и после нарушения единства и гармонии относятся друг к другу так, что между ними возникает резкая дисгармония. Возникшую таким образом противоположность между конечной субъективностью и выродившейся внешностью выражает сатира, которую нельзя считать особой формой эпической или лирической поэзии, а следует рассматривать с более общей точки зрения, именно, видеть в ней переходную форму классического идеала, по существу прозаичную и потому нашедшую себе подходящую почву не в Греции, этой стране красоты, а в римском мире. В Риме нет прекрасного, свободного и великого искусства; туземная форма римского искусства суть фарсы (фесценины и ателланы), дидактические стихотворения и сатиры. Эта сама по себе прозаическая форма искусства может принять более поэтический характер лишь тогда, если испорченные формы действительности выражены так, что разрушают своей глупостью

сами себя. Сатирическая тенденция господствует также и у римских историков, Саллюстия, Ливия и Тацита; эта форма искусства развита Горацием, Персием в более резких чертах и Ювеналом, наконец, сирийским греком Лукианом. Поэтическая сатира должна обладать силой комизма, тогда как прозаическая, по меткому выражению Гегеля, внушает не более, чем "добродетельное недовольство окружающим миром".

Абсолютная, свободная в себе субъективность порвала связь с миром и нуждается в более глубоком примирении, чем то, которое способно была дать классическая форма искусства. Это примирение должно быть внутренним и духовным; оно осуществляется романтической формой искусства¹³⁸⁶.

III. РОМАНТИЧЕСКАЯ ФОРМА ИСКУССТВА

1. РЕЛИГИОЗНЫЙ КРУГ РОМАНТИЧЕСКОГО ИСКУССТВА

"Классическое искусство было сообразным понятию выражением, завершением царства красоты. Большой красоты не может быть и не будет". Новое миросозерцание требует также и новой формы искусства. Новое миросозерцание, основанное на христианстве, состоит в том, что дух возвышается к себе, что он ищет и находит свою цель, свое истинное удовлетворение или объективность не вне себя, также и не в своей внешности, а только в себе, в своем внутреннем мире. Эта абсолютная свобода и примирение духа с собой стремится также выразиться, и адекватной ей формой выражения служит романтическая форма искусства, так что эта свобода составляет основной принцип романтического искусства. В этой форме искусства стремится получить наглядное выражение и значение внутренняя или духовная красота, а не внешняя, которая теперь играет

подчиненную роль.

Примиренность духа с собой состоит в том, что бесконечный или абсолютный и конечный дух, божественный и человеческий дух объединились, раздвоение, раскол между Богом и миром уничтожен: это искупление мира и человечества, внутреннее единство Бога и мира. "В этом пантеоне все боги лишены трона, пламя субъективности разрушило их, и вместо пластического многобожия искусство знает теперь единого Бога, единый Дух, единую абсолютную самостоятельность". Знание о своем примирении с Богом есть религиозный мир, знание о своем единстве с ним есть религиозная любовь: поэтому основная тема романтического искусства по существу имеет религиозный характер, это сама религия христианская. Это религиозное самосознание возвышает субъект, так что его жизнь должна казаться ему бесконечно ценной и значительной. Впервые вследствие этого смерть, как уничтожение этой жизни, представляется ему страшнейшим из всех зол, и существенный момент христианской веры состоит в преодолении этого зла, в освобождении от него путем веры в вечную жизнь. В древности смерть представлялась, как безутешное вечное существование в царстве теней; поэтому Ахиллес

уверяет в подземном мире Одиссея, что он предпочитает быть бедным поденщиком на земле, чем владыкой в царстве теней.

Поэтому романтический идеал отличается глубиной чувства и сознания, т. е. интимностью чувства, которой противостоит окружающий внешний мир. "Таким образом в романтике мы находим два мира, духовное царство, законченное в себе, "душу", – и, с другой стороны, царство внешней действительности, как таковой". Романтический идеал полон чувства, он должен прямо переходить из души в душу, передаваться взглядом; поэтому скульптура не может быть адекватной ему формой искусства, так как у статуи нет взгляда. Так как все возрастающая всеобщность и неустанно работающая глубина души составляет принцип романтики, то основной тон ее передает музыка, а в связи с определенным содержанием представлений отсюда является лирика. Но так как содержанием и основной темой романтического идеала служит религия искупления мира, то человечество и его развитие дает неисчерпаемый материал романтическому искусству. Его задача состоит не в том, чтобы впервые дать порядок миру, установить законы, основать государства, религиозные общины и т. п.; этот труд уже

выполнен, религия искупления мира дана и закончена, ей принадлежит исключительное господство. Задача романтического искусства состоит в том, чтобы служить этой вере, подчинить ей себя и мир; теперь нужен не героизм господства, как в древности, а "героизм подчинения". Этот героизм есть романтическое рыцарство.

Предметы романтического искусства делятся на три группы: первую составляют объекты веры, или "религиозный круг романтического искусства", вторую составляют добродетели и цели рыцарства, а третью Гегель называет "формальной самостоятельностью индивидуальных особенностей". Индивидуумы романтического мира свободны, самостоятельны и своеобразны; соответственно своему характеру они ведут эксцентричную и романтическую жизнь; роман, как написанный, так и пережитой, принадлежит к романтической форме искусства¹³⁸⁷.

Религиозный круг романтического искусства охватывает те предметы, которые непосредственно касаются самого акта искупления, состоящего в любви Бога и к Богу; поэтому христианство характеризуется, как религия любви или как "религиозная любовь".

Центральный пункт дела искупления мира занимает личность самого Христа, на втором плане стоит Святое семейство и Апостолы, а на третьем – община, исполненная веры во Христа.

Первый и самый важный предмет романтического искусства есть "искупительная история Христа", его жизнь, страдания и смерть, в особенности страсти господни, страдания и смерть на кресте, воскресение, вознесение и преображение: эта история воплотившегося Бога составляет основной предмет религиозного романтического искусства. Абсолютная истина этой истории стремится быть предметом веры, представления, познания; достижению этой цели внешнее изображение не содействует, в этом отношении оно излишне. Классический идеал может быть осуществлен только искусством, тогда как романтический вовсе не может быть им осуществлен. Искусство не может подтвердить или удостоверить искупительную историю Христа, оно может только перенести ее в настоящее время. В этом заключается его значение. "В этом отношении искусство, что касается явления Бога, доставляет созерцающему сознанию специальную наличность единичного действительного образа, а также конкретный образ внешних событий, среди которых

протекали рождение Христа, его жизнь и страдания, смерть, воскресение и пребывание одесную Отца, так что вообще единственно в искусстве промелькнувшее действительное явление Бога повторяется, все вновь возникая¹³⁸⁸".

Так как Христос был определенным действительным человеком, и центр тяжести христианства опирается на эту реальность и действительность Христа, то романтическое искусство поступает хуже всего, когда пользуется типом классического идеала, создавая образ Христа.

История страстей господних, настоящий поворотный пункт в этой жизни Бога, освобождение от единичного существования в форме определенного человека, страдание на кресте, душевные муки, муки смерти, все это нельзя выразить в формах греческой красоты. С другой стороны, сцены издевательства, осмеяния, бичевания, венчания терновым венцом, осуждения, несения креста, распинания и т. п. не могут быть переданы без изображения кощунства, варварства, грубости, жестокости, ярости, одним словом, без изображения всевозможных неэстетических и безобразных явлений, составляющих прямую

противоположность классической красоте.

Наоборот, Святое семейство дает объекты и темы идеальной ни с чем несравнимой красоты: такова любовь Марии, высокая материнская любовь и притом матери, впервые испытывающей это чувство. Эта картина есть романтический идеал. Материнская любовь Марии необходимо должна входить в число сюжетов искусства для того, чтобы в изображении этого круга был идеальный элемент, положительное примирение, связанное с чувством удовлетворения. "Поэтому было время, когда материнская любовь благословенной девы Марии вообще считалась высшим и священнейшим явлением и почиталась и изображалась, как высший объект¹³⁸⁹".

В вере общины соответственно прообразу Иисуса Христа повторяется история его страданий в мученичестве. Вера требует внутреннего переворота, обновления сердца или обращения, которое состоит в раскаянии и покаянии. Как бы обращение внешней природы, отмену естественного хода вещей и переворот в нем составляют чудеса и легенды, возникающие из веры общины.

Второй романтический идеал составляет кающаяся Мария Магдалина, прекрасная

грешница, в которой грех так же привлекателен, как и обращение. "Ошибка ее состоит не в том, что она много любила; ее прекрасное трогательное заблуждение скорее состоит в том, что она считает себя грешницей, тогда как сама ее красота, полная чувства, показывает, что она в своей любви проявляла благородство и глубокую душу¹³⁹⁰".

2. РЫЦАРСТВО

Вера в искупление должна достигнуть господства. Круг романтических героев составляют рыцари, которые подчиняют себя и мир вере. Именно в этом подчинении состоит возвышение собственной личности, возрастание личного достоинства, полнота самочувствия. "Точнее говоря, три чувства возвышаются при этом до бесконечности для субъекта: субъективная честь, любовь и верность". Речь идет о рыцарской чести, любви к женщине и верности вассала. Одна из добродетелей романтических героев сближает их с классическими, именно храбрость, тогда как чувства романтической чести и любви были чужды классической древности.

Честь состоит в представлении субъекта о себе и своем значении, в достоинстве, которое он приписывает себе, и требует признания его от всех других; свободный в своей самостоятельности и ничем не ограниченный, он может возвышать и возвышает его до бесконечности. Такой субъект есть человек чести; всевозможные цели, существенные и несущественные, даже ничтожные и

предосудительные, он может делать содержанием своего чувства чести, делом чести, а потому спорам и раздорам нет конца. Так как людей чести много, и каждый из них оказывается стоглазым Аргусом своей чести, то хитроумная, казуистическая и щепетильная рефлексия, например у испанцев прежних времен, изобретает бесчисленные поводы для столкновений. В мире нет ничего более легкоуязвимого, чем эта рыцарская честь; самые позорные поступки могут принадлежать к числу жертвоприношений в пользу идола чести. Так, Ф. Шлегель написал драму Аларкос, герой которой убивает свою благородную любящую жену, чтобы жениться на принцессе, которую он вовсе не любит, и делает это с единственной целью: стать зятем короля. "Это презренный пафос и скверное представление, поднимающее себя в сферу мнимой высоты и бесконечности". Честь коренится в представлении субъекта о себе и потому состоит в том, чтобы иметь определенный внешний и внутренний вид: "следовательно, она есть рефлексивная в себе самостоятельность, которой сущностью служит только эта рефлексия, так что вполне зависит от случая, служит ли содержанием этой самостоятельности нечто нравственное и

необходимое или незначительное и случайное¹³⁹¹".

Второе главное чувство есть любовь. Честь и любовь в некоторых отношениях противоположны, но в других близко родственны друг другу. Они противоположны, поскольку в чести основное настроение составляет личная субъективность, как она представляется себе в своей абсолютной самостоятельности, тогда как в любви главную роль играет скорее преданность субъекта индивидууму другого пола, пожертвование своим самостоятельным сознанием и обособленным для-себя-бытием, которое достигает знания о себе впервые в чужом сознании. С другой стороны, эти чувства родственны друг другу и идут рука об руку, поскольку любовь исполняет то, чего требует честь, так как честь стремится достигнуть признания и добиться того, чтобы личность во всей ее бесконечности была воспринята другой личностью. При этом в любви стремится достигнуть взаимного признания не абстрактное достоинство личности, а сама неисчерпаемая индивидуальность: этот определенный индивидуум, каким он был, есть и будет". Романтическая любовь обоготворяет возлюбленную и делает ее предметом культа, как,

например, Л. Петрарка Лауру в своих сонетах или Данте Беатриче в большом стихотворении, посвященном ей. Таким образом возникает своего рода культ женщины, который Гегель называет "светской религией сердца"¹³⁹²".

Среди событий и условий земной жизни романтическая, поглощенная лишь собой любовь должна встречать всевозможные коллизии. Чаще всего возникает коллизия между любовью и честью, если любовь встречает препятствие в сословных различиях и основанных на них социальных отношениях. Шиллер в своей Орлеанской деве изображает коллизию между романтической любовью и патриотизмом. Распространеннее всего коллизии между восторгами романтической любви, с одной стороны, и внешними отношениями, обстоятельствами и препятствиями, т. е. прозой обыденной жизни, с другой стороны. Как ни высоко воодушевление романтической любви, оно заключает в себе, в то же время, ее границы, так как в ней все вертится лишь вокруг того, что этот любит именно эту, а эта – этого; она всегда прекраснее всех, а он всегда совершеннее всех; так как каждый и каждая относится так исключительно к своему любимому предмету, то в конце концов исключений, именно

прекраснейших и совершеннейших существ, набирается так много, что правила течения обыкновенной жизни сохраняются, и человеческая жизнь все вновь формируется так, как она по существу текла всегда. Эти восторги любви со временем утихают, и все остается в старой колее или возвращается к ней¹³⁹³.

Третье главное чувство в романтическом искусстве есть верность не в дружбе и любви, а в службе, верность к высшему, к господину: романтическая верность есть верность рыцаря или вассала. "Эта верность составляет такой высокий принцип рыцарства потому, что в ней заключается главное сдерживающее начало общественной жизни и ее порядка, по крайней мере, при возникновении ее". Источником ее служит непреодолимая притягательная сила, проявляемая мощной, повелительной личностью в неразвитом еще мире. "В вашем лице есть что-то такое, что я охотно назвал бы вас господином", – говорит Кент Лиру. "Это подходит уже близко к тому чувству, которое мы называем здесь романтической верностью".

Однако связь романтической верности включает в себе также элементы разложения и разъединения. Повиновение вассалов колеблется или исчезает там, где начинаются частные

интересы их. "Наиболее верно и занимательно изображена эта непрочность связи в Рейнеке-Лисе. В этом стихотворении вельможи, собственно, служат лишь себе и своей самостоятельности; точно так же немецкие князья и рыцари в средние века чувствовали себя выбитыми из колеи, если им приходилось сделать что-либо для блага целого народа или для императора. Средние века, пожалуй, именно потому так высоко ценились, что в этом строе всякий прав и признается человеком чести, если следует своему произволу, чего не может допустить разумно организованная государственная жизнь". Гегель охотно возвращается к этой параллели между немецким животным эпосом и немецким феодальным строем средних веков. Самый идеальный образ вассала есть испанский Сид, как он изображен в романах¹³⁹⁴.

3. ФОРМАЛЬНАЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ

Непрочная связь, соединяющая рыцарство, разрывается. Разложение и падение рыцарства есть победа освободившейся индивидуальности в ее обособленности и самостоятельности. Эта самостоятельность имеет прежде всего формальный характер, потому что она должна еще пережить свое содержание в мире. Поэтому Гегель называет третью ступень романтического искусства, заключающую в себе также конец и разложение его, "формальной самостоятельностью индивидуальной обособленности". Эта самостоятельность, как источник, из которого развиваются поступки и судьба индивидуума, есть характер с его жаждой наличной действительности; содержание, которое нужно пережить, есть мир, противостоящий ему со своими внешними положениями, обстоятельствами, событиями и т. п. Отношение между особью и миром здесь не внутреннее и необходимое, как в классическом искусстве; они встречаются как бы внешне друг с другом, так что характер переживает свое содержание и содержание мира в форме приключений. Этому

авантюристическому течению жизни Гегель придает большое значение, так как оно "составляет основной тип романтической жизни, что касается формы событий и поступков". "Действующий характер выступает со своими случайными целями в случайный мир, с которым он не сливается в единое целое".

Также и абсолютная задача, которую предстояло разрешить романтическому миру, распространение христианства, приняла в борьбе с неверными, в завоевании священного гроба, в искании священного Грааля прежде всего авантюристический характер; крестовые походы были общим приключением христианского средневекового мира, причем он искал мертвого вместо живого, бранных останков вместо духа, чувственной внешности, ограниченной определенным местом, вместо вечной истины. "Однако именно это страстное стремление искать живого Христа в таких местах, даже у гроба, места смерти, и находить в этом удовлетворение духа, указывает только, что бы ни говорил Шатобриан, на разложение духа, из которого должно было воскреснуть христианство, чтобы вернуться к свежей, полной жизни конкретной действительности. Подобный же характер имеет искание святого Грааля, мистическое, с одной

стороны, фантастическое, с другой, и авантюристическое, что касается способов осуществления¹³⁹⁵".

Жизнь, полная приключений, вырождается в погоню за приключениями, которая должна казаться тем более бессмысленной и смешной, чем определеннее сформировался и выразился порядок мировой жизни. Ариосто и Сервантес, стоящие на границе средних веков, у порога нового времени, убили романтический мир и рыцарство, изобразив их в комическом виде. Ариосто преувеличенной сказочностью подвигов и событий придал ему вид совершенной глупости и безумия, а Сервантес изобразил возвышенный характер, наделенный всеми рыцарскими добродетелями и серьезно верящий в романтический и авантюристический мир, но именно вследствие этого принимающий глупый вид и осуществляющий свои рыцарские подвиги в форме безумного романа¹³⁹⁶.

И в настоящее время встречаются герои, впадающие в заблуждения под влиянием ложных идеалов будущего и выступающие, как исправители мира, на борьбу с мировым порядком, который разбивает их предприятия, потому что он сильнее и разумнее их. Конец их не бывает трагическим, но зубы у них

притупляются, они становятся опытнее: они переживают годы учения, воспитывающие их. В этом месте эстетики мы вспоминаем Феноменологию, в которой говорилось о "Законе сердца и грехе самомнения", а также о "Добродетели и круговороте жизни"¹³⁹⁷".

Мы дошли до конца романтической формы искусства. Три формы искусства суть три "мировоззрения", составлявшие религию и субстанциальный дух народов и эпох, а также владевшие искусством, так как всякий человек есть дитя своего времени. Содержание искусства был идеал, каким он представлялся сообразно религиозному созерцанию времени и народа. Искусство изображало этот идеал в наглядной форме, превращало его во внешний предмет и этим именно освобождало душу и внутренний мир, охваченный идеалом и приводимый им в движение. Превосходно выражает эту мысль Гегель: "Все то, что находится, благодаря искусству или мышлению, перед нашими чувственными или духовными глазами, как предмет, в такой ясной форме, что содержание исчерпано, все обнаружено, и не остается более ничего темного, внутреннего, теряет для нас абсолютный интерес, так как интерес сопутствует лишь живой деятельности. Если искусство еще

раз возвращается к изжитому и исчерпанному идеалу, то его интерес уже не полон им, не подчинен ему. а обращается против него, возвышается над ним; оно относится к прежнему идеалу не серьезно, а комически. Так относился Аристофан к современному ему греческому и афинскому миру, Лукиан – ко всему греческому прошлому, Ариосто и Сервантес – к романтическому миру и рыцарству¹³⁹⁸".

Гегель так определенно и ясно говорит о разложении и конце романтического идеала, что мы с полным правом ожидаем начала и развития новой более высокой формы искусства, если только с концом шестнадцатого века не исчезло все, что называется искусством. О содержании нового искусства он говорит, что в нем сохраняются, как отмененные моменты, все прежние мировоззрения, т. е. человечество во всем объеме пройденного им развития, но ни одно определенное миросозерцание не господствует в этом искусстве. Дух художника вполне свободен и "становится, так сказать, *tabula rasa*, после того как он прошел также и необходимые стадии романтической формы искусства". Если дух художника стремится прикрепиться к определенному содержанию и подвергнуться искусственному подчинению, то

ему остается лишь углубиться в одно из старых миросозерцаний, напр., усвоить католический образ мыслей. "Современный великий художник должен обладать свободным развитием духа, благодаря которому всякое суеверие и вера, всегда ограниченные определенными формами созерцания и выражения, низводятся на ступень простых сторон и моментов, находящихся во власти свободного духа¹³⁹⁹".

Для более точного определения темы нового и свободного искусства наиболее подходят следующие слова Гете в большом отрывке "Die Geheimnisse¹⁴⁰⁰":

Und fragst du mich, wie der Erwählte heisse,
Den sich das Aug' der Vorsicht ausersah,
Den ich zwar oft, doch nie genugsam preise,
An dem so viel Unglaubliches geschah?
Humanus heisst der Heilige, der Weise,
Der beste Mann, den ich mit Augen sah,
Und sein Geschlecht, wie es die Fürsten nemien,
Sollst du zugleich mit seinen Ahnen kennen

В этом понимании современного идеала Гегель не только соглашается с Гете, но и, очевидно, имел в виду приведенное стихотворение, говоря следующее: "Однако этот выход искусства за пределы самого себя есть в такой же мере возвращение человека в себя,

нисхождение в собственную грудь, благодаря чему искусство сбрасывает с себя всякое решительное ограничение определенным кругом содержания и понимания; его новым святым становится Гуманус, глубина и высота человеческого духа, как такового, общечеловеческое в его радостях и страданиях, в его стремлениях, поступках и судьбе¹⁴⁰¹".

В сущность человека входит весь его мир, вся конкретная и "реальная действительность прозаической, с точки зрения идеала, объективности", содержание повседневной жизни, обыденное настоящее и внешняя реальность. Так, в драматических произведениях Шекспира на сцену являются не только короли, герои, любовь и т. п., но и домашняя челядь, дураки, грубые люди и всевозможные обыденные явления, попойки, извозчики и т. п., "совершенно так же, как в религиозном круге романтического искусства, в изображении рождения Христа и поклонения волхвов не могут отсутствовать бык и осел, ясли и солома.

И так во всем, так что в искусстве осуществляются слова Писания: первые будут последними". Эти слова относятся к числу тех метких и прекрасных изречений Гегеля, которые характеризуют как вопрос, исследуемый им, так и

его самого¹⁴⁰².

Приводя примеры новой формы искусства, Гегель в особенности указывает на Шекспира и на великих голландских художников, именно представителей позднейшего голландского жанра, каковы Теньер, Остаде, Стэн и т. п. Он напоминает о развитии и обнаружениях шекспировских характеров и приводит примеры как "твердых" характеров, увлеченных вполне определенной страстью, вроде Макбета, Отелло, Ричарда III, леди Макбет (которую только бессмысленная болтовня новейшей критики может изображать, как любящую женщину), так и "не развернувшихся", тихих, глубоких характеров, которые внезапно воспламеняются какой-либо страстью и тогда впервые обнаруживают себя, каковы Юлия, Миранда, Текла Шиллера и т. п. "Это пожар, зажженный одной искрой, почка, которая, едва коснется до нее любовь, неожиданно дает роскошный цветок; однако чем скорее она развивается, тем скорее она также увядает и теряет лепестки". Таковы женские натуры, для которых впервые в любви открывается мир и их собственная внутренняя сущность, и в этом состоит их духовное рождение. Это замечание относится к Юлии и в особенности к Миранде в "Буре"¹⁴⁰³.

Примеры таких неразвернувшихся, глубоких, тихих натур, обнаруживающихся как бы лишь символически, внешними знаками, встречаются также в немецких народных песнях, именно в песнях Гете, особенно в песне о короле в Фуле. Характер этого короля состоит в верной любви до смерти, а знаком ее служит кубок:

Er sah ihn stürzen, trinken
Und sinken tief ins Meer,
Die Augen thaten ihm sinken,
Trank nie einen Tropfen mehr.

То, что Гегель приводит этот пример в таком смысле, показывает, как глубоко и правильно понимал он поэтический гений Гете¹⁴⁰⁴.

Замкнутость глубокого духа вовсе не есть болезненное состояние; поэтому Гегель не допускает возможности пользоваться явлениями сомнамбулизма для поэтического изображения таких натур и совершенно отрицательно относится к таким характерам, как "Принц Гомбургский" Клейста или "Кетхен из Гейльбронна"¹⁴⁰⁵.

Гамлета Гегель приводит, как пример мужской тихой и глубокой природы, которая таит в себе энергию духа, как искру в кремне, и вовсе не слаба внутренне, но лишена мощного чувства

жизни; Гамлет выслеживает тайное преступление, но при первом намеке на несчастье впадает в мрачную меланхолию, следуя прекрасному чувству справедливости, ищет объективной достоверности, но и тогда, когда достигает ее, не приходит к твердому решению, а отдается течению внешних обстоятельств и т. д.¹⁴⁰⁶.

В новом искусстве дух приобретает полное господство и вместе с тем полную свободу над изображаемым материалом и предметами; нигде он не попадает в оковы, нигде не закрепощается, а всюду проникает, как ничем не стесняемая жидкость, и, соответственно желанию или даже капризу художника, играет предметом или углубляется в него, увлекается им, но никогда не подчиняется, а всегда добровольно вдохновляется им.

Мы можем различать три формы или ступени эстетической свободы и говорим теперь о третьей, высшей ступени. Первая состоит в свободе созерцания, в том состоянии совершенной свободы духа, в котором мы ничего другого не хотим и не можем хотеть, как представлять предметы и чисто теоретически наслаждаться ими; вторая ступень есть свобода явления, то состояние, в котором вещи беспрепятственно обнаруживают свои силы и

показывают себя (эстетическая свобода в субъективном смысле впервые была обоснована и выяснена Кантом, а эстетическая свобода в объективном смысле была указана Шиллером). Третья и высшая ступень эстетической свободы есть художественная свобода, свобода поэтического творчества, существующая в настроении, образе мыслей художника; как мы уже говорили, она свободно проникает всюду, как жидкость, и потому удачнее всего может быть обозначена словом юмор. Этим словом пользовались первоначально для физиологического объяснения темпераментов, и в переносном смысле оно обозначает как дурное, так и хорошее настроение, именно ясное настроение. В этом смысле Гегель понимает и различает "субъективный и объективный юмор". Субъективный юмор играет с изображаемыми им предметами, окрашивает их субъективными чувствами художника, испытываемой им значительностью предметов, которые настраивают юмор на чувствительный или сентиментальный лад; он выражается во всевозможных субъективных, импровизированных или собранных из разных источников выходках, которые прерывают нить изложения, разбивают его и лишают пластичности. Такова

манера Жан Поля, в противоположность которому Гегель указывает на Стерна и Гиппеля, в особенности на последнего, как на образец субъективного юмора. "Как на образец характеристики таких немых душ, я укажу только на Гиппеля, автора "Жизнеописаний в восходящей линии", одного из немногих оригинальных юмористических произведений в немецкой литературе. Он далек от сентиментальности Жан Поля и неэстетичных положений, выдумываемых им, и проявляет ярко выраженную индивидуальность, свежесть и жизненность". "Главное здесь в быстроте переходов юмора, который всяким содержанием пользуется лишь для своих субъективных острот. Однако вереница таких выходок быстро утомляет, в особенности, если нас заставляют вдумываться в комбинации, случайно возникнувшие в уме поэта и часто лишь с трудом отгадываемые нами. В особенности у Жан Поля одна метафора, острота, сравнение убивает другую, так что перед нами является ряд вспышек, не приводящих ни к чему определенному¹⁴⁰⁷".

Объективный юмор есть то, что мы раньше описали, как добровольное воодушевление, как полную любви преданность художника своему

предмету, поэтическое углубление в него, при чем художник не попадает в оковы, а парит над предметом, как судьба над богами. Представителем поэтов объективного юмора служит Гете, особенно в западно-восточном Диване; здесь Гегель сравнивает стихотворение Гете *Wiederfinden* с юношеским произведением его *Willkomm und Abschied*. В последнем стихотворении язык и изображение, правда, прекрасны, чувство отличается задушевным характером, однако сюжет относится к числу обыденных, развязка тривиальна, и фантазия, несмотря на свою свободу, пошла недалеко; наоборот, в первом стихотворении совершеннейшая свобода поэта сочетается с совершеннейшей "интимностью предмета"¹⁴⁰⁸.

Эстетическая свобода составляет основную тему искусства, как прекрасного в искусстве или идеала, так и художественного сознания или форм искусства. Высшая ступень эстетической свободы есть комическое, а высшая ступень комического — юмор. Этой глубокой и богатой следствиями мысли не высказывал ни один философ до Гегеля, она составляет его заслугу, и притом не случайную, а обоснованную в характере всей его системы.

Однако в этом месте система Гегеля включает в себе недостаток и неясность в том отношении, что он, хотя и говорит о разложении и конце романтического искусства, изображает это разложение, требует "новой" или "современной формы искусства" и даже развивает задачу и тему его, тем не менее в конце концов опять причисляет эту новую форму искусства к романтической и рассматривает под этим заглавием. Поэтому в заключительной главе о романтической форме искусства свалено в одно место многое такое, что следовало бы разделить; смешение вопросов в этой важной последней части учения о формах искусства затрудняет и затемняет понимание ее. В своем изложении мы задались целью устранить этот недостаток, привести в порядок мысли и установить новую форму искусства, которую следует отличать от романтической. Ввиду современной ей мировой эпохи Реформации ее можно было бы назвать протестантской формой искусства. Но так как темой искусства служит эстетическая свобода, то мы назовем ее, согласно нашим разъяснениям и духу учения Гегеля, свободной формой искусства.

Глава сороковая

ЭСТЕТИКА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ ИЗЯЩНОГО ИСКУССТВА. С. АРХИТЕКТУРА И СКУЛЬПТУРА

I. ИЗЯЩНАЯ АРХИТЕКТУРА

1. ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ

В понятии искусства заключается также основание его подразделений, его самоделения или саморасчленения. Задача искусства состоит в осуществлении или наглядном изображении идеала. Идеал есть содержание искусства, а наглядное изображение составляет форму искусства. Из обоих этих моментов, составляющих сущность искусства, вытекает одинаковое расчленение его. Идеал и формы искусства коренятся в основных религиозных воззрениях эпох и народов; основной темой искусства служит Бог и явление его. В эту тему входят три составных элемента: окружающая Бога обстановка, Бог и внутренний мир общины, приводимый в движение и объятый Богом. Мы

уже показали, что искусство выполняет первую из этих задач, как художественная архитектура, вторую, как скульптура, и третью, как живопись, музыка и поэзия¹⁴⁰⁹.

То же самое деление вытекает из анализа формы, которая в наглядном изображении состоит в том, что искусство в своих произведениях стремится достигнуть чувственного и духовного выражения. Из внешних чувств при этом могут быть приняты в расчет только два теоретические, зрение и слух, представление есть воспроизводящая картина воображения, воспоминание и т. п.: три формы художественного созерцания суть деятельность зрения, слуха и представления (воображения). Соответственно этому искусство делится на пластические искусства, произведения которых должны восприниматься зрением (архитектура, скульптура, живопись), искусство, выражающееся звуками (музыка), и искусство, выражающееся словами (поэзия); последнее обнимает весь мир явлений, события, чувства и действия, и потому, согласно своему понятию, делится на эпическое, лирическое и драматическое творчество¹⁴¹⁰.

Форма искусства состоит не только в наглядности изображения, но и в способе изображения, имеющем не случайный характер, а

обоснованном в развитии искусства и господствующем в нем. Этот объективный способ изображения есть художественный стиль. Определенными различиями в стиле характеризуются периоды не только одного или другого искусства, но всякого искусства, и потому учение об этих различиях в стиле, общих для всякого искусства, должно входить в главу о подразделениях в искусстве вообще.

Как классический идеал был не началом эстетического и художественного развития человечества, а только постепенно созревшим результатом, точно так же и простота и естественность изображения составляет не первый художественный стиль, а второй в его завершении и высоте. Художественный стиль есть как бы поведение искусства в приемах изображения; он сходен с поведением человека в обществе: только после продолжительного упражнения, труда и воспитания человеку удается обнаруживать свой общественный характер в самой простой и свободной форме. Такое поведение кажется настолько легким и естественным, что является мысль, будто оно является без труда, будто можно начать с него, и тогда начало будет вовсе не трудным. Между тем именно поэтому-то и нельзя начать таким

образом. Сначала поведение человека в обществе бывает неловким, принужденным, беспомощным и мешковатым; сначала все сводится к тому, чтобы вообще явиться в общество и как бы выступить на сцену, каким бы неловким, несвободным и неприятным ни было это появление. Точно так же и первый стиль в искусстве бывает связанным и несвободным; все силы уходят на то, чтобы по существу выразить предмет, хотя бы это изображение и было неловким, неприятным и лишенным подвижного индивидуального выражения. Такой стиль вследствие его связанности и неприятности называют строгим, или суровым; второй стиль бывает идеальным, или прекрасным, а третий стиль в противоположность первому бывает не только приятным, но и старается нравиться, привлекать зрителей, возбуждать и увлекать их, короче говоря, он стремится производить эффект или силой величественности, или привлекательностью предмета; этот стиль для обозначения указанной его противоположности можно назвать приятным, или привлекательным. Таковы три художественных стиля, через которые необходимо проходит всякое искусство: строгий, идеальный и попятный стиль¹⁴¹¹.

Что касается прежде всего изящной

архитектуры, произведения, вроде хижины, дома или храма, служат определенной цели, как жилище Бога или человека. Выполняя эту цель, архитектура оказывается целесообразной или полезной. Однако той ступени, на которой цель и средства архитектурных произведений ясно обособляются, предшествует состояние слияния этих сторон именно период, когда архитектурные произведения имеют свою цель сами в себе, вследствие чего архитектура имеет самостоятельное, а не служебное значение. Обитаемость ее произведений при этом исключается, остается только значительность их. На этой первой своей ступени архитектура самостоятельна и символична. Гегель придавал особенное значение этому определению первой ступени развития архитектуры и заслугу установления его приписывал себе¹⁴¹².

Соответственно этому ход развития архитектуры распадается на три ступени:

1. символическую и самостоятельную,
2. целесообразную, или служебную, возвышенную на степень красоты, в которой внешнее и внутреннее (средства и цель) вполне согласуются,
3. соединение обеих предыдущих ступеней в форме самостоятельной и, в то же время, служебной архитектуры. Так как вторая ступень

соответствует классическому, а третья романтическому идеалу, то Гегель называет эти три ступени символической, классической и романтической архитектурой.

2. САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ, СИМВОЛИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТУРА

Согласно изречению Гете, "священно то, что объединяет много душ"; этот род священности, именно символ объединения в одном месте народов и индивидуумов, можно признать основным характером символической архитектуры. Примером таких архитектурных сооружений служит Вавилонская башня, башня Бела, виденная и описанная Геродотом; она состояла из семи массивных квадратных этажей, на которых покоился восьмой этаж, как храм самого Бога. К этому же роду архитектуры относятся семь концентрических стен индийского города Экбатаны, из которых последняя, самая внутренняя, окружала царский замок. Преклонение перед естественной силой воспроизведения дало повод к наглядному изображению ее в виде столбов, представляющих фаллос, в Индии, Финикии, Сирии и Греции; египетские обелиски суть архитектурные сооружения, символически изображающие солнечные лучи¹⁴¹³.

Существуют также символические произведения искусства, по своей форме

принадлежащие уже к скульптуре, но благодаря своей величине и числу сохраняющие еще характер архитектурных произведений, таковы в Египте сфинксы и мемноны, напр. высеченный из скалы исполинский сфинкс при пирамидах Гизе или длинные ряды сфинксов и мемнонов в египетских сооружениях при храмах; наконец, сюда же относятся и эти сооружения при храмах с их открытыми постройками, исполинскими воротами, пилонами, колоннадами и т. п., лабиринты с множеством отделений и загадочно перепутанными ходами, частью над землей, частью под землей.

Переход к служебной и классической архитектуре, которая создает обитаемые, т. е. крытые и замкнутые сооружения, составляют, с одной стороны, высеченные в скалах гроты и храмы, встречающиеся в Индии (на Сальсете и в Эллоре), и, с другой стороны, надмогильные постройки, напр. грандиозные пирамиды, вроде пирамиды Хефрена, в которой Бельцони открыл царскую гробницу. К числу колоссальных могильных памятников относятся гробница Мавзола в Карии и Адриана в Риме. Пещеры предшествуют хижинам и домам, а эти последние – храмам. Уже исходя из этого простого соображения, легко ответить на вопрос: что было

раньше, деревянные или каменные постройки? Витрувий поставил этот вопрос и решил его в пользу деревянных построек, а Гирт вполне основательно последовал за ним. Основным образцом для храма служит дом, а форма дома складывается из стен и потолка, столбов и балок; основная форма и образец поддерживающего столба заимствованы из растительного царства: стебель поддерживает колос или цветок, а ствол дерева – ветви и листву. Из столба развивается колонна, а из образцов органической природы, из растительных и животных форм, развиваются архитектурные украшения в форме арабесок. "Когда архитектура становится свободной в своем определении, она низводит арабески на степень украшений. Они состоят тогда из перепутанных растительных форм и из форм животных и человека, вырастающих из растений и переплетающихся с ними, или из животных образов, переходящих в растения".

Формы, переходящие из органической природы в архитектуру, соединяют символический характер с целесообразностью в такой степени, что последняя проникает все архитектурные отношения и господствует в них; вследствие этого возникает то согласие между внутренним и внешним, которое имеет

классический характер. "Прекрасная колонна возникает из естественной формы, которая преобразовывается в столб с правильными и целесообразными пропорциями¹⁴¹⁴".

3. КЛАССИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТУРА

Гармонию архитектурных отношений можно сравнивать с гармонией тонов; оба эти вида гармонии основываются на числах и числовых отношениях; гармония архитектурных форм представляется в пространстве, а музыкальных форм во времени; поэтому Ф. Шлегель довольно удачно назвал архитектуру "застывшей музыкой".

Совершеннейшая форма гармонии пространственных или архитектурных отношений встречается в греческих храмах. Так как в храме одни части покрывают собой другие, то основное отношение в нем существует между поддерживаемой и поддерживающей тяжестью. Каждая из сторон этого отношения должна с полной свободой выражать свою индивидуальность, т. е. то, что она составляет и выполняет: поддерживающая масса удовлетворяет этому условию, когда является в виде колонны, круглая форма которой тотчас же указывает на ее самостоятельное, замкнутое в-себе-бытие. Так как колонна есть поддерживающая сила, то она находится в определенном отношении к поддерживаемой тяжести: она должна быть не слишком слабой и

не слишком крепкой, она не должна быть как бы придавленной, но и не должна производить впечатления излишней затраты сил; она замкнута и ограничена в себе; ее границы поставлены ей не снаружи, как у столба, который одним концом уходит в землю, а другим упирается в потолок, а выходит из самой развитой колонны и представляются, как ее члены: началом служит ее базис, а концом – капитель (*capitellum*); так как нижние части столба служат поддержкой верхних, следовательно, бывают тяжелее верхних, то колонна делается более тонкой, начиная с трети высоты ее. Для того, чтобы округлость колонны имела более разнообразный вид и казалась более толстой, на ней выдалбливаются вертикальные желобки, она каннелируется. Наконец, так как одной колонны недостаточно, чтобы поддержать всю тяжесть, то требуется ряд столбов, и таким образом возникает колоннада.

Тяжесть, поддерживаемая колоннами, состоит из потолка, который также расчленяется на несколько частей: первый член его есть архитрав, на котором покоится фриз со своими триглифами (треугольными вертикальными желобками) и метопами между ними (четырёхугольными промежутками), покрывающими верхушки кроющих балок; на фризе покоится венец, или

карниз, на котором уже находится крыша, состоящая из двух плоскостей, сходящихся под острым или тупым углом и замыкающих здание, так как на них больше ничего нет и не может быть. Во всех пространственных отношениях, в отношении ширины к длине и высоте здания, высоты колонн к их толщине, в отношениях между расстояниями и числом колонн, в характере и разнообразии или простоте украшений господствует у древних скрытая красота ритма: это, по выражению Шлегеля, застывшая музыка.

Ряды столбов образуют обыкновенно четырехугольник и составляют перистиль, который обрамляет окруженную стенами целлу с изображением божества и передним (портиком) и таким же задним отделением. Если перистиль состоит из двойного ряда столбов, то храм, как бы окрыляемый им, называется двоякокрылым (*dipteros*); он называется кругокрылым *peripteros*, если ряд колонн простой. Если во внутренней зале свет падает сверху, и если в ней есть внутренняя колоннада, то храм называется *hypäthral*; таковы были храм Посейдона в Пестуме и, конечно, также Парфенон в Афинах.

Колонны не замыкают здания, а составляют

границу, повсюду открывающую проход, так что люди свободно гуляют, рассеиваются между ними, составляют случайные группы и проводят здесь время, пользуясь досугом, в оживленных разговорах. "Таким образом эти храмы производят впечатление сооружения простого и величественного, но, в то же время, веселого, открытого и удобного¹⁴¹⁵".

Основной элемент храма составляет колонна, поэтому различие стилей основывается на форме и порядке колонн. Три главных стиля суть дорийский, ионийский и коринфский: они развились в этом хронологическом порядке и затем существовали рядом друг с другом. Так называемый тосканский стиль наименее развит и стоит ближе всего к деревянным постройкам: так называемый римский стиль есть усложнение коринфского стиля. Различия между стилями основываются на отношении высоты колонны к толщине ее (поперечнику), на строении базиса и капители, на числе колонн и расстоянии между ними. У дорийских колонн нет базиса, их капитель состоит из толстой плиты (абаки) и круглой подушки (эхина), у ионийских колонн есть базис и улиткообразные завитки (волюты) на капители, капитель коринфской колонны подобна чашечке цветка и напоминает листья акантуса,

видоизмененные соответственно стилю. Дорийский стиль имеет серьезный простой, мужественный характер и лишен украшений; ионийский стиль грациозен, привлекателен и богат украшениями; коринфский стиль роскошен, сложен и великолепен¹⁴¹⁶.

Греческая архитектура создавала преимущественно общественные здания и заботилась об их красоте и великолелии, в особенности, что касается храмов; наоборот, римляне, не щадя средств, воздвигали роскошные частные сооружения, виллы, дворцы, сады; их величественные общественные постройки, каковы клоаки, катакомбы, водопроводы и бани, вызывались общественными нуждами. В таких постройках нужны были сводчатые стены и арки.

К числу общественных построек, необходимых для повседневных потребностей и собраний граждан, относится прежде всего здание суда или базилика, четырехугольное окруженное стенами пространство с внутренними колоннадами и плоским или сводчатым потолком; в суженном конце зала находилось полукруглое возвышение, где сидели судьи (трибунал). Самым великолепным римским храмом был Пантеон, сооруженный Агриппой, зятем Августа; это круглая постройка со

сводчатым потолком в форме полушария в подражание небесному своду¹⁴¹⁷. Римская базилика была первым местом общественного христианского богослужения, которое, удаляясь от мира в глубь души, нуждалось для своей молитвы в совершенно замкнутом пространстве.

4. РОМАНТИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТУРА

Так как христианская церковная архитектура, подобно греческой, прошла различные стадии развития и имела различные стили, то Гегель поступил бы правильнее, если бы, говоря о романтической архитектуре, последовал этому ходу развития ее, между тем как он только упоминает мимоходом о романском и византийском стиле, да и то лишь вслед за исследованием готического стиля¹⁴¹⁸.

Три главных стиля христианской церковной архитектуры суть романский, византийский и готический. Основную форму романской церковной архитектуры составляет римская базилика. Константин Великий предоставил христианам для богослужения эти общественные здания, состоявшие из большой продолговатой залы с деревянной крышей. Основную форму византийской церкви составляет постройка, увенчанная посредине куполом; великолепный образец этого стиля составляет церковь святой Софии в Константинополе (Гегель не упоминает ее), построенная Юстинианом. Романский стиль, неправильно называемый византийским, также ломбардским, господствовал во всевозможных

модификациях в западной церковной архитектуре, в Италии, Франции, Англии, Германии и т. д. до конца двенадцатого века. В течение тринадцатого века из него развился не без переходных форм готический стиль, вследствие чего романский стиль называют также доготическим. Название дано этому стилю неправильно, потому что он не происходит ни от остготов, ни от вестготов, хотя Гегель предполагает, что он мог возникнуть в Испании из соединения вестготских и арабских элементов. В эпоху итальянского Ренессанса этот стиль, прямо противоположный классическому, назвали из презрения готическим и считали его изобретением остготов. Неправильно также называют его немецким или германским стилем. То, что называют готическим стилем, есть выражение не национального чувства, а христиански-религиозной эпохи тринадцатого века, составляющего также кульминационный пункт средневековой жизни и схоластики: это, собственно, стиль романтического идеала и романтической формы искусства, и потому Гегель видит в готическом стиле выражение сущности романтической архитектуры.

Эта архитектура занимает и самостоятельное и служебное положение; она служит культу и

объединению верующей общины, но, в то же время, здание существует самостоятельно, незыблемо и вечно. "Внутри эти здания не похожи на наши протестантские церкви-коробки, которые строятся только для того, чтобы быть наполненными людьми, и заключают в себе только стулья, точно бы стоянки для лошадей; точно так же и снаружи готическое здание свободно возносится и заканчивается вверху, так что служебное значение его, хотя и существует, все же, в свою очередь, исчезает, и целое сохраняет характер самостоятельного бытия".

Благоговейное настроение стремится к сосредоточению в тиши и хочет как бы удалиться от мира; в то же время оно стремится бесконечно возвыситься и, уносясь кверху, найти там предел возвышения, в котором можно было бы бесконечно пребывать и как бы успокоиться в Боге. Дом божий должен в грандиозных формах и размерах соответствовать этим душевным настроениям, вытекающим из христианской веры и только из нее, этому сосредоточению, возвышению и успокоению души в ее глубочайшей внутренней сущности. Поэтому его основной характер должен быть прямо противоположным характеру классической архитектуры и греческого храма. Основную

форму классической архитектуры составляют колонны и потолок, встречающиеся под прямым углом, так что ясно видно, что колонны поддерживают потолок, а он покоится на них. Главные отношения здесь сводятся к тому, что одни части служат поддержкой, а другие покоятся на них. То же встречаем мы и в круглой арке. Наоборот, главным содержанием романтической архитектуры служит стремление вверх и завершение в остроугольных треугольниках и стрельчатых арках. Вместо классической колонны и потолка является стрельчатая пилястра (связка тонких колонн) и стрельчатый свод, целый лес колонн, возносящихся кверху и сходящихся под острыми углами. В противоположность классическим колоннам и потолку стрельчатые колонны и свод составляют одно целое; стрельчатые колонны поддерживают свод таким образом, что он кажется прямым продолжением колонн, которые как бы без всякой цели сходятся вверху.

Архитектурным выражением глубокого и тихого сосредоточения души служит совершенно замкнутое здание. Для совершенного обособления от внешнего мира необходимы раскрашенные картинами стекла окон, сквозь которые слабо проникает солнечный свет. "То, в чем здесь

нуждается человек, не дано ему внешней природой, а создано им самим и лишь для него, для его благоговейного настроения и углубления внутрь себя. "Здесь должен распространять свет день, не похожий на день внешней природы". Лес колонн с его вздымающимися кверху сводами и стрельчатыми арками служит архитектурным выражением возвышения духа, "колонны поднимаются кверху так высоко, что взор не может сразу охватить всего и принужден переноситься, витать, пока не достигнет свода, образованного постепенно сходящимися дугами, и не успокоится на нем, подобно тому как дух, выведенный из состояния покоя благоговейным чувством, отрывается от конечного мира и находит успокоение только в Боге¹⁴¹⁹".

Готическая церковь внутри расчленяется на хор, трансепт (поперечный корабль), главный корабль и боковые корабли. В хоре находится главный алтарь, где совершается культ духовенством, в главном корабле находится амвон и община верующих. "В таком храме есть место для всего народа; ничто не может заполнить его, все исчезает в нем, люди с их суетой теряются и рассеиваются, как точки, в этом грандиозном здании; временное обращает на себя внимание только в момент своего течения, а

над ним возвышаются огромные, бесконечные пространства в незыблемой, вечно пребывающей форме¹⁴²⁰".

Внутренней крестообразной форме церкви соответствует внешность ее, в которой ясно обрисовывается главный корабль и боковые корабли благодаря различиям в высоте здания. Против хора возвышается главный фасад с порталами, посередине самый высокий главный портал, ведущий в главный корабль и уже своим сужением в перспективе указывающий на то, что внешнее должно суживаться, исчезая, чтобы образовать вход. Внутреннее составляет уже видимую на заднем плане основу, в которую углубляется внешнее, подобно тому, как дух должен углубляться, обращаясь внутрь самого себя. Однако внешность готической церкви, выражающая собой внутренний характер ее, должна кроме того еще поддерживать, укреплять всю постройку, что достигается с помощью контрфорсов, и обособляться в самостоятельное целое. Таким образом внутренний характер здания, состоящий в полной замкнутости, утрачивается во внешности здания и уступает место одному стремлению вверх. Вследствие этого внешность получает независимую от внутренности форму, которая складывается

главным образом из всевозможных выступов, возвышений и громоздящихся друг над другом остроконечий. Контрфорсы везде переходят в заостренные башенки, и как внутри ряд колонн образует целый лес стволов и ветвей со сводами между ними, точно так же снаружи кверху вздымается целый лес остроконечий.

Но всего самостоятельнее возносятся кверху башни, как самые возвышенные вершины. В них именно как бы концентрируется вся масса здания и в своих главных башнях безгранично возносится на высоту, не определимую глазом, не теряя, тем не менее, характера устойчивости и спокойствия¹⁴²¹.

II. СКУЛЬПТУРА

1. ТЕМА СКУЛЬПТУРЫ

Произведения скульптуры, статуи и бюсты, группы и рельефы уже соответственно своему возникновению и замыслу находятся в связи с архитектурными сооружениями, где они должны быть выставляемы, каковы храмы, лестницы, залы, площади, колонны и т. п. Поэтому между скульптурой и архитектурой существует тесная связь. На первом плане стоят изображения богов, предметом и темой которых служит великое чудо: единство души и тела, живой организм и, точнее говоря, единство духа и тела, человеческое проникнутое духом тело в его данном природой "основном типе", однако очищенном и свободном от всяких нарушающих случайностей и стеснений конечной субъективности, вся сфера которой исключается из содержания скульптуры, так что она занимается только объективностью духа. "Под объективностью здесь следует разуметь субстанциальное необходимое подлинное бытие, существенную природу духа, без смешения с акциденциальным и преходящим, которое важно

для субъекта лишь в его отношении к себе самому". Эта объективная духовность или духовная объективность есть божественное. "С этой стороны, скульптура должна изобразить божественное, как таковое, в его бесконечном покое и возвышенности, безвременно, неподвижно, без субъективного личного характера и раздвоенной деятельности или положения". Скульптура имеет свои границы: из объективного содержания духа она может сделать своим предметом лишь то, что вполне выразимо в наружности и в теле, так как в противном случае ее материал не может воспринять в себя содержания и выразить его наглядно¹⁴²².

Поэтому скульптура занимает центральное место в классическом искусстве и есть настоящее искусство классического идеала. Мимолетные преходящие способы выражения душевной жизни, мимика лица, выражения высокомерия, зависти, самодовольства и т. п., насмешливая улыбка, гневно вращающиеся глаза и т. п., не входят в круг предметов, изображаемых скульптурой, а составляют предмет живописи. Скульптура должна обращать внимание на неизменные черты душевного выражения и закреплять и передавать их в лице, а также в положении и формах тела.

Национальной, исторической и религиозной родиной классического идеала была Греция. Здесь достигла своей высоты и скульптура; совершенная пластика характеризует все греческое искусство, также и греческую философию и даже образ мышления и склад души великих греческих характеров, как это правильно заметил и высказал Гегель. "Тонкое понимание совершенной пластики в божественном и человеческом мире было особенно развито в Греции. Знакомство с поэтами и ораторами, историками и философами еще не вводит нас в центр греческой жизни, если не принять в расчет идеалы скульптуры, как ключ для понимания Греции, и не рассмотреть с точки зрения пластики образы эпических и драматических героев, а также действительных государственных людей и философов. В самом деле, так же и практические деятели, подобно мыслителям и поэтам, в лучшие дни Греции обладали пластическим, всеобщим и, в то же время, индивидуальным, снаружи и внутри одинаковым характером. Они велики и свободны, самостоятельно возросли на почве своей субстанциальной в себе частности, порождая себя из себя и формируя из себя то, чем они были и хотели быть. В особенности время Перикла было

богато такими характерами: сам Перикл, Фидий, Платон и особенно Софокл; точно так же Фукидид, Ксенофонт, Сократ, каждый по-своему, причем ни один не становится ниже рядом с другим; все это высокие художественные натуры, идеальные художники, сформировавшие сами себя цельные индивидуумы, художественные произведения, стоящие перед нами, как бессмертные, божественные образы богов, в которых нет ничего временного и достойного смерти¹⁴²³".

2. ИДЕАЛ СКУЛЬПТУРЫ

Совершенству искусства всегда предшествует, как необходимая предварительная ступень, состояние несовершенства его. Точно так же и совершенству скульптуры должна предшествовать ступень несовершенной, ищущей, как бы символической скульптуры; таковы произведения египетской и древнейшей греческой скульптуры. Эта предварительная ступень подчинена религиозной традиции. Вследствие своего несовершенства она своими собственными силами не может выразить божественное в развитых и свободных формах; ради своего религиозного значения она должна оставлять неизменным несвободный беспомощный, неподвижный тип своих произведений. Во всех этих формах она скорее намекает на божественное и пытается его изобразить, чем в самом деле изображает. Своими собственными силами и средствами скульптура может и хочет больше создать и выразить, чем это ей позволяет религия. Господствующие формы на этой ступени не те, какими они могут и должны быть в своем пластическом совершенстве. Интересы религиозной традиции требуют неизменности

типа, тогда как целью искусства служит совершенство его форм и свободное развитие всех его способностей. Совершенство пластической формы есть "идеал скульптуры". Этот идеал есть вершина греческого искусства¹⁴²⁴.

Винкельман положил конец неопределенным толкам об идеале греческой красоты своей историей искусства и своим глубоким исследованием и разъяснением всех форм и частей классической красоты. Однако после его смерти знания об искусстве значительно расширились еще благодаря эгинским скульптурам, мраморам лорда Эльгина, фронтонным статуям Парфенона, метопам и частям фриза афинского Парфенона. Последние произведения относятся к эпохе строгого идеального стиля, ко времени высшего расцвета греческого искусства; они созданы отчасти рукой Фидия и в его духе, отчасти школой Фидия и в ее духе. "Эти произведения вызывают в высшей степени изумление свободной жизненностью, совершенным проникновением и преодолением естественного и материального; художник смягчает здесь мрамор, оживляет его и наделяет душой. В особенности все вновь и вновь вызывает похвалы фигура лежащего бога реки, принадлежащая к прекраснейшим

произведениям, дошедшим до нас из древности". Этот аромат жизни, эта душа материальных форм сказывается главным образом в том, что всякая часть существует вполне самостоятельно в своей обособленности, но, в то же время, благодаря крайнему богатству переходов остается в постоянной связи не только с ближайшими частями, но и с целым¹⁴²⁵.

Что касается отдельных форм и частей, значение которых в греческом искусстве и человеческой красоте разъяснено Винкельманом, нужно обратить внимание главным образом на склад лица, положение тела и одежду.

Оценивая красоту головы, нужно обратить внимание на лоб, глаза и уши, нос, рот и подбородок, наконец, на волосы. Форма головы и лица определяется "греческим профилем", а этот последний состоит в том, что линии лба и носа составляют одну прямую линию, пересекающуюся под прямым углом с другой прямой линией, проведенной от основания носа к уху. Первую прямую линию голландский анатом Кампер назвал линией красоты лица, а угол, составляемый ей, назван камперовым углом. Чем острее угол, образуемый этими двумя линиями, тем менее одухотворена физиономия, тем более животный характер имеет профиль, тем более

напоминают морду и выдвинуты вперед верхняя и нижняя челюсти. Благодаря линии красоты нос как бы примыкает к области лба и причисляется к системе духа.

Идеал скульптуры лишен взора, лишен блистающего, одушевленного глаза, так как "моментальность взгляда" не подходит к пластической красоте, которая имеет стойкий, пребывающий характер. Взор выступает в сферу разнообразного внешнего мира, направлен с интересом на определенные предметы и связан с обстановкой и положением индивидуума так точно и непосредственно, что немислим без этой обстановки. "Однако такая сложность частных чужда пластическому искусству, и потому специальное выражение и взгляд, не находящие дальнейшего соответствующего развития в остальных частях образа, были бы случайной частностью, которой следует избегать в скульптурных произведениях". "Великое чувство красоты заставляло древних иметь в виду пределы скульптуры и строго держаться этой абстракции. В этом состоял высокий их рассудок наряду с их разумом и совокупностью их мирозерцания".

Глаз должен быть большим, открытым, овальным, глубоко лежащим. "Большой источник

света красивее малого", – говорит Винкельман. Выпученный глаз не смотрит и рассматривает, а пожирает. Если глаза сидят глубоко, то лоб и вместе с тем мыслящая часть лица более выступает вперед. Таким образом лоб и глаза служат выражением глубокой, не рассеивающейся, как бы слепой к внешнему миру внутренней жизни, которая соответствует пластическому идеалу.

Ухо в скульптурных произведениях древних изображается с такой точностью и индивидуальными особенностями, что Винкельман считает небрежное исполнение этого органа явным признаком подложности скульптурного произведения. По своеобразной форме уха в статуях, изображающих определенное лицо, можно угадать это лицо, если оно известно; напр. статую Марка Аврелия можно узнать по уху с необыкновенно большим внутренним отверстием.

Рот есть после глаза прекраснейшая часть лица; он есть источник речи, орган свободного выражения сознательного внутреннего мира, подобно тому как глаз служит выражением осязающей души. Рот в значительной мере выражает все градации радости и страдания, все оттенки насмешки, презрения, зависти,

довольства и т. п. Губы должны быть не слишком тонкими, но и не слишком толстыми; первые указывают на недостаток чувства, а вторые – на чувственную похотливость; нижняя губа должна быть полной и твердой, для выражения серьезности и силы духа, как у Шиллера. Рот статуи должен слегка открываться, не показывая зубов, которые не имеют ничего общего с выражением духа.

Подбородок с его округлой формой завершает духовное выражение рта; большой круглый подбородок считается неизменным признаком античных голов.

Волосы древние скульпторы изображали и индивидуализировали различно, смотря по возрасту, полу и индивидуальности богов. По мнению Винкельмана, голову Юпитера можно узнать уже по форме локонов на лбу ("Подобным же образом христианская живопись отличает Христа определенной формой локонов и волос; следуя этому образцу, в настоящее время некоторые люди придают себе вид, напоминающий Иисуса Христа")¹⁴²⁶.

Что касается остальных членов, шеи, груди, спины, туловища, рук и ног, как выражения духа, здесь главную роль играет их положение, движение или покой. Вертикальное положение,

как уже было указано раньше, есть мимика духа и воли, возникающая и сохраняющаяся не иначе, как при посредстве этих начал. О самостоятельности человека поговорка метко и образно говорит: "Он стоит на своих ногах". Пластическое положение должно быть полным смысла или содержательным, отмечая начало или конец действия не моментально, случайно и в его абсолютно изменчивой форме, как если бы действительность застыла под звуки Гионова рога. Покой и самостоятельность духа, заключающего в себе возможность целого мира, есть сюжет, подходящий для скульптуры. "Пластический характер положения несовместим со случайностью и принужденностью. Непринужденность есть главное требование пластики"¹⁴²⁷.

Человеческая одежда явилась, как результат телесных потребностей и чувства стыда. Из честолюбия человек хочет показать, что он есть и может создать, пользуясь собственными силами; из чувства стыда он не хочет показывать, что он составляет и имеет лишь от природы, именно свое голое тело. Из этого сознательного саморазличия возникло чувство стыда, как сообщает Библия о первых людях в раю, и как рассказывает Геродот в истории о Гигесе и жене

царя Кандавла в Лидии. Однако на земле нет ничего более прекрасного, чем человеческий образ в его полной сил и свободе; поэтому ради его красоты этот образ должен быть воспроизведен скульптурой в обнаженной форме; с чувственными страстями эта обнаженность не имеет ничего общего. Человеческая красота проникнута духом и свободой. Поэтому существует много случаев, в которых она несовместима с полной наготой и требует одежды. Части тела, служащие только для сохранения тела и размножения, а не для выражения духовной жизни, должны быть покрыты; непокрытыми остаются члены, необходимые для духовного выражения, именно лицо, положение и движение целого тела, мимика, главным образом выражающаяся в руках, кисти руки и постановке тела. "Одежда покрывает излишние органы, необходимые, конечно, для самосохранения тела, пищеварения и т. д., но вовсе не нужные для выражения духа. Поэтому нельзя сказать, вообще, что обнаженность скульптурных образов всегда указывает на высшее чувство красоты и на большую нравственную свободу и неиспорченность. Греками и здесь руководило правильное чувство".

Современная одежда совершенно не эстетична, она механически приспособлена, пришита, пристегнута к очертаниям членов и состоит собственно из "продолговатых мешков с застывшими складками". Вследствие этого прекрасные органические округлые формы совершенно исчезают, между тем как одежда должна бы относиться к человеческой фигуре, как архитектурное произведение к статуе, как обстановка, в которой человек может свободно двигаться, и которая в то же время, отдельно от всего, охватываемого ей, должна в себе самой иметь определение своих форм. Далее, архитектурный принцип тяжести и поддержки выражается сам по себе согласно своей собственной механической природе. Такому принципу следует форма одежды в идеальных скульптурных произведениях древних. В особенности мантия есть как бы дом, в котором человек свободно чувствует себя. Эта одежда, правда, поддерживается телом, но прикреплена в одном лишь пункте, именно на плече, а в остальных отношениях она развивает свою форму согласно определениям своей тяжести, висит, ниспадает, собирается в складки свободно для себя и только положением тела обуславливается в частных модификациях этого свободного

возникновения форм.

Для современных портретных статуй только в редких случаях подходит античная одежда. Какой-нибудь известный гусарский генерал должен быть изображен в своей форме и со своим оружием. "Если все содержание индивидуума не идеальное, то одежда не может быть идеальной; какой-нибудь сильный, решительный генерал не имеет еще вследствие этого лица, соответствующего формам Марса, точно так же и одежды греческих богов были бы в этом случае таким же маскарадом, как переодевание бородатого человека в платье девушки". Иной характер имеют современные образы такого высокого значения с таким всеобъемлющим духом, идеальным величием и великолепием, как Наполеон и Фридрих Великий.

Современные индивидуальности лучше всего выражаются скульптурой в бюстах¹⁴²⁸.

Скульптурные произведения различаются по своему предмету (содержанию), виду и материалу.

Предметом скульптуры служат боги, герои, сатиры, фавны, центавры, люди, вроде борцов, метателей диска и т. д., образы животных, вроде льва, собаки, коровы Мирона и т. д. Образы героев примыкают к миру богов. Герой (напр. Батт) благодаря черте божественного веселия

становится Вакхом или Аполлоном благодаря черте божественного величия. Сатиры и фавны с их ограниченностью, похотливостью и жизнерадостностью составляют переход к человеческой природе.

Виды скульптурных произведений суть статуи, группы и рельефы, именно горельефы и барельефы. Последние изображают скульптурные образы на плоскости и потому составляют переход от пластики к живописи. Самостоятельные статуи суть изображения богов, образ Бога, замкнутый в себе и лишенный индивидуального положения; однако как ни типичен образ бога, он есть индивидуальность и, как таковая, включает в себе беспокойство деятельности и переходит к ней. Такие более подвижные положения присущи, напр., Аполлону Бельведерскому и Венере Медицейской. Действие относится к внешнему миру, к лицам, с которыми оно связано. Таким образом скульптурное произведение развивается и становится группой или вследствие простого сопоставления, каковы укротители коней на *Monte Cavallo* в Риме, называемые Кастором и Поллуксом и приводимые в связь с Фидием и Праксителем, или вследствие действия, объединяющего членов группы, каковы борьба и конфликт, напр. в

группе Ниобидов и Лаокоона. Создано ли это произведение соответственно описанию Вергилия, кричит ли Лаокоон или только вздыхает, эти вопросы имеют, по мнению Гегеля, второстепенное значение; он даже не упоминает о сочинении Лессинга. "Прежде много носились с такими психологическими проблемами, потому что влияние Винкельмана и истинное художественное чувство еще не проникли глубоко, к тому же кабинетные ученые очень расположены к таким размышлениям, так как они, обыкновенно, редко видят настоящие художественные произведения, да и не обладают способностью художественно созерцать их. Существеннее всего в этой группе то, что, несмотря на высокое страдание, несмотря на всю правдивость изображения, на судорожное сокращение всего тела и всех мускулов, в ней тем не менее сохраняется благородство красоты и ни в малейшей степени нет перехода к гримасе, искажению и уродству".

Такое архитектурное сооружение, как храм, должно соответствовать одной статуе, именно изображению Бога в целле, и в ней иметь свой центр; наоборот, группы должны находиться в зависимости от определенных архитектурных соотношений; ими должна определяться форма

группировки, как, напр., фронтовыми полями обуславливается пирамидальное расположение Ниобид. Поэтому такие группы называют также фронтовыми статуями¹⁴²⁹. Материалом скульптурных произведений служат дерево, слоновая кость в соединении с золотом, бронза, камень (гранит, сиенит, базальт в Египте) и мрамор, драгоценные камни и стекло; из последних состоят геммы, камеи и пасты. Колоссальная Минерва Фидия в Платее была сделана из позолоченного дерева, а голова ее, руки и ноги состояли из мрамора. Из золота и слоновой кости были сделаны, напр., Зевс Фидия в Олимпии и его колоссальная Паллада в Парфеноне в Афинах; на руке ее находилась статуя победы, также превосходящая рост человека. Голые части тела состояли из пластинок слоновой кости, платье и мантия – из сплошного золота, а не позолоченные только, как у Паллады в Платее. Статуи должны были быть колоссальными и богатыми. Самым любимым и распространенным материалом у древних была бронза, которую они умели отливать с величайшим совершенством, но самым целесообразным, наиболее соответствующим сущности скульптуры был мрамор, в обработке которого, как это всеми признано, наибольшего

мастерства достигли Пракситель и Скопас. Это искусство и этот материал были как бы предназначены друг для друга, и во времена высшего развития искусства техническое господство над этим материалом достигло такого совершенства, что художники выполняли свои мраморные произведения, не делая моделей из глины, они творили свои произведения из мрамора, а не копировали его. Они чувствовали себя в своем элементе и создавали свои произведения, руководясь живым вдохновением, присущим творчеству, а не копированию¹⁴³⁰.

3. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ СКУЛЬПТУРЫ

Скульптура и ее идеал, как и всякое искусство, по мере развития пользуется несколькими стилями. Мы уже не раз повторяли, что пластический идеал не начинается собою развития искусства, а является результатом его и предполагает существование ряда несовершенных, необходимых предварительных ступеней. Это относится и к идеалу скульптуры, "этого искусства классического идеала по преимуществу".

Первой предварительной ступенью, по Винкельману, служит египетская скульптура. Тип ее устойчив, искусство здесь составляет касту, художник идет по найденной им колее, а не пролагает новой; жрецы определяют, что должно быть изображено, и запрещают всякое нововведение. Скульптурное произведение лишено грации и жизненности, положение тела отличается неподвижным принужденным характером, ноги плотно сомкнуты, руки прямо свешиваются вниз и плотно прижаты, мускулы и кости мало обозначены, а нервы и кровеносные сосуды вовсе не намечены, спина не видна, лоб не

выступает вперед, уши стоят необыкновенно высоко, нос вогнут, голове недостает духовности, во всем господствует безжизненная серьезность.

Изида изображается в виде матери с ребенком Гором на коленях, однако это "не мать и не ребенок, здесь нет ни следа нежности, улыбки или ласки, короче говоря, никакого выражения. Эта спокойная божественная мать, кормящая грудью своего божественного ребенка, непоколебима, недоступна волнениям, или, вернее, это не богиня и не мать, не сын и не бог, а только чувственный знак мысли, неспособный к аффектам и страстям; это не есть истинное изображение действительного действия, и еще менее того правильное выражение естественного чувства". К этим словам французского археолога Рауля-Рошетта Гегель прибавляет: "должно уже пробудиться более высокое чувство собственной индивидуальности, чем это было у египтян, чтобы не довольствоваться в искусстве неопределенным и поверхностным, а искать в художественных произведениях рассудка, разумности, движения, выражения, души и красоты¹⁴³¹".

"Эгинская" и "древняя этруская скульптура" составляют две более высокие, но все же еще не совершенные ступени развития этого искусства,

относящиеся уже к классическому периоду. Недавно найдено (1811) в высшей степени интересное и поучительное произведение эгинской школы, фронтонные статуи храма Афины в Эгине, изображающие борьбу между греками и троянцами, вероятно, из-за трупа Патрокла; посредине фронтона стоит богиня в полном вооружении, со шлемом и эгидою, со щитом и копьем. Тела, за исключением голов, составляют верное подражание природе, головы типичны, не жизненны, лишены духовной красоты, лица однообразны, лоб покат, нос острый, уши стоят высоко, глаза удлинены, плоски и косо поставлены, щеки плоские, подбородок сильно развит и угловат; среди горячего боя все фигуры стереотипно улыбаются¹⁴³².

Этрусские (Гегель пишет "hetrurischen") скульптурные произведения еще ближе подражают природе, но постановка тела и черты лица в них свободнее; среди них есть статуя, которую Винкельман считал портретом оратора или какого-либо начальника.

На высоте классического или греческого искусства господство типического и преклонение перед традициями исчезает, художественное творчество становится свободным. Идеал

скульптуры осуществляется во всех отношениях, что касается фигуры, положения тела, движений и т. д., но этот идеал сам развивается еще, переходя от строгости и высоты стиля к красоте, а затем, путем еще более свободного развития индивидуальных и чувственных элементов, к привлекательности.

Вместе с господством индивидуальности, предпочтением к портретам и верной передачей природы в римской скульптуре начинается разложение классического искусства. Содержание романтического искусства, основанное на воззрениях христианской религии, есть уже тема, не соответствующая скульптуре; поэтому в христианском (средневековом) мире скульптурные произведения играют роль архитектурного украшения: святые стоят большей частью в нишах башенок и контрфорсов или у входных дверей, а рельефы, изображающие рождение и крещение Иисуса Христа, его страдания, воскресение и другие события, помещаются на церковных дверях, стенах, купелях, престолах и т. д.

Впервые в эпоху Возрождения античная скульптура опять получает прежнее значение. Представителем этой христианской скульптуры, пробужденной Возрождением, Гегель считает

Микеланджело с его двумя замечательнейшими произведениями, изображением мертвого Христа и памятником графа Нассауского в Бреда. Среди второстепенных фигур у него есть также Цезарь. "Интереснее всего видеть изображение такого характера, как Цезаря, со стороны Микеланджело. Однако, что касается религиозных предметов, необходим дух, мощь фантазии, сила, основательность, смелость и мастерство такого художника, чтобы сочетать в таком творческом своеобразии пластический принцип древних с духовной жизнью романтики. В самом деле, все христианское чувство, для которого на первом плане стоят религиозные воззрения, направлено вовсе не на классическую форму идеальности, которая составляет первое и высшее определение скульптуры¹⁴³³".

Глава сорок первая

ЭСТЕТИКА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ ИЗЯЩНОГО ИСКУССТВА. D. ЖИВОПИСЬ И МУЗЫКА

I. ЖИВОПИСЬ, КАК РОМАНТИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО

1. ПРИНЦИП ЖИВОПИСИ. ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ЕЕ

Исходя из понятия идеала и форм искусства, мы уже показали, почему живопись, музыка и поэзия суть романтические искусства, тогда как архитектура была символическим, а скульптура – классическим искусством¹⁴³⁴.

Но почему живопись называют романтическим и по существу христианским искусством, хотя и древние имели превосходных живописцев, так же как и другие нехристианские народы, напр. египтяне, индийцы, китайцы и т. д.? Сущность всякого искусства определяется его содержанием и формой, именно изображаемой темой и средствами изображения;

принцип всякого искусства, также и живописи, состоит в полном согласовании этих элементов. Вспомним вкратце основные религиозные темы искусств: темой архитектуры служит дом Божий, темой скульптуры – Бог, а темой романтических искусств – община, внутренний мир которой взволнован и охвачен идеей Бога, его явления на земле и откровения. Если мы сравним этот мир ощущений, чувств и душевных движений, из которого возникает мир положений и действий, со средствами выражения различных искусств, то тотчас же становится ясным, что для адекватного изображения его архитектура совершенно не годится, скульптура подходит лишь в ограниченной степени, и только живопись среди пластических искусств способна изобразить взволнованный внутренний мир: поэтому среди пластических искусств только живопись есть романтическое искусство. Но так как описанное содержание проникает слишком глубоко и далеко, чтобы его можно было выразить в пространственных формах, то живопись есть не единственное романтическое искусство; последнее развивается и завершается в трех ступенях, в живописи, музыке и поэзии.

Мы говорим не обо всем том, что вообще в мире рисуют и можно рисовать, а "ставим более

глубокий вопрос относительно принципа живописи, мы исследуем ее средства и таким образом устанавливаем то содержание, которое, благодаря самой своей природе, согласуется именно с принципом живописной формы и изображения, так что эта форма абсолютно соответствует содержанию¹⁴³⁵".

Поясняя сущность этого вопроса примером, Гегель возвращается к египетскому барельефу, изображающему Изиду с Гором на коленях. Содержанием этого произведения служит божественная мать со своим ребенком. "Ничего материнского, никакой нежности, ни одной черты души и чувства! Чего только не сделали Рафаэль и другие великие итальянские художники из Мадонны и божественного младенца? Какая глубина чувства, какая духовная жизнь, полная внутреннего содержания, какая высота и привлекательность, какая человеческая и в то же время проникнутая божественным духом натура выражается в каждой черте!" В греческой скульптуре, конечно, встречается в совершенной форме изображение свободной, бескорыстной чистой любви к ребенку, как, напр., в Силене, держащем на руках молодого Вакха, часто и охотно упоминаемом в сочинении Гегеля; в нем выражается в высшей степени привлекательная

любовь, однако интимных сторон души, глубины чувства, какую мы встречаем в христианских картинах, это произведение вовсе не выражает¹⁴³⁶.

Главные вопросы, относящиеся к живописи и рассматриваемые Гегелем в общем и в частности, касаются содержания, чувственного материала и художественной обработки.

Содержанием живописи, как этого требует романтическое искусство, служит внутренний мир человека, охватывающий не только определенный круг религиозных представлений, но и весь внешний мир, как совокупность, не индифферентных, а внутренне чувствуемых предметов, т. е. предметов, интересующих нас или волнующих душу. "Весь круг религиозных тем, представления о небе и аде, история Христа, Апостолов, святых и т. д., внешняя природа, человеческая жизнь вплоть до преходящих положений и характеров, все здесь может получить место. В самом деле, в область субъективности входят также частные, произвольные и случайные интересы и потребности, вследствие этого также ищущие понимания¹⁴³⁷".

Отсюда возникает задача выразить этот бесконечный мир представлений и души в

пространственных формах, чего нельзя достигнуть при помощи тяготеющей, тяжелой материи, наполняющей пространство в трех измерениях: поэтому третье измерение, необходимое для совершенного наполнения пространства, уничтожается, и пространственные формы переводятся на плоскость. Плоскость есть пространственный элемент в живописи; поэтому произведения живописи требуют для своего выполнения лишь поверхности стены; таковы в церковной живописи большие престольные образа в хоре и в приделах.

Физический элемент живописи есть свет и его противоположность: свет и тень, светлое и темное. Произведения архитектуры и скульптуры являются в естественном свете, "наоборот, в живописи светлое и темное во всех своих градациях и тончайших переходах сами входят в принцип художественного материала и преднамеренно производят лишь видимость того, что скульптура и архитектура формирует реально. "Образ создается светом и тенью и сам по себе, как реальная форма, не нужен¹⁴³⁸".

Свет и тьма, светлое и темное не абстрактно разделены, а переходят друг в друга и находятся друг в друге. Единство светлого и темного есть цвет. Мы знаем уже, что Гегель стоит на стороне

учения Гете о цветах и отвергает учение Ньютона, по которому свет состоит из цветов, т. е. из различных помрачений света с точки зрения Гете¹⁴³⁹.

Цвета составляют настоящий материал живописи. Форма, расстояние, ограничение, закругление, короче, все пространственные отношения и различия в пространстве создаются в живописи одними красками. "Два человека, напр., во всех отношениях различны, однако все это различие в картине сводится лишь к различию в красках. Здесь прекращается такая-то окраска, начинается другая, и таким образом выражено все, форма, расстояние, мимика, выражение, самые чувственные и самые духовные элементы". "Живопись не лишена третьего измерения, а намеренно оставляет его в стороне, заменяя лишь пространственно реальное высшим и более богатым принципом краски¹⁴⁴⁰".

Художественная разработка темы бывает двух родов: "идеалистической, или пластической, которая состоит в концепции и рисунки (картон), и реалистической, или собственно живописной, которая состоит в развитии частных и дает в отличие от композиции картину. "В этом переходе от глубочайшей серьезности к внешности частного она должна проникать до

крайности самого явления, как такового, при чем всякое содержание становится безразличным, и главный интерес сосредоточивается на художественном подражании. С величайшим искусством закрепляется при этом самое мимолетное освещение неба, леса, время дня, отблески света в облаках, волнах, морях, потоках, игра вина в стакане, блеск глаза, взгляд, улыбка и т. д.¹⁴⁴¹".

2. ЧАСТНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЖИВОПИСИ

Что касается частного характера живописи, и здесь нужно принимать в расчет три главных пункта: содержание, материал и художественную разработку.

Хотя живопись изображает также и предметы языческой и греческой мифологии, все же ее настоящим объектом служит не победитель немейских и лернейских чудовищ, а тот герой, который преодолел дракона и змей в собственной груди и этим путем достиг примирения с Богом и в Боге, служа образцом и конечным руководством для всего мира. Выражение этого блаженства и свободы достигается впервые в романтической любви.

Первый предмет, как объект любви, есть Бог Отец, в изображении которого Ван Эйк достиг высшей возможной степени совершенства в престольном образе в Генте. Однако художник принужден изображать Бога Отца, антропоморфируя его, тогда как религиозное представление стремится постигать его чисто духовно. Поэтому более соответствующий и существенный объект для живописи есть Христос, как вочеловечившийся Бог. Однако

известным изображениям Христа Ван Эйка (Берлин) и Гемлинга (Мюнхен) не достаёт в свою очередь выражения божественности и сверхчеловечности; в этом отношении наиболее соответствующими объектами живописи служат те положения в истории Христа, в которых божественность его была ещё не развита и не подавлена, напр. его детство и страдания. Сквозь невинность и наивность ребенка просвечивает уже возвышенность, обнаруживающая и возвещающая божественную природу, как это неподражаемо выражено Рафаэлем в младенце Иисусе при Сикстинской Мадонне.

Материнская любовь Марии есть высшая тема живописи в её специальном элементе: это "любовь единственной матери, которая родила Спасителя мира и носит его на своих руках. Это прекраснейшее содержание, до которого возвысилось вообще христианское искусство и в особенности живопись в своём религиозном кругу". Эта любовь примирена в себе и блаженна; поэтому также она переносит величайшие страдания. Видя распятие и погребение Христа, Мария чувствует меч в своей груди, но не окаменеваёт, как Ниобея, эта *mater dolorosa* мифологии.

Рождению Христа предшествует истории

зачатия и благовещения, затем в ряду сюжетов для живописи следует бегство в Египет, круг Апостолов и женщин, сопровождающих Христа, народ, приверженный ему, и народ, ненавидящий его. В кругу его последователей, т. е. в его общине, господствует проникнутая им, взирающая на него вера, благоговейное поклонение, раскаяние и обращение, внутреннее просветление и блаженство очищения. Это благоговение есть не преходящее дело, а длящееся состояние. Верующие становятся как бы духовниками, святыми, вся жизнь их, мышление и воля полны благоговения; Рафаэль выразил это религиозное состояние в папе Сиксте и святой Варваре на картине, изображающей Сикстинскую Мадонну. Есть также благоговейные поклонники иного типа, каковы молящиеся короли и патроны Кельна, изображенные на кельнском соборном образе, также жертвователи на нидерландских и немецких картинах, эти благочестивые рыцари и богобоязненные женщины с сыновьями и дочерьми; по их внешности видно, что у них есть ещё другие дела и интересы, а что сюда они приходят как бы лишь в воскресенье или понедельник утром на обедню, а остальную часть недели или дня посвящают иным занятиям. Они подобны Марте, которая приходит и уходит,

заботясь также о внешнем и мирском, но не Марии, которая избрала благую часть. Истинное благоговение есть глубочайшее удовлетворение и блаженство, а не состояние нужды, не вопли страха, какие часто выражаются в псалмах и многих лютеранских церковных песнях, напр.: "как олень жаждет свежей воды, так душа моя взывает к тебе¹⁴⁴²".

Впрочем живопись благодаря своим средствам выражения, как уже сказано, охватывает большую область, чем религиозные представления и аффекты. Она может изображать весь внешний мир, внешнюю природу в виде пейзажа, а также самые незначительные вещи, если они на минуту возбуждают интерес. Однако изображение естественных предметов, как и религиозных, одухотворено интересом, т. е. глубиной и интимностью чувства. "Как жители Аркадии говорили о Панае, внушающем страх в полумраке леса, так и различные пейзажи в своей мягкой веселости, ароматном покое, свежести утра, оцепенении зимы, пробуждении утра, покое вечера, соответствуют определенным состояниям души. Спокойная глубина моря, возможность бесконечной бушующей мощи имеет отношение к душе, как и обратно, буря, неистовствующие, вздымающиеся, пенящиеся и разбивающиеся

волны вызывают в душе сочувственные отклики. Эту внутреннюю жизнь имеет также своим предметом живопись". Живопись способна выделить из водоворота вещей момент жизнерадостного и пробуждающего радость бытия и увековечить его своим изображением; в этом состоит триумф искусства. "Здесь происходит обратное тому, что Шлегель, напр., в истории Пигмалиона так прозаически представил, как возвращение совершенного художественного творения к обыденной жизни, к отношениям субъективной склонности и реального наслаждения¹⁴⁴³".

Чтобы сформировать жизнь в ее движении и подвижности и поставить перед нашими глазами, живопись должна подразделить свою плоскость на различные планы, передний, средний и задний, и уменьшить свои фигуры в отношении к их расстояниям от зрителя, согласно определенным оптически-математическим законам. Это достигается с помощью линейной перспективы.

Эти фигуры должны быть правильно изображены, что касается их отдаления и формы, чтобы предстать перед нами в виде образов. Это достигается с помощью рисунка; в нем состоит пластический или скульптурный характер

живописи. Однако живописца делает таковым прежде всего краска или колорит, благодаря которому в картину, образ и жизнь фигур впервые входит то, что называют душой или духовным элементом. Замечательно, что среди школ живописи, пожалуй, только венецианская и в особенности нидерландская достигли совершенного мастерства в области красок: обе они близки к морю, обе возникли в низменной стране, изрезанной болотами, водами и каналами. Мастерство голландцев можно объяснить тем, что они вследствие облачности горизонта все воспринимали на сером фоне, и этот мрак тем более побуждал их изучать цвета во всех их действиях и разнообразии освещения, отражения и т. д., выдвигать их на первый план и в этом видеть главную задачу своего искусства. В сравнении с венецианцами и голландцами живопись остальных итальянцев, за исключением Корреджо и немногих других, представляется сухой, не сочной, холодной и неживой¹⁴⁴⁴.

Абстрактной основой всех красок служит противоположность светлого и темного, света и тени. Ею одной определяется выступание вперед и удаление назад, закругление, вообще настоящее появление формы в виде чувственной формы, то, что называют моделировкой. Если такой рисунок

вырезывается на медной пластинке для получения оттисков, то этот прием называется искусством гравирования на меди.

Однако светлое и темное, свет и тень суть не только противоположности, на которых основывается краска, но и элементы, из которых она состоит, так как свет и тень сами суть цвета, сами суть согласно своему возникновению полутень, "как это недавно выяснил Гете"; они возникают вследствие помрачения светлого и прояснения темного. Поэтому голубое, желтое, красное и зеленое суть основные и кардинальные цвета, самые чистые, самые простые и первоначальные. Желтое и красное суть преимущественно светлые цвета, а голубое и зеленое – преимущественно темные цвета. Этому соответствует и их символика. Красное есть мужественное, господствующее, королевское; зеленое есть индифферентное, нейтральное, а голубое соответствует более мягкому, спокойному, полному чувства. "Согласно этой символике Мадонна, напр., там, где она изображена сидящей на троне, как небесная царица, обыкновенно одета в красную мантию, а на картинах, где она является в виде матери, она изображена в голубой мантии¹⁴⁴⁵".

Гармония цветов состоит в том, что в картину

входят все эти основные кардинальные цвета и сопоставлены так, что их противоположности, а также переходы, посредства и разрешения, наглядно осуществляются и дают совершенное зрелище цветов. Особенно следует заметить, что атмосферный воздух, находящийся между предметами и частями их, определенным образом смягчает и притупляет краски; этот притупляющийся с расстоянием тон цветов называется воздушной перспективой. Вместе с увеличением расстояния предметы становятся не более темными, а менее цветными; передний план есть в одно и то же время и самый темный, и самый светлый, т. е. контраст света и тени действует вблизи сильнее всего, и очертания здесь бывают самыми определенными.

Вершина колорита есть телесность, тон человеческого тела, чудесным образом соединяющий в себе все цвета. "Уже Дидеро в статье о живописи, которую перевел Гете, говорит: "Кто достиг чувства тела, тот зашел далеко, остальное ничто в сравнении с этим. Тысячи живописцев умерли, не почувствовав тела, другие тысячи умрут, не достигнув этого чувства¹⁴⁴⁶".

Для смешения красок и изображения телесности наименее пригодна мозаика с ее рядом

стоящими различно окрашенными камешками или стеклышками; более пригодна для этого фресковая живопись и темпера, но наиболее удовлетворяют цели масляные краски.

Живопись граничит с одной стороны со скульптурой (рельеф), а с другой стороны – с музыкой. В формировании и моделировке она имеет скульптурный характер, а в характере игры красками и тонами их она сравнима с музыкой: это магия в действии колорита. "Эта магия состоит в таком употреблении красок, чтобы являлась независимая от объекта игра отражений, составляющая вершину колоритности, это взаимопроникновение красок, отражение отражений, такое тонкое, мимолетное, духовное, что здесь начинается переход в область музыки. После моделировки здесь необходимо мастерство в передаче полутеней, в котором славились среди итальянцев уже Леонардо да Винчи и в особенности Корреджо". "Эта магия отблесков может приобрести такое первенствующее значение, что рядом с ней перестает быть интересным содержание картины, и живопись в чистом аромате и волшебстве своих тонов, в их противоположении, переплетении и играющей гармонии в такой же степени приближается к музыке, как скульптура в дальнейшем развитии

рельефа начинает приближаться к живописи. Сравнивая краски с тонами или тона красок с действительными тонами, Гегель говорит об "эхо света", имея при этом в виду отражение световых пятен или блика¹⁴⁴⁷".

Из всего чувственного материала живописи колорит наименее подчинен правилам и законам, тогда как линейная перспектива, напр., составляет предмет особой геометрической науки. Существует чувство красок, необходимое для тотальности живописца; Гегель называет его "творческой субъективностью в созидании колорита". Он ссылается на Гете, который в своей автобиографии рассказывает, что при первом посещении Дрезденской картинной галереи он в самом в себе наблюдал такое данное ему от природы чувство красок, художественный дар созерцания; жилище одного сапожника казалось ему подобным картинам Остаде, в такой совершенной степени, что оставалось только повесить его на стенах галереи. "Положение предметов, свет, тени, коричневатый оттенок целого, вообще все, чему мы удивляемся в картинах этого художника, я видел здесь в действительности. Здесь в первый раз я заметил в высокой степени этот дар, которым я пользовался впоследствии с большей сознательностью,

именно созерцая природу глазами того или другого художника, произведениями которого я особенно интересовался в данный момент. Эта способность доставила мне много удовольствия, но в то же время она увеличила во мне стремление от времени до времени ревностно браться за развитие таланта, в котором природа, по-видимому, отказала мне¹⁴⁴⁸".

3. КОМПОЗИЦИЯ

После того как мы рассмотрели особенности живописи в отношении содержания и материала, нам остается еще обсудить художественную разработку темы или концепцию в живописи. От отдельных типичных и застывших фигур живопись переходит к определенному положению, группировке, драматической жизненности и характеристике.

Первую и низшую ступень составляет отдельная фигура без всякого положения, застывшая, архитектурно замкнутая, на однообразном золотом фоне; на нем выделяются лишь цвета одежд, картина лишена жизни и всякого художественного развития. Так выполнена большая часть чудотворных образов. "Как к чему-то притупляющему, человек вступает к ним лишь в тупое отношение, равнодушное к эстетической стороне предмета, так что они не приближаются дружески к сознанию путем человеческой жизненности и красоты, и наиболее почитаемые с религиозной точки зрения образа бывают самыми худшими с художественной стороны¹⁴⁴⁹".

Так как живопись обладает более широкой

способностью изображать предметы и сообразно этому большим количеством средств для выражения определенных положений и группировок, то она должна перейти от "скульптурной концепции" и "скульптурных положений" к драматической жизненности, вступая в соперничество с поэзией. Здесь, следовательно, возникает вопрос "о границах между живописью и поэзией", который подвергнут глубокому исследованию и решен по существу в "Лаокооне Лессинга". Удивительно, что Гегель и здесь не упоминает Лессинга, хотя он по существу согласен с ним и потому тем более должен был бы выдвинуть здесь своего предшественника.

Поэзия может изобразить смену событий, последовательность чувств и действий, на что неспособна живопись. Зато она не может, как это делает живопись, наглядно изобразить предмет во всех его частях, так как она принуждена описывать одну его часть за другою. Наоборот, поэзия, в свою очередь, способна выразить ход чувств или изобразить лирический объект, чего живопись не может достигнуть и потому не должна брать на себя. Здесь Гегель справедливо порицает некоторые картины так называемой дюссельдорфской школы, иллюстрирующие

песни Гете, каковы Рыбак Гибнера, Миньона Шадова и т. д. Характер Миньоны безусловно поэтичен и точнее говоря лиричен.

Однако живопись может изобразить всю внутреннюю жизнь и своеобразие индивидуальности во внешнем проявлении ее и в этой характеристике создает портрет, который как истинное и превосходное художественное произведение обрисовывает метко личность, духовный характер, основное содержание характера с большей меткостью, отчетливостью и доступностью познанию, чем сама природа и повседневная жизнь. В этом отношении прилежно выполненный, по-видимому, верный природе портрет может быть бездушным, а поверхностный набросанный рукой мастера эскиз бывает метким и гениальным. Подобно этому историограф, обладающий истинно художественным талантом, изображая великие деяния и события, дает более высокую и истинную картину, чем это могли бы сделать очевидцы на основании собственного опыта. Гегель называет здесь имена Тициана, Дюрера, Ван Дейка. О таком совершенном портрете можно сказать, что он более удачен и более похож на соответствующую индивидуальность, чем сама эта индивидуальность в

действительности. Рисунок природы в человеческом лице есть костный остов в его твердых частях, вокруг которых располагаются более мягкие части, образуя всевозможные случайности; однако характерным рисунком портрета, как ни важны эти твердые части, служат другие резко обрисованные черты: лицо, переработанное духом¹⁴⁵⁰.

4. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЖИВОПИСИ

Естественный ход исторического развития живописи соответствует развитию полноты ее содержания. Началом этого развития служат религиозные предметы, в типичной форме, в архитектурном порядке, с неразвитым колоритом, без естественной обстановки и ландшафта, безжизненные и застывшие. Такова точка зрения византийской (новогреческой) живописи. Даже самые лучшие образцы этих греческих изображений Марии и Христа, по словам Румора, "возникли, как мумии, и наперед отказались от всякого дальнейшего развития".

Затем, как этого требует и может достигнуть живопись, постепенно в религиозные образы проникает современная эпоха, индивидуальность, жизнь и красота, глубина внутреннего чувства, волшебство колорита, одним словом, живая действительность духовного и телесного бытия. Кроме религиозного содержания Ветхого и Нового Завета в нее начинают также проникать образы из греческой мифологии, а также, хотя и очень редко, из национальной истории.

Таково содержание итальянской живописи во

всем ее историческом объеме. Итальянские живописцы подобны в этом отношении итальянским поэтам, как Петрарка и Данте, которые в своих сонетах, терцинах, канцонах и т. д. вовсе не гонятся за действительным обладанием предметом; побуждает автора выразить поэтически свои потребности не интерес к действительному содержанию и к самой вещи, но здесь доставляет удовлетворение самый процесс выражения, свободное ритмическое благозвучие. Даже ад Данте окрашен этой чертой глубокого удовлетворения. "Я вечен" (*io eterno duro*) написано над его дверями. "Осужденные живут в нем так, как они есть, без раскаяния и требований; они не говорят о своих муках, которые длятся вечно и потому как бы не касаются ни нас, ни их; они только вспоминают о своем настроении и своих поступках, оставаясь верными прежним интересам, без жалоб и тоски". "Кто постигнул эту блаженную независимость и свободу души и любви, тот понимает характер великих итальянских художников. Даже и сама красота привлекает их к себе не одной только красотой образа, не чувственным единством души с телом, вылившимся в чувственных телесных формах, а этой чертой любви и примирения в каждом образе, форме и

индивидуальности характера. Это бабочка, Психея, парящая в солнечном блеске своего неба даже вокруг увядших цветов. Только благодаря этой богатой, свободной, полной красоте они были способны воссоздать в новом мире античные идеалы¹⁴⁵¹".

В мире религиозных христиански-романтических воззрений они чувствовали себя свободными и примиренными. Красота есть всегда явление свободы; идеал есть всегда незатуманенная безоблачная сущность действительности; в этом смысле великие итальянские художники были творцами христианских идеалов в пластическом искусстве, конечно, не с самого начала, а в результате длинного развития. Точно так же возникли и античные идеалы.

Первые попытки выбраться из мира застывших типов в направлении к живым и индивидуально выразительным образам итальянская живопись сделала в лице Дуччо из Сиены и Чимабуэ из Флоренции, которые подражали византийским формам и облагораживали их. Вторую более высокую и создающую эпоху ступень начинает ученик Чимабуэ, флорентинец Джотто, и его школа. Круг религиозных объектов расширяется и со стороны

выбора предметов, и со стороны характера изображения. Благодаря гению Джотто, не имевшего никаких предшественников, природа и мир, жизнь и современная эпоха входят в область христианской живописи. Уже Гиберти с похвалой говорит, что Джотто ввел в искусство естественность и привлекательность, а Бокаччо в Декамероне замечает, что Джотто способен воспроизвести до степени полной иллюзии всякое творение природы. Нравы в эпоху Джотто были свободнее, жизнь была полна наслаждениями; тогда являлись новые святые, внезапно покидавшие светскую жизнь; эти переходы дают тему для живописи, вместе с этим в живопись проникает драматическая жизнь, светский элемент получает в ней распространение; так, Джотто в духе своего времени дает место фарсу рядом с патетическим содержанием. Великим святым эпохи Джотто и предметом его искусства был Франциск Ассизский. "В истории страданий Иисуса Христа выдвигается на первый план уже не возвышенное и победоносное, а, скорее, лишь трогательное; этот переворот возникает, как непосредственное следствие того мечтательного упоения сочувствием к земным страданиям Спасителя, которое приобрело новую, неслыханную до того энергию, благодаря

примеру и учению св. Франциска¹⁴⁵². Джотто был повелителем четырнадцатого века.

Дальнейшее развитие живописи в XV веке совершается в области композиции в отношении группировки и естественной моделировки образов; формы лица проникаются более глубокой и благочестивой одухотворенностью, наконец, выбор предметов расширяется. В первом отношении большие успехи делает Мазаччо из Тосканы, а во втором – Фра Анжелико из Фьезоле. Позднейшее развитие, конечно, достигло более высокого и полного выражения духовной внутренней жизни, однако описываемая эпоха никогда не была превзойдена, что касается чистоты и невинности религиозного настроения, а также серьезной глубины концепции. Однако от этой ступени благочестия и чисто внутренней жизни живопись все более переходит к тому, что приобщает внешнюю мирскую жизнь к религиозным предметам. Уже потому, что некоторые святые были современниками живописцев, религиозные сюжеты приближались к действительности и современности. Картины оживлялись ландшафтами на заднем плане, видами городов, окрестностями церквей и дворцов, портретами известных современников и т. д. Чтобы

достигнуть высшей ступени развития искусство нуждалось и в этом светском элементе¹⁴⁵³.

Этой вершины оно достигло благодаря великим художникам XVI века, во главе которых стоит Рафаэль, происходивший из умбрийской школы Пьетро Перуджино: у него соединяется высшее понимание религиозных художественных задач в церковном духе с полным знанием и любовным вниманием к явлениям природы во всей жизненности их красок и форм и с одинаково развитым чувством античной красоты. Рядом с Рафаэлем Гегель упоминает еще Леонардо да Винчи, Тициана и Корреджо; он описывает характер их живописи, следуя "Italienische Forschungen" Румора, откуда, конечно вовсе не уясняется существенное значение этих художников, которое должен определить и выдвинуть на первый план философ¹⁴⁵⁴.

Немецкая и нидерландская живопись, с самого начала выступающая на сцену в мощной и развитой форме благодаря братьям Губерту и Иоанну ван Эйк, изобретателям живописи масляными красками, вводит в область искусства в широких размерах мирскую буржуазную жизнь. "Последняя ступень, осуществленная немецким и нидерландским искусством, выражается в том, что светская и повседневная жизнь вполне

проникает в живопись, которая вследствие этого распадается на самые различные виды, односторонне развивающиеся и различающиеся как по содержанию, так и со стороны разработки". В отличие от итальянской живописи немецкое и нидерландское искусство определено и отчетливо прошло через весь круг содержаний и форм разработки: начиная с совершенно традиционных церковных образов, отдельных фигур и поясных изображений, переходя к полным чувства, благочестивым, благоговейным изображениям и кончая живыми, более широкими композициями и сценами, в которых, однако, оживленность, достигаемая введением процессий, слуг, случайных представителей общины, украшений на платьях и сосудах, богатства портретов, архитектурных произведений, природы, видов церквей, улиц, городов, рек, лесов и гор, еще сдерживается и объединяется религиозной основой. Далее этот центральный пункт исчезает, и круг предметов, до сих пор сочетавшийся в единство, распадается¹⁴⁵⁵.

Объяснение голландской жанровой живописи семнадцатого века из внутренней сущности времени и народа принадлежит к числу самых прекрасных, красноречивых и характерных мест

эстетики Гегеля. "В этом отношении переход от церковных представлений и благочестивых образов к наслаждению светской жизнью, как таковою, предметами и частными явлениями природы, домашней жизнью в ее почтенном, уютном и тихом тесном кругу, а также национальными торжествами, праздниками и процессиями, крестьянскими танцами, ярмарочными шутками и выходками можно оправдать следующим образом. В Голландию проникла Реформация, голландцы сделали протестантами и победили испанский церковный и королевский деспотизм. Что касается политических отношений, мы не находим здесь ни аристократии, изгоняющей своих государей и тиранов или предписывающей им свои законы, ни земледельческого народа, подавленных крестьян, идущих напролом, как швейцарцы; здесь большая часть народа, за исключением храбрецов в сухопутном войске и отважных моряков, состояла из горожан и зажиточных граждан, которые, довольствуясь своей деятельностью, не заглядывали выше, но когда нужно было защищать свободу приобретенных прав и частных привилегий провинций, городов, сообществ, боролись изо всех сил, смело доверяясь Богу и не боясь страшного образа

испанского владычества над половиной мира; в этих случаях они храбро проливали свою кровь и своей правомерной смелостью и стойкостью победоносно завоевывали себе религиозную и гражданскую самостоятельность. Если какое-либо частное направление духа можно назвать немецким, то такого рода названия заслуживает именно эта верная, достаточная полная задушевности гражданственность, которая в своем чувстве достоинства не была высокомерной, в благочестии не останавливалась на вдохновении и благоговейном настроении, но и в светской жизни была конкретно благочестивой, в своем богатстве оставалась умеренной и довольной, а в жилище простой, нарядной и чистоплотной; постоянно заботливая и все-таки довольная своей жизнью, несмотря на свою самостоятельность и развивающуюся свободу, она в то же время умела оставаться верной древним обычаям и сохранять цельность предков. Этот богатый чувством, способный к искусству народ хотел также в живописи наслаждаться этой сильной, правомерной, приятной и удобной сущностью своей жизни; он хотел в своих картинах видеть опять во всевозможных положениях чистоту своих городов, домов, утвари, свой домашний мир, свое

богатство, почтенную нарядность своих жен и детей, блеск своих политических городских празднеств, отвагу своих моряков, покой своей торговли и кораблей, разъезжавших по всем океанам". "В живопись входит то, что необходимо для всякого художественного произведения: наглядное представление о том, что такое составляет вообще человек, человеческий дух и характер, что такое человек и притом этот человек¹⁴⁵⁶".

II. МУЗЫКА

1. ОБЩИЙ ХАРАКТЕР МУЗЫКИ

Чтобы выразить особую тему всех романтических искусств, субъективную внутреннюю жизнь как таковую, т. е. не как нечто внешнее, а также не в форме явления, имеющего еще внешность, а в виде самой субъективной внутренности, искусство должно не только устранить третье измерение пространства, изображая телесный мир на плоскости, но и совсем уничтожить пространственность вообще, сделать своим материалом трепетание тела в себе, тон или звук, который звучит и проходит, который не имеет пространственного характера, а лишь временной, т. е. возникает и исчезает. Тело перестает быть объектом художественного изображения, оно становится лишь орудием его. Это достигается в музыке, втором из романтических искусств. Формирование ее материала заключается в отношениях тонов; в этом смысле она сравнима с архитектурой: произведение архитектуры есть, как сказано, застывшая музыка, а музыкальное произведение

есть здание из тонов. Наиболее противоположна музыке и наименее сравнима с ней скульптура: она формирует тяжелую материю, а музыка имеет дело с подвижным тоном. Пункт сходства и сродства музыки с живописью уже разъяснен. Ближе всего музыка стоит к поэзии: ее материалом служит чувство и тон, а материалом поэзии – представление и слово. Оба искусства развивают свои образцы во времени и могут поэтому выразить свои предметы в смене различных состояний, т. е. в наглядной последовательности. За исключением поэзии, как драматического искусства, они обращаются лишь к слуху, этому второму теоретическому чувству, проникающему выше и глубже, чем зрение, так как слух дает возможность проникнуть туда, куда не может пробраться глаз: во внутреннюю самость. "Поэтому главная задача музыки состоит в том чтобы воспроизвести не самую предметность, а тот способ, каким внутренняя самость, соответственно своей субъективности и идеальной душе, волнуется в себе". "На картинах мы имеем перед собою объективные явления; созерцающее я всегда отличает себя от них, как внутреннюю самость. Как бы мы ни углубились в предмет, положение, характер и формы статуи или картины, как бы мы ни удивлялись

художественному произведению и ни забыли о себе, как бы мы ни были полны им, все равно, эти художественные произведения остаются самостоятельно существующими объектами, в отношении к которым мы остаемся лишь созерцателями. В музыке это различие исчезает. Содержание ее есть само по себе субъективное, и выражение его также не приводит к возникновению пространственно пребывающей объективности, а показывает своим не удерживающимся, свободным исчезновением, что оно не включает в себе самостоятельной стойкости, а сохраняется лишь внутренним и субъективным миром и должно существовать только для субъективной внутренней жизни¹⁴⁵⁷". Музыка выражает субъективный внутренний мир, т. е. душу, не наглядными образами и не представлениями или словами, а непосредственно, и потому она так же непосредственно завладевают душою, вызывая в ней отклик. Поэтому она есть не просто романтическое искусство, а "романтическое искусство по преимуществу". Первое частное проявление субъективного внутреннего мира составляют чувства; они образуют своеобразную сферу музыкального выражения: все оттенки веселья и радости, шутки, хорошего настроения,

ликования и торжества, а также различные градации страха, подавленного настроения, печали, жалобы, горя, страдания, тоски и т. п., наконец, честолюбия, обожания, любви и т. п. Естественное выражение чувства есть междометие, крик радости и страдания, торжества и ликования, вздох и смех, аханье и оханье; такие естественные звуки служат исходным пунктом музыки, однако не материалом ее; для нее служит материалом не грубое, а размеренное междометие, не тон, а тона и их сочетание, отношения тонов, их противоположности и согласие, их движения и переходы, их вступление, развитие, борьба, саморазрешение и исчезновение. Это восхождение и падение чувств, эти противоречия и противоположности, эти опосредствования и примирения, эта борьба и успокоение суть глубочайшие тайны, бессловесная история человеческой души: это наша внутренняя самость, наше я, которое существует только во времени и есть само время, как и царство тонов. "Своеобразная сила музыки есть стихийная мощь, т. е. она заключается в стихии тона, в которой движется здесь искусство. Эта стихия овладевает субъектом не в той или иной его частности или неопределенным содержанием, а возносит в сферу

художественного произведения и приводит в деятельное состояние его простую самость, центр его духовного бытия". Я существует во времени, и время есть бытие самого субъекта. Сама душа есть молчаливая, тихая музыка; поэтому она стоит под знаменем музыки и увлекается ей, как только она зазвучит. Звуки музыки вызывают движение членов тела, каковы танцы и марши; они усиливают аффекты и пробуждают отвагу, как, напр., Марсельеза; согласно мифологии музыка совершает даже чудеса цивилизации: Орфей управляет животными, Амфион — камнями. Гегель глубоко и правильно понял, что наша внутренняя самость, центр нашего духовного бытия, есть источник и тема музыки, а потому мы нуждаемся в ней и непосредственно увлекаемся ей. "Вот что составляет существенное основание стихийной мощи музыки¹⁴⁵⁸".

Музыка и ее произведения существуют исключительно во времени и нуждаются поэтому более, чем какие-либо другие художественные произведения в живом воспроизведении. Так как содержанием музыки служит собственный наш внутренний субъективный мир, то сам живой субъект благодаря своему голосу есть свой собственный музыкальный инструмент. Музыка голоса есть песня. В песне субъект изливает

собственное содержание и сам воспринимает его. В этом музыкальном самонаслаждении человеческая песня подобна песне птицы. "Я пою, как птица, живущая в ветвях деревьев; песнь, вырывающаяся из груди, есть богатая награда".

2. ЧАСТНЫЕ ФОРМЫ МУЗЫКАЛЬНЫХ СРЕДСТВ ВЫРАЖЕНИЯ

Тон вовсе не есть неопределенный шум или звук; он определен и потому отличается от других тонов, а также соотносится с ними, следовательно, образует отношение тонов, которое состоит в различии, противоположности и сходстве тонов. Тон существует только во времени и имеет определенную продолжительность, или величину во времени: число единиц во времени есть темп; элементы темпа суть равные части времени; из их четного или нечетного числа и равномерного повторения состоит такт; такт есть правильная последовательность во времени, подобно архитектурным отношениям, требующим, чтобы колонны одинаковой толщины и высоты находились на одинаковых расстояниях. Смотря по числу единиц времени, такты бывают в две четверти, три четверти, четыре четверти, шесть восьмых и т. п. Тон состоит в слышимости. Слышимость тона бывает различной в зависимости от большей или меньшей силы его, от повышения или понижения его (арзис и тезис) или, что одно и то же, от более или менее

явственного ударения на различных частях такта. В равномерной смене повышения и понижения тонов состоит ритм, которым впервые оживляются темп и такт¹⁴⁵⁹.

Темп, такт и ритм еще не характеризуют тона и фигураций его, как таковых, т. е. в качестве музыкальных средств выражения, потому что они входят также и в просодию языка. На основе темпа, такта и ритма тон впервые делается музыкальным благодаря окраске звука, гармонии и мелодии.

Музыкальный характер тона состоит в его высоте и глубине, которые определяются числом колебаний звучащего тела в единицу времени; чем меньше это число, тем ниже тон, чем оно больше в то же самое или равное время, тем он выше. Окраска звука (термин, не употребляемый Гегелем) зависит от свойств и строения инструмента. Звук производится или прямым или изогнутым столбом воздуха, который ограничен деревянным или металлическим твердым каналом, или напряженной прямой кишечной или металлической струной, или напряженной пластинкой из пергамента, или стеклянным или металлическим колоколом. Таким образом возникают духовые или струнные инструменты или же барабан, колокол и гармоника.

Самый свободный и самый полный по своим звукам инструмент есть человеческий голос; он относится к другим инструментам, как телесный цвет к другим цветам. Телесный цвет есть цвет совершенный, потому что он есть идеальное единство всех цветов; точно так же человеческий голос есть идеальная целость звука, распадающаяся в других инструментах на свои частные различия. В этих последних приводится в колебания тело, равнодушное к душе и ее чувствам и далекое от нее по своим качествам, тогда как в песне душа звучит из своего собственного тела¹⁴⁶⁰.

Отношения тонов, необходимо присущие всякому тону вследствие его определенности, составляют гармонический элемент музыки. Числом колебаний звучащего тела в одинаковое время определяется специфический характер тона, т. е. его высота: эти количественные или числовые различия суть интервалы тонов; интервалы в их простейшей форме и последовательности образуют скалу, или гамму, которую Пифагор, говорят, открыл, пользуясь колеблющимися струнами одинаковой толщины и напряжения, но разной длины. Тон возникает из множества колебаний и состоит в слышимости, т. е. в простой перцепции. Точно то же можно

сказать о цветах, которые как светлое и темное тоже состоят из многих цветов, но воспринимаются как простой цвет.

Числовое отношение колебаний в одинаковое время есть и остается основой определенности тонов. Пифагорейцы назвали гамму гармонией; она состоит из октавы, которая восходит от более низких к более высоким тонам. Самый низкий из них называется основным. Между ними и октавой, как высшим тоном, расположено шесть тонов, интервалы, которых выражаются рациональными числами. В пределах октавы находятся терция, кварта, квинта, секунда и септима. На два колебания основного тона приходятся четыре колебания октавы и три колебания квинты; на три колебания основного тона — четыре колебания кварты, и на четыре колебания основного тона — пять колебаний терции; на восемь колебаний основного тона приходится девять колебаний секунды и пятнадцать септимы¹⁴⁶¹.

Гамма есть ряд тонов, в котором основной тон отклоняется от себя, а потом, возвысившись, возвращается к себе: эта копия и выражение в звуке нашей глубочайшей самости, нашего я, которое отличает себя от себя и возвращается к себе (остается тождественным с собою в отличии

от себя). Остальные тона скалы частью непосредственно согласуются с основным тоном, как терция и квинта, частью более существенно отличаются от него, как секунда и септима.

Из гаммы развиваются различные виды тонов, так как всякий тон скалы может в свою очередь сам быть основным тоном нового особого ряда тонов, развивающегося по тому же закону, как и первый. Существует два противоположных общих класса: дур и моль. Первый отличается твердым, сильным веселым характером, а второй мягким, подавленным. Они составляют музыкальное отражение и выражение двух основных аффектов человеческой души: радости и печали¹⁴⁶².

Что касается отношения тонов, в котором тон впервые становится тем, что он есть, то оно состоит в консонансе или в диссонансе. Созвучие есть аккорд; основной аккорд есть трезвучие, состоящее из основного тона, терции (медианты) и квинты (доминанты). "Здесь выражено понятие гармонии в ее простейшей форме, мало того, природа понятия вообще". Наоборот, не согласуются или диссонируют тона малой и большой септимы. В аккордах и диссонансах состоят музыкальные противоположности, которые должны быть выражены, а также

подлежат разрешению. "Сущность музыкального выражения в тонах состоит в том, что оно приходит в своем развитии к существенным противоположностям и не боится остроты и разорванности их". "Таковы также в мире высшие природы, которым дано выносить в своей душе страдания от противоположностей и мощь побеждать их. Если музыка должна художественно выразить как внутреннее значение, так и субъективное чувство с самым глубоким содержанием, напр. религиозным и притом христиански религиозным, в котором бездна страдания составляет главную суть, то она должна в своих тонах обладать средством для изображения борьбы противоположностей. Это средство она находит в так называемых септаккордах и нонаккордах". "Вместе с противоположностью непосредственно дана необходимость разрешения диссонансов и возврат к трезвучиям. Это движение, как возвращение тождества к себе, есть истинное вообще".

Из ритма и гармонии возникает мелодия, ритмическая последовательность тонов или аккордов: здесь предыдущие элементы сочетаются в единство. Это тождество впервые составляет основу истинно свободного развития и

объединения тонов: мелодия есть поэзия музыки, язык души, изливающий в тонах внутреннее наслаждение и страдание души и, смягчаясь в этом излиянии, возвышающийся над естественной силой чувства, так как существующее налицо увеличение души она превращает в восприятие его в свободное пребывание ее при себе и именно этим освобождает душу от давления радостей и страданий, – впервые это свободное звучание души в области музыки есть мелодия¹⁴⁶³. "Такт, ритм, гармония, взятые сами по себе, суть лишь абстракции, не имеющие в своей изолированности никакого значения; только благодаря мелодии и в сфере ее, как моменты и стороны ее, они могут стать истинно музыкальными. Главная тайна великих композиций заключается в таком примирении различия между гармонией и мелодией". "Смелые музыкальные произведения не довольствуются поэтому одними консонансами, а переходят к противоположностям, создают сильнейшие противоречия и диссонансы и достигают могущества, возбуждая все силы гармонии, в полной уверенности, что могут в такой же мере примирить их и таким образом торжествовать умиротворяющую победу мелодического

спокойствия. Эта борьба свободы и необходимости, борьба между свободой фантазии предаваться своему полету и необходимостью гармонических отношений, в которых она нуждается для своего выражения и в которых сосредоточивается ее значение¹⁴⁶⁴".

3. АККОМПАНеМЕНТ И САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ МУЗЫКА

Мы должны еще заняться вопросом о содержании, достигающем музыкального выражения посредством ритма, гармонии и мелодии, об отношении этих средств выражения к содержанию. Если содержание уже выражено в представлениях и словах, то оно составляет текст, и относящаяся к нему музыка есть композиция, сопровождающая текст благодаря музыке человеческого голоса (пению) и инструмента (инструментов). Соответственно этому аккомпанемент делится на вокальную и инструментальную музыку. Впрочем, слова песни содержат уже в себе и выражают текст; поэтому вокальная музыка не есть, собственно говоря, аккомпанемент, она или совершенно самостоятельна, или сопровождается инструментальной музыкой. Характер самостоятельной музыки в отличие от аккомпанемента состоит в том, что она совершенно независима от всякого текста, самостоятельная чистая инструментальная музыка. Выражение музыкального художественного произведения совершается в

течение короткого периода времени, пока раздаются и не исчезнут его звуки; поэтому оно требует все нового и нового воспроизведения, благодаря чему достигается совершенство выполнения и гениальной виртуозности, которая впервые дает наглядное представление о самом художественном произведении, как музыкальной силе. "В музыке являются два чуда, чудо музыкальной композиции и чудо виртуозной гениальности выполнения, благодаря которой даже и для величайших знатоков музыки все более расширяется представление о том, что такое музыка и на что она способна". Таким образом музыка делится на аккомпанирующую, самостоятельную музыку и художественное выполнение. Что касается аккомпанирующей музыки, она не столько подчиняется данному или предписанному тексту, сколько этот последний подчиняется ей¹⁴⁶⁵.

Чтобы воспроизвести в музыке данное содержание, художник не должен стараться передать слово за словом в тонах: он должен увлечься идеей и значением целого и, проникнувшись им, совершенно свободно, совершенно независимо изливает в тонах идею и связанные с ней субъективные чувства или аффекты; благодаря этому внутреннему

одушевлению он должен найти полное чувства выражение и музыкально развить его. "Так поступают все великие композиторы. Они не дают ничего чуждого словам, но и не мешают свободному излиянию тонов, беспрепятственному течению композиции, которая таким образом существует ради себя, а не только ради слов". "Музыка есть дух, душа, непосредственно существующая, звучащая для себя самой и чувствующая себя удовлетворенной в этом восприятии себя. Однако как прекрасное искусство она встречает тотчас же со стороны духа требование обуздывать как самые аффекты, так и их выражение, чтобы не увлекаться до вакхического неистовства и бешеной бури страстей или не застывать в отчаянии, а оставаться свободным в торжестве наслаждения, как и в величайшем страдании и быть блаженным в излиянии их. Такова истинно идеальная музыка, мелодические композиции Палестрины, Дюранте, Лотти, Перголезе, Глюка, Гайдна, Моцарта". "Как птица в ветвях деревьев и жаворонок в воздухе поет свободно и трогательно, чтобы петь, и песнь их есть чистое творчество природы без дальнейшей цели и определенного содержания, точно такова и человеческая песнь и музыкальная мелодия¹⁴⁶⁶".

Однако музыкальный текст вследствие своей частности или большей определенности содержит в себе больше значения и чувства, чем можно выразить в мелодии. Поэтому к ней должен присоединиться еще один музыкальный способ выражения: речитатив, или декламация в музыкальных тонах, стоящая посередине между мелодией и поэтической речью и наиболее приспособленная для оратории и драматической песни. В сравнении с текстом мелодия содержит в себе лирический элемент, а речитатив – эпический. Вследствие этого возникает новая задача – необходимость опосредствования и объединения этих двух элементов. Решение этой задачи дает музыкальная драма¹⁴⁶⁷.

Так как музыка должна не только сопровождать текст, но и характеризовать его, то свойства его для нее вовсе не безразличны, и композитор должен заботиться о том, чтобы содержание его было достаточно важным. "Из того, что само по себе плоско, тривиально, пусто и абсурдно, нельзя выработать ничего музыкально серьезного и глубокого. Сколько бы ни прибавлял пряностей композитор, ему не превратить жареной кошки в паштет из дичи". Текст должен быть не слишком глубокомысленным, как лирика Шиллера или

хоры Эсхила и Софокла; он должен быть легким и разнообразным, содержательным без особенной глубины и морально доброжелательным и составлять золотую середину в поэзии; такие произведения слушаются охотно. В этом отношении текст "Волшебной флейты", часто порицаемый, превосходен. "Шиканедер взял в нем настоящий тон после многих бешено фантастических и плоских произведений. Царство ночи, королева, царство солнца, мистерии, посвящения, мудрость, любовь, испытания и при этом своего рода посредственная мораль, превосходная в своей всеобщности, все это при глубине, волшебной привлекательности и задушевности музыки расширяет и увлекает фантазию, согревая сердце". Для религиозной музыки нет ничего лучше старых латинских текстов большой мессы. Но в особенности хороши тексты известных опер Глюка, состоящие из простых мотивов и не выходящие из круга серьезных чувств, чести, дружбы, любви супруги, матери, брата, сестры и т. п.; они описывают и спокойно развивают эти простые мотивы и существенные коллизии в сфере их. Поэтому страсть остается вполне чистой, великой, благородной и пластически простой¹⁴⁶⁸.

В музыке спорят между собой и должны быть

примирены элементы мелодии и характерного выражения. Представительницей первого элемента служит итальянская, а второго – немецкая и старая французская музыка. Отсюда борьба между Генделем и его итальянскими исполнителями, спор между глюкистами и пиччинистами, в котором Руссо стал на сторону мелодичной итальянской музыки против старой французской, лишенной мелодии. "Наконец, теперь", – говорит Гегель, – "подобным же образом спорят за и против Россини и новой итальянской школы. Противники называют музыку Россини простым щекотанием ушей; однако если сжиться с его мелодиями, то эта музыка оказывается, напротив, в высшей степени богатой чувствами и идеями; она захватывает душу и сердце, хотя и не пускается в область характеристики до такой степени, как этого хочет в особенности строгий немецкий рассудок в музыке¹⁴⁶⁹".

Важнейший вид аккомпанирующей музыки есть прежде всего церковная музыка, с ее высшей эпической серьезностью, так как содержанием ее служит вера общины. Эта серьезная религиозная музыка есть самый глубокий и важный по своему влиянию вообще вид искусства. В католическом культе церковная музыка выполняет свое

назначение в форме мессы, в противоположность которой впервые в протестантизме развилась оратория из воспоминаний о страданиях Господних. "Также и протестанты дали подобную музыку, отличающуюся величайшей глубиной религиозного содержания, а также музыкальной серьезностью и богатством чувства и выполнения, как, напр., в особенности Себастьян Бах; его величественную, истинно-протестантскую в корне и, в то же время, как бы ученую гениальность в полной мере начали ценить опять лишь в последнее время". Настоящая драматическая музыка есть современная опера, в сравнении с которой оперетка есть лишь посредственная помесь, а водевиль и совсем не имеет значения. "Когда замолкает пение, у нас является улыбка по поводу того, что подобные вещи вообще пелись¹⁴⁷⁰".

Настоящая сфера самостоятельной музыки, независимой от текста, есть чистая инструментальная музыка. Неспециалисты любят в музыке преимущественно понятное выражение чувств и представлений, одним словом, содержание, и интересуются главным образом аккомпанирующей музыкой. Наоборот, знатоки, понимающие внутренние музыкальные отношения тонов и инструментов, любят

инструментальную музыку, которая искусно пользуется гармонией, сплетениями мелодий и сменой форм. Такая музыка отдельных инструментов или целого оркестра в квартетах, квинтетах, симфониях и тому подобных произведениях, без текста и человеческого голоса, не следует вполне ясному течению представлений и потому ограничивается абстрактным чувством, выражающимся лишь в общей форме. Главную роль здесь играет чисто музыкальное разнообразие гармонических и мелодических движений, затрудненное, тяжелое, глубокое, врезающееся в душу или легкое развитие темы, разработка мелодии с помощью всех музыкальных средств, искусное согласование инструментов в их созвучии, последовательности, смене, взаимном искании, встречах и т. д. В этой области, главным образом, дилетант и знаток начинают существенно отличаться друг от друга¹⁴⁷¹.

Подобно тому как музыка вообще подразделяется на аккомпанирующую и самостоятельную, можно насчитать также два вида музыкального исполнения: первый вид составляет совершенное воспроизведение пьесы, совершаемое не музыкальным автоматом, а гениальным виртуозом; второй вид предполагает

такие пьесы, воспроизведение которых дает возможность свободного дополняющего творчества и требует его. Здесь отчасти находит себе место самая виртуозная бравурность, отчасти же гениальность не ограничивается простым исполнением данного произведения, так как художник во время исполнения сам творит, дополняет недостающее, углубляет плоское, одухотворяет неживленное и таким образом становится самостоятельным творцом; напр. Россини облегчает и в то же время затрудняет задачу певцов тем, что нередко предоставляет их деятельность собственному их музыкальному гению. Такая оживленность более всего удивляет, если органом служит не человеческий голос, а какой-нибудь другой инструмент. В случае такой виртуозности инструмент кажется вполне развитым собственным органом души художника. "При таком исполнении мы наслаждаемся высшей степенью музыкальной оживленности, так как путем какого-то непостижимого чуда внешнее орудие становится вполне одушевленным органом¹⁴⁷²".

Глава сорок вторая

ЭСТЕТИКА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ ИЗЯЩНОГО ИСКУССТВА.

Е. ПОЭЗИЯ

I. ПОЭЗИЯ, КАК ИСКУССТВО

1. ОБЩИЙ ХАРАКТЕР

Поэзия есть словесное искусство. Содержанием ее служит весь внешний и внутренний мир, представляемый нашей фантазией. Этим уже определяется положение поэзии среди других искусств: она соединяет две противоположные крайности: пластических искусств и музыки. Она есть третье романтическое и, в то же время, "всеобщее искусство, способное выразить во всякой форме всякое содержание, вообще доступное фантазии, так как ее настоящим материалом служит сама фантазия, эта общая основа всех частных форм искусства и отдельных искусств". Материалом поэзии служат внутренние представления и созерцания. Поэзия должна обрабатывать эти

духовные формы; способом выражения для нее служит слово. "Поэтому словесное искусство, что касается содержания, а также способа выражения его, имеет перед собой необозримое и гораздо более широкое поприще, чем остальные искусства. Всякое содержание, все духовные и естественные вещи, события, истории, деятельности, поступки, внутренние и внешние состояния могут служить для поэзии предметом обработки".

Также и вне искусства представление и созерцание есть самая распространенная форма сознания, а язык – самая распространенная форма выражения и передачи мысли. Чем отличается поэтическое представление и понимание вещей от прозаического, поэтическое произведение и выражение от прозаического? На какие виды распадается или как развивается поэтическое творчество?

Итак, перед нами следующие три темы: поэтическое художественное произведение, поэтическое выражение и виды поэзии¹⁴⁷³.

2. ПОЭТИЧЕСКОЕ И ПРОЗАИЧЕСКОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Главная задача поэзии состоит в том, чтобы из материала представлений и языка выделить силы духовной жизни и привести их к сознанию, тогда как прозаическое и обыденное восприятие вещей и событий берет и представляет их в их единичности и лишенной значения случайности. То, что во всем существующем и случающемся обнаруживается, развивается и формируется духовная жизнь, то, что разнообразие явлений проникается, оживляется и одухотворяется определенным смыслом, в этом заключается то значение вещей, которое поэзия выражает в понятной для всех форме; она не имеет другого побудительного основания и иной цели, как, напр., и та надпись над падшими у Фермопил, которую сообщает Геродот.

Поэзия более всех других искусств способна приводить к сознанию силы духовной жизни, поэтому она самая общая и распространенная учительница человеческого рода. Так как она выражает свои истины не абстрактно, а в наглядной форме в виде живых, индивидуальных образов, то она старше прозы, искусственно

развившейся из абстрактных форм рассудка. Духовная жизнь есть жизнь человеческая. Так как поэзия охватывает весь человеческий дух, то у всех наций и во все времена, продуктивные вообще в области искусства, развитие ее сопровождает эпоху блеска и расцвета. Подобно самому человеческому духу, поэзия развивается и расчленяется соответственно эпохам и народам; для своего возникновения она нуждается в определенном национальном характере, содержание и способ созерцания которого служит также ее содержанием и способом выражения. Западная, итальянская, испанская, английская, римская, греческая, немецкая поэзии, все они решительно отличаются друг от друга по духу, чувствам, миросозерцанию, способу выражения и т. д. Среди этих национальных характеров, настроений различных эпох и миросозерцаний одни более поэтичны, чем другие. Напр. восточная форма сознания в общем поэтичнее, чем западная, за исключением Греции. То же можно сказать и о различных эпохах одной и той же национальной поэзии. Современная немецкая поэзия имеет иной характер, чем в Средние века или чем в эпоху Тридцатилетней войны. Постоянной темой всякой поэзии, понятной поэтому для всякого народа и всякой эпохи,

служат общечеловеческие мотивы, как содержание, и художественное изложение, как форма. "В этих двух отношениях греческая поэзия все вновь вызывает удивление и подражание со стороны самых разнообразных наций, так как в ней чисто человеческое содержание и художественная форма достигли прекраснейшего развития¹⁴⁷⁴".

Содержанием поэтического произведения служит полное значения единство событий, развивающееся и завершающееся в сфере индивидуальных чувств, страстей, поступков и судьбы, напр. в Илиаде гнев Ахиллеса, сражения перед Троей и победа греков. История народов и государств служит предметом прозаической, но, в то же время, и художественной обработки, напр. исторические сочинения Геродота и Фукидида, Ксенофонта и Тацита суть такие прозаические художественные произведения. Это художественные произведения, потому что они группируют и изображают события так, что возникает картина описываемого народа и эпохи, но, в то же время, это прозаические произведения, потому что в них идет речь не о героях, а о государствах и обществах, и индивидуумы выступают на сцену лишь постольку, поскольку они, осуществляя цели

государства, оказываются при этом великими, малыми или дурными¹⁴⁷⁵.

Так же и произведения ораторского искусства, духовного и судебного, если они выполнены художественно, относятся к числу прозаических произведений, так как управляются практическими внешними и чуждыми искусству целями. Поэтическое художественное произведение имеет целью лишь созидание красоты и наслаждение ей; цель и осуществление ее заключаются здесь непосредственно в самом произведении, тогда как оратор, духовник, судья или политик стремится к осуществлению целей, достижимых лишь в слушателе, каковы поучение, назидание, решение спора о праве, государственные дела и т. п.¹⁴⁷⁶.

Поэтическое художественное произведение коренится в жизни и действительности, события которой служат поводом для его возникновения. В этом смысле большинство произведений могут считаться сочинениями на случай, при чем, однако, не поэтическое произведение, а внешнее событие и повод есть нечто побочное и случайное. Обратное отношение встречаем мы в собственно так называемых сочинениях на случай, составляющих дурной вид поэзии в противоположность истинной и

настоящей¹⁴⁷⁷.

Непосредственным источником поэтического произведения служит поэт, "поэтически творящий субъект", гений, который, увлекшись предметом, усматривает в нем значительное событие и изображает его. Чем значительнее предмет, напр. когда в нем обнаруживается сущность мира, сущность народа или эпохи, тем более соответствует поэтическому гению мудрость старости и глубокий взор духа, не ослепляемого более внешними и настоящими вещами. Старый слепой Гомер¹⁴⁷⁸!

3. ПОЭТИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ

В отличие от прозаического представления, которое, имея целью передачу мыслей, лучше всего достигает ее, если бывает правильным, понятным и ясным, поэтическое представление стремится быть наглядным и образным для своего собственного внутреннего удовлетворения. Абстрактное определение времени восхода Солнца или утра поэзия превращает в предмет восторженного созерцания. "Когда вставала розоперстая Эос". Не ради украшения предмета, а для того, чтобы подалее созерцать его, чтобы не терять его из виду, поэзия пользуется описательными и характеризующими определениями (эпитетами): "быстроногий Ахиллес, шлемоблещущий Гектор, вождь народов Агамемнон" и т. д.¹⁴⁷⁹.

знаком представления служит слово, звук языка. Так же и словесное выражение сообразно поэтическому представлению должно принять возвышенный характер настолько, чтоб мы тотчас почувствовали, что находимся в мире поэтических представлений. "Искусство должно во всех отношениях поставить нас на иную почву, чем та, на которой мы находимся в обыкновенной

жизни, а также в религиозных представлениях и действиях и в умозрениях науки". Это достигается с помощью поэтических слов, представлений и строя предложений, которые или предшествуют развитию прозы, впервые создавая язык, — в таком случае поэт первый открывает уста своего народа, — или же эти приемы сознательно противопоставляются развитой прозе, как, напр., у римских поэтов или у французских поэтов классической эпохи. В таком случае язык поэзии рассчитан на эффект и принимает риторический характер декламации, вследствие чего внутренняя правда подвергается опасности. Поэтическая дикция не должна становиться самостоятельной или делаться частью поэзии, которая должна быть исключительной целью. Так же и в отношении языка, все созданное сознательно должно сохранять характер непреднамеренности, должно иметь такой вид, как будто бы оно само выросло из внутренних зародышей самой вещи¹⁴⁸⁰.

Поэзия хочет говорить и быть предметом декламации, ее слова должны звучать и звенеть, быть размеренными и сложенными в рифмы. Это достигается путем стихосложения.

Стихотворная проза есть не поэзия, а лишь стихи; точно так же и поэтические выражения

при прозаической обработке темы в остальных отношениях дают лишь поэтическую прозу; однако если Лессинг в борьбе против ложного пафоса французских александрийцев хотел изгнать стих из языка поэзии, в особенности из драмы, потому что он противоречит естественности, то эта теория поверхностна и ошибочна. Гете и Шиллер сначала последовали ему, но затем вместе с ним самим вернулись к стихотворному языку в драме: Лессинг в Натане, Гете в переработке своей Ифигении, Шиллер в Дон Карлосе.

Стихотворная речь не представляет никаких затруднений и не стесняет ни слушателя, ни поэта. Наоборот, ритмическое течение стиха и мелодический звук рифмы бесспорно очаровывают слушателя, и настоящий художественный талант движется в своем чувственном материале, как в своей природной стихии, которая скорее поднимает и увлекает художника, а не подавляет его (здесь следовало бы назвать Гете и указать на то, что его стихи и рифмы текут, как будто они не вымышлены, а найдены или почерпнуты из рудоносных жил языка). Стихосложение языка, ритмическое и звуковое, есть также музыка.

Ритмическая система стихосложения

основывается на количестве и на долготе и краткости, т. е. на размере слогов; ритмическое развитие стиха состоит в подчинении размера слогов определенным правилам, определенное сочетание длинных и коротких слогов образует стопу (дактиль и анапест, ямб и трохей, кретик и вакхий и т. д.), определенный ряд стоп есть стих, а группа стихов образует строфу. Ритм оживляется стихотворным ударением, которое состоит в повышении слога в стопе, и словесным ударением. Для благозвучия стиха необходимо, чтобы стихотворное и словесное ударение не совпадали, а переплетались друг с другом, вследствие чего возникает как бы столкновение со стихотворным ударением и ритмической модуляцией. Это столкновение производится цезурой и словесным ударением.

В языке поэзии, как и в музыке, субъект воспринимает самого себя, он изливает себя в звуках; однако Я требует сосредоточения в себе, возвращения из постоянного течения во времени; оно воспринимает время только в форме определенных единиц времени, а определенное сочетание их в виде закономерной последовательности и законченности. Поэтому-то ритмический ряд делится на стихи, а стихи на строфы. "Сюда относится, напр., уже элегический

размер греков и алкейская и сафическая строфа, а также художественные произведения Пиндара и драматических поэтов, именно лирические излияния и рассуждения хоров¹⁴⁸¹".

Всеми характеру размера соответствует также определенное содержание. Так, гекзаметр с его спокойно волнующимся движением вперед пригоден для равномерного течения эпического рассказа, а в сочетании с пентаметром – для выражения элегического настроения; ямбический триметр, быстро движущийся вперед, подходящ для драматического диалога, а анапест – для торжествующей поспешности и т. п. Ритмическое стихосложение достигло прекраснейшего и сложнейшего развития в греческой поэзии.

Классические языки в своем склонении и спряжении обладают богатым запасом флексий. В спряжении посредством префиксов и суффиксов выражаются лица, времена и виды (модусы) деятельности. Иной характер имеют современные языки, в особенности немецкий. Флексии отделились от коренного слога, раздробились и стали самостоятельными словами; здесь достаточно указать на частое употребление разных вспомогательных глаголов, на самостоятельное обозначение желательного наклонения, на отделение местоимений и т. п.

Теперь долгота и краткость слогов остаются в тени и перестают иметь самостоятельное значение; на первый план выдвигается коренной слог, в нем сосредоточивается значение, и на нем повышается тон: господство стихотворного ударения переходит в господство словесного ударения. "Нас как бы силой принуждают останавливаться на смысле каждого слова и заниматься не природною долготой и краткостью слогов, движением их во времени и чувственным ударением, а слушать лишь ударение, производимое основным значением¹⁴⁸²".

Принцип ритмического стихосложения, основанного на естественном количестве (долготе и краткости) слогов, напоминает пластику. Однако теперь выступает на первый план духовное значение речи, и им определяется долгота и ударение. Если это одухотворение, как этого требует искусство, должно быть также чувственно воспринимаемым (слышимым), то этого можно достигнуть только с помощью звуков языка¹⁴⁸³.

Система звукового стихосложения основывается на соответствии между начальными звуками (согласными) слов, или между гласными в словах, или между конечными слогами: первый род соответствия есть аллитерация, второй –

ассонанс, а третий, соединяющий оба первые, есть рифма; мужская рифма состоит из одного слога, женская – из двух, а скользящая – из нескольких. Аллитерация господствует в скандинавских языках, а ассонанс – в испанском.

Принцип ритмического стихосложения соответствует пластике искусства и языка, а принцип звукового стихосложения, в особенности рифма, соответствует романтической форме искусства и поэзии. "Потребность души воспринимать себя выдвигается на первый план и удовлетворяется в созвучии рифм, которое отвлекает внимание от правильного размера слогов и возвращает нас к себе путем повторения одинаковых звуков. Таким образом стих приближается к музыке, как таковой, т. е. к звукам внутреннего мира и освобождается как бы от материальной стороны языка, от естественной меры долготы и краткости слогов¹⁴⁸⁴".

Уже в латинском стихосложении попадают кое-где рифмы, как, напр., случайно у Горация и Овидия. Под влиянием христианства рифма намеренно введена была в латинский язык, напр. в гимне святого Амвросия, в рифмованной песне святого Августина против донатистов, в леонинских стихах, в которых гекзаметр и пентаметр рифмуются в середине и в конце. В

поэзии германских и романских языков рифма широко развилась; она составляет мелодическую симметрию не размера и ритмического движения, а звука, из которого субъективный мир звучит для себя самого. Рифмованные стихи складываются в более или менее сложные строфы; так возникают сонеты, канцоны, мадригалы, триолеты и т. д.

В немецком языке развились обе системы, противопоставляясь друг другу, а также и сочетаясь; размеры Клопшток и Фосс противопоставили нерифмованные рифмованным. "Однако Гете пришлось не по душе эти древние размеры, и он не без основания спрашивал: К лицу ли нам эти длинные складки, приличные для древних?"

Ритмическая версификация и рифмованный стих основываются на противоположных принципах и потому могут сочетаться лишь в ограниченных пределах. Ничто не может быть бессмысленнее и противоречивее, как вводить рифму в древние размеры, напр. в алкейскую и сафическую строфу¹⁴⁸⁵.

II. ЭПИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

1. ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМЫ. ЭПОПЕЯ

Поэзия, как завершение всех искусств, должна выражать жизнь человеческого духа во всем его объеме и соответственно этому распадается на три вида: эпическую, лирическую и драматическую. Содержанием эпической поэзии служит духовный мир в его внешней реальности или объективности, в его современном и развившемся значении, как результате прошлых состояний, из которых возник данный мир предметов в его национальных чертах характера, подвигах, борьбе и судьбе. Эпический поэт должен изображать эту жизнь не как современную, а как закончившуюся, отдаленную от него деятельность, которую он возвращает для нас путем рассказа; поэтому его творение должно быть передано нам не им самим, а певцом или рапсодам, который передает эпос, равномерное течение рассказа, однообразно механически, не как творец, а как орудие. Однако поэт хочет не только изображать чужие подвиги, но и высказаться сам. Субъективный внутренний мир,

чувствующая и созерцающая душа, этот источник всех человеческих поступков, составляет содержание лирической поэзии. Из этого источника, души и характера человека, вытекают его страсти и коллизии, его поведение и судьба. Соединение этих двух моментов, объективного и субъективного, составляющих весь духовный мир, совершается в драматической поэзии: она есть завершение всякой поэзии и всякого искусства¹⁴⁸⁶.

В эпической поэзии нужно различать ряд форм; содержанием их служат темы, имеющие объективное значение, соответствующие характеру и образованию эпохи и народа. Самая простая форма есть эпиграмма или надпись, относящаяся к предмету и указывающая его значение.

Вторая, более высокая форма есть нравственное изречение, не как субъективное рассуждение, а как содержательное выражение опыта, подтвержденное жизнью и судьбой народа. Ряд таких изречений житейской мудрости, охватывающих весь круг жизни, образуют дидактический эпос, как, напр., "Дела и дни" Гесиода. Дидактическое произведение, расширяясь и углубляясь, превращается в поэтическое изображение возникновения и

развития мира, в рассказе о богах и последовательности их поколений, об истинной сущности вещей, каковы, напр., космогонии, теогония Гесиода, философское стихотворение Парменида. Постоянным содержанием теогонии служит "освобождение поколения Зевса от необузданных первоначальных сил природы, война против этих естественных предков, возникновение и борьба, представляющие в действительности историю развития вечных богов в самой поэзии¹⁴⁸⁷".

Всем этим эпическим формам недостает закругленности и законченности, необходимых для художественного произведения. Этими свойствами обладает впервые эпосея ἔλολοῖα; ее темой служит общее мировоззрение и объективность народного духа с его религиозными представлениями и строем домашней и политической жизни. На этой основе развиваются события, рассказываемые в эпосе спокойным тоном. Настоящий эпический возраст народа есть "средняя пора" его жизни, "так как в более раннюю эпоху всякий выступающий на сцену народ еще борется с подавляющей его чуждой культурой, от которой он постепенно освобождается, чтобы достигнуть соответствия себе самому и выразить свою истинную сущность

также и в своих религиозных представлениях; отсюда важное изречение Геродота, что Гомер и Гесиод создали грекам их богов. Для самого эпического поэта времена и события, изображаемые им, давно прошли, он стоит далеко от них, как Гомер от Троянской войны; поэтому он отступает в своем произведении на задний план настолько, что никто его не видит. То, что он хотел бы сказать, он выражает чрез лиц своего произведения, напр. Гомер в Илиаде толкует события то через Калхаса, то через Нестора; он также выводит на сцену богов, чтобы обуздывать страсти героев, напр. Афина увещевает разгневанного Ахиллеса быть рассудительным. Сам поэт вполне погружен в мир, развертываемый им перед нашими глазами. "В этом отношении высокий эпический стиль состоит в том, что произведение поется как бы само и выступает самостоятельно, без автора во главе". У греков нет основных религиозных книг, как у индусов и персов, но в песнях Гомера они обладают такой поэтической библией, какой нет у других народов. "Эти песни образуют истинную внутреннюю органическую эпическую целостность, и такое целое может создать лишь один человек. Теория, утверждающая, что эти песни лишены единства и явились путем сложения рапсодий,

созданных в одинаковом тоне, есть варварское представление, противоречащее искусству. Если это мнение должно только обозначать, что поэт, как субъект, исчезает перед своим произведением, то оно есть величайшая похвала; тогда оно высказывает, что в этих песнях нельзя не заметить никакой субъективной манеры в представлениях и чувствах. Это и в самом деле так: в песнях Гомера представлен лишь сам предмет, объективные представления народа. Однако даже и народная песнь выражается лишь человеческими устами, которые поют ее из недр души, полной национального содержания, и еще более того нуждается в едином духе одного индивидуума единое в себе художественное произведение¹⁴⁸⁸".

2. ЭПИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ МИРА И ЭПИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРЫ

Что касается "частных свойств настоящего эпоса" или его характерных черт, то нужно рассмотреть три главных вопроса, причем Гегель ссылается на свои предыдущие исследования, именно об "идеале" и "общем состоянии мира¹⁴⁸⁹". Эти три главных вопроса касаются эпического состояния мира, эпического события и эпического единства. Эпическим образцом во всех отношениях служат песни Гомера: Илиада и Одиссея.

Эпическое состояние мира есть героическая ступень развития его, когда национально-культурное развитие уже совершилось и в объективной форме дано так, что является перед нами в индивидуальной жизненности в форме нравов и склада жизни. Ничто не вынуждается против воли, все остается свободным, индивидуальным и жизненным. Князья не служат Агамемнону, а повинуются ему, потому что хотят этого, по внутреннему побуждению. Если они не хотят повиноваться, то возникает спор, напр. со стороны разгневанного Ахиллеса в начале Илиады. Точно так же народы

следуют за князьями и вождями не как слуги, а потому, что геройские характеры импонируют им; так же и челядь служит в царских домах не по принуждению, а из привязанности и верности. Одиссея раскрывает перед нами домашнюю жизнь греческих царей; мы знакомимся с господствующими взглядами народа, с тем, как он представляет себе землю, море, другие народы и их страны, жилища умерших и т. д. Таким образом мы переселяемся на эпическую почву; поэтому, напр., в Илиаде описание щита Ахиллеса не есть лишний побочный эпизод, так как на нем изображены сцены из человеческой жизни, свадьбы, суд, земледелие, стада скота, частые войны городов и т. д. "Наоборот, в песне Нибелунгов недостает определенной действительности наглядного основания и почвы, так что рассказ в этом отношении уже приближается к тону обыденной песни. Он, правда, достаточно обстоятелен, однако, наподобие того, как рассказ ремесленников, слышавших о чем-то издалека и желающих рассказать по-своему. Мы не видим самой вещи, а только замечаем неспособность и усилия поэта. Эта скучная расплывчатость слабости еще более раздражает в книге героев и, наконец, достигает крайней степени у действительных

ремесленников, мастерзингеров¹⁴⁹⁰". Настоящий эпос не отделен от нашего мира пропастью, которая бы делала невозможным проникновение в жизнь эпоса. Такая пропасть лежит между национальной мифологией, которую хотел восстановить Клопшток, и нашими религиозными представлениями. То же можно сказать и о песне Нибелунгов. "Бургунды, месть Кримгильды, подвиги Зигфрида, весь строй жизни, судьба всего погибающего рода, северный характер, король Этцель и т. д., все это не стоит более в живой связи с нашей домашней, гражданской и правовой жизнью, с нашими учреждениями и строем общества". "Попытка сделать подобные темы содержанием национальной или даже народной книги, была самой тривиальной плоской выдумкой¹⁴⁹¹".

Эпическое состояние мира связано с нашим миром, т. е. с нашими поэтическими интересами, общечеловеческим содержанием, которое поэтому составляет необходимую характерную черту эпоса. Это общечеловеческое содержание выражается в героях и подвигах их, прекраснее всего в песнях Гомера, а кроме того для христианских народов, еще лишь в ветхозаветных описаниях патриархальной жизни, которые приковывали к себе Гете еще ребенком и все

вновь возвращали его к себе, как к освежительному источнику во время его занятий Востоком¹⁴⁹².

Эпическое состояние мира должно быть таким, чтобы из него возникала масса событий, подвигов не только со стороны героев, но и со стороны народов. Основанием для этого служит коллизия народов, возникающая из недр мирового состояния. Развитие и обнаружение такой коллизии состоит в войне между враждебными и чуждыми друг другу народами, как греки и троянцы (Гомер), испанцы и мавры (Сид), христианские рыцари и сарацины (Тассо), португальцы и индийцы (Камоэнс) и т. п. Самая наглядная и величественная из военных доблестей есть храбрость: поэтому храбрость есть настоящая эпическая добродетель. "Храбрость есть душевное состояние и деятельность, подходящая преимущественно для эпического изображения, а не для лирики и не для драматического действия. В самом деле, в драме важнее всего внутренняя духовная сила или слабость, нравственно похвальный или позорный пафос, тогда как в эпосе на первый план выдвигается естественная сторона характера¹⁴⁹³".

Такие народные войны более подходят для

эпического мира и поэзии, чем завоевательные войны, как поход Александра в Азию, имеющий уже не героический, а чисто монархический характер, как борьба между династиями и политическими партиями (Фарсалия Лукана, Генриада Вольтера) или как войны между братьями, вроде войны семи против Фив; такая война имеет не эпический, а трагический характер, как указал уже Аристотель¹⁴⁹⁴.

Народные войны, имеющие эпический характер, отличаются всемирно-историческим значением, именно всемирно-историческим правом, возбуждающим один народ против другого. Троянская война относится к числу первых легендарных столкновений между греками и азиатами, к области той огромной противоположности, воинственное развитие которых составляет всемирно-исторический поворотный пункт в истории Греции¹⁴⁹⁵.

Эпическое событие нужно отличать от драматического действия: последнее есть действие или ряд действий, necessarily возникающих из определенных характеров и их страстей $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$; первое, наоборот, есть ряд событий, происшествий, возникающих из положения вещей и из комплекса обстоятельств и потому разнообразно переплетающихся и

разветвляющихся. Вследствие этого эпическое единство имеет иной и притом менее строгий характер, чем драматическое. Гегель отчетливо указывает на то, что эпическая поэзия должна не только изобразить течение действия и внешнюю сторону осуществления цели, но и отвести внешним обстоятельствам, явлениям природы и другим случайностям такие же права, какие присваивает исключительно себе субъективный мир в действии, как таковом¹⁴⁹⁶.

Эпическое или объективное событие достигает поэтической оживленности лишь тогда, когда оно тесно связано с деятельностью и страданиями одного лица. Как один поэт творит и обрабатывает целое, точно так же и во главе всего произведения должно стоять одно лицо, с которым связано событие, так что оно развивается и завершается в одном этом образе. Такой великой и мощной индивидуальностью служит в Илиаде разгневанный Ахиллес, в Одиссее – возвращающийся домой Одиссей. На гнев Ахиллеса нельзя смотреть так, как будто лучше было бы, если бы он его укротил. "Какое безмерное чувство своего я поднимало Александра над его друзьями и жизнью многих тысяч людей, – личная месть; подобная черта жестокости отмечает энергию героических

времен, и в этом отношении Ахиллеса, как грека, нельзя третировать подобно школьнику". Ахиллес и Одиссей суть эпические характеры. Одиссея показывает этот характер не только в момент деятельного выполнения его определенной цели, но и подробно рассказывает обо всем, что ему встречалось во время его блужданий, что он терпел, какие препятствия встречались на его пути, каким опасностям он подвергался: после приключений у лотофагов, у лестригонов и у Полифема пребывание у Цирцеи, путешествие в подземный мир, жизнь у Калипсо, неодолимая тоска по родине, поездка к феакам и пребывание у них и, наконец, возвращение в Итаку во сне. Это не драматическое, а настоящее эпическое течение событий. "В эпосе обстоятельства и внешние случайности играют роль в такой же мере, как и субъективная воля, и то, что совершает человек, проходит перед нами так же, как то, что совершается вне нас, так что человеческая деятельность должна оказываться действительно в такой же мере обусловленную сплетением обстоятельств¹⁴⁹⁷".

3. ЭПИЧЕСКАЯ СУДЬБА. ЭПИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО И ЭПИЗОДЫ

Хотя в эпическое течение событий капризно вмешиваются внешние обстоятельства и случайности, тем не менее, в сплетении их господствует ничем неудержимая и неотвратимая необходимость: эта эпическая необходимость есть действительно судьба. "Драматический характер сам создает свою судьбу, а для эпического она является извне; эта сила обстоятельств, придающая поступку его индивидуальную форму, уделяющая человеку его жребий и определяющая исход его действий, есть настоящее руководство судьбы. Что случается, то и должно быть; события таковы, какими они необходимо должны быть". Эпическая судьба есть рок. "Собственно то, что события раскрывают перед нами, есть великое всеобщее состояние мира, в котором поступки и судьба людей оказываются чем-то преходящим и единичным. Этот рок есть великая справедливость; он трагичен не в драматическом смысле слова, где индивидуум оценивается, как личность, а в эпическом смысле, так как здесь человек подвергается суду в своем деле;

трагическая Немезида заключается в том, что дело оказывается слишком великим для человека. Отсюда траурный отпечаток, лежащий на всем; самое прекрасное погибает рано; еще при жизни Ахиллес скорбит о близкой смерти¹⁴⁹⁸".

Эпическое единство заключается в индивидуальном исходном пункте, или в "начальном положении", затем в развитии его и закруглении, и при том везде в эпическом характере изображения. Таким исходным пунктом служит, напр., в Илиаде гнев Ахиллеса и его спор с Агамемноном. В Одиссее есть два исходных пункта: задержанное Калипсо возвращение Одиссея и стесненное положение Пенелопы в Итаке, с которым непосредственно связана поездка Телемаха, ищущего отца¹⁴⁹⁹.

Эпическое развитие темы совершается путем медленного наглядного и обстоятельного рассказа; этим оно отличается от драматического изложения, которое согласно своей цели переходит от действия к действию; между тем как эпос намеренно прерывает течение рассказа, течение событий, вводит препятствия, вставляет и развивает эпизоды, которые вовсе не составляют излишнего балласта, а необходимы для полноты и совершенства эпического произведения. Ни в

каком другом роде поэзии эпизоды не могут до такой степени освобождаться, становясь на вид почти самостоятельными. В эпическом состоянии мира обстоятельства чрезвычайно разнообразны и имеют огромное значение; поэтому они должны быть развиты и очерчены широко, вследствие чего является необходимость в эпизодах и задержках. Все возвращение Одиссея домой, составляющее содержание Одиссеи, совершается путем ряда задержек. Все эти задержки вполне мотивированы как силой обстоятельств, так и характером самого Одиссея, иными словами, они обусловлены эпически. Точно то же можно сказать и о лирических эпизодах, напр. в Илиаде о жалобах Ахиллеса по поводу смерти Патрокла, о плаче Гекубы по поводу смерти Гектора или о прекраснейшем эпизоде, какой только возможен в эпической поэзии, о прощании Гектора с Андромахой, найденной им у Скейских ворот, после того, как он напрасно искал ее в доме. Андромаха должна быть покинутой и беззащитной, так как у нее нет более ни отца, ни матери, и Гектор был для нее и тем и другим; Гектор должен защищать отечество, хотя он и знает, что настанет день, когда падет священная Троя, и сам Приам, и народ копыеносца Приама, и т. д. Все это глубоко захватывающие и

трогающие, но, в то же время, чисто эпические мотивы¹⁵⁰⁰.

Однако как бы ни были широки эпизоды, из-за этого все же не должны теряться единство и закругленность целого, хотя эпическое единство и имеет иной характер, чем драматическое. Все дело здесь "в различии между простым случившимся событием и определенным поступком, который в эпическом рассказе принимает форму события". Эпическое единство состоит в последовательности, связи и замкнутости ряда событий. Мысль, будто эпос не нуждается в необходимом завершении событий, вследствие чего он перестал бы быть художественным, есть "грубое и варварское мнение", хотя оно и защищается талантливymi и учеными людьми, напр. Ф. А. Вольфом¹⁵⁰¹.

Илиада начинается гневом Ахиллеса, следствием этого является его бездеятельность, а отсюда победы троянцев, смерть Патрокла, жалобы и возвращение Ахиллеса, смерть Гектора. Этим, как полагают, все закончено, к чему же еще последние песни? "Мысль, будто со смертью все уже кончилось, и теперь можно отойти в сторону, свидетельствует лишь о грубости представлений. Смертью кончает свое дело природа, но не человек, не нравы и нравственность, которые

требуют почетного погребения для падших героев. Поэтому ко всему предыдущему примыкают, в виде прекрасного и примирительного заключения, игры у могилы Патрокла, потрясающие мольбы Приама и примирение Ахиллеса, возвращающего отцу труп сына, чтобы и он удостоился почестей¹⁵⁰²".

4. ХОД РАЗВИТИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ

Существует внутреннее родство между скульптурой и эпической поэзией, ясное из их основных направлений. Поэтому не случайно, что обе эти формы искусства явились у греков в своей первоначальной и никем не превзойденной действительности.

Сообразно всемирно-историческим ступеням развития "история развития эпической поэзии" распадается на восточный, классический и романтический эпос. Под классическим следует разуметь греческий (гомеровский) эпос и подражание ему у римлян, высшим эпическим творением которых была Энеида Вергилия. Подражание всегда включает в себе что-то вымышленное, искусственное, театральное, в истинность чего сам поэт не верит; так, боги Вергилия суть создания вымысла, искусственные приспособления; Гомера нельзя переделывать, а Вергилия можно, как это показал Блумауэр.

Восточный эпос развился у индусов и персов. Великие уже раньше упомянутые эпические произведения индийской поэзии, характеристикой и происхождением которых Гегель не занимается подробнее, суть

Махабхарата и Рамайна (история Рамы). Великий персидский эпос есть Шахнаме (царская книга) Фирдоуси из Туса (конец 11-го и начало 12-го века христианской эры); в нем приблизительно в шестидесяти тысячах двустиший рассказана история персов от начала мира до гибели сассанидов (651); это произведение принадлежит персам-магометанам, а не дохристианскому Востоку.

В романтической эпохе Гегель различает эпические произведения скандинавских, кельтских, германских и романских народов. Что касается первых, он называет Эдду, ко вторым он относит Оссиана, не имея возможности быть знакомым с критическими исследованиями по этим вопросам, так как они явились позже. Он не говорит подробнее ни об исландской поэзии скальдов, входящей в раннюю и более позднюю Эдду (прозаическую и поэтическую), ни об ирландской и шотландской поэзии бардов, за которую принимали песни Оссиана, будто собранные Макферсоном в шотландских горах; ядро так называемых песен Оссиана он считал, по основному тону и местному колориту, древним и подлинным. Кельтски-бритская сага о короле Артуре, победителе саксов, и его Круглом столе, подражает немецкой саге о Карле Великом и его

перах; из рыцарей Круглого стола возникли совершеннейшие идеалы рыцарства, в особенности рыцари святого Грааля. В северной Франции эти саги были разработаны эпически во второй половине 12 века Христианом де Труа и после него в Германии Вольфрамом фон Эшенбахом (Парсиваль). Немецкий эпос есть песнь о Нибелунгах, о которой Гегель, как мы уже знаем, высказал презрительное суждение, сравнивая ее с греческим эпосом. "Герои Нибелунгов более походят на грубые деревянные, чем на человечески развитые духовные индивидуальности гомеровских героев и женщин¹⁵⁰³".

В романтическом художественном эпосе самым богатым и лучшим произведением христиански-католического мира величайшим созданием в этой области является Божественная комедия Данте, о которой Гегель охотно говорит, как только к тому представляется повод. Уже говоря о необходимости коллизии народов для эпического состояния мира, Гегель указывает на то, что, по религиозным представлениям христианства, человеческой жизни вообще предшествует "основная коллизия", именно отпадение дьявола от Бога, вследствие этого власть греха в человечестве и необходимость

искупления; соответственно этому все человечество делится на царства осужденных, очищающихся и блаженных: эти три царства суть ад, чистилище и рай. Эпос Данте имеет своим предметом не какое-либо частное событие, а вечное действие, абсолютную конечную цель, божественную любовь в ее неизменных проявлениях и потому вовсе не нуждается в точно определенном расчленении и закруглении. Поэтому-то Данте мог развить свой эпос лишь в форме странствования по аду, чистилищу и раю. Как Гомер и Гесиод создали грекам их богов, так и Данте как бы пластически изобразил и воплотил для христиански-католического мира вечные суждения Бога. "Увековечение Мнемозиною поэта имеет здесь объективное значение собственного суждения Бога, во имя которого самый смелый дух своей эпохи осуждает или награждает блаженством все настоящее и прошлое". "Древность заглядывает, правда, в этот мир католического поэта, однако лишь как путеводная звезда и спутница человеческой мудрости и просвещения, так как всюду, где дело доходит до учения и догмата, слово принадлежит лишь схоластике христианской теологии и любви¹⁵⁰⁴".

Об эпических изображениях рыцарства и их

саморазложении у Ариосто и Сервантеса была уже речь в главе о развитии романтического искусства. Освобождение Иерусалима Тассо есть не эпопея, а поэма, искусственное подражание эпосу Вергилия, который сам уже был искусственным подражанием; оно приобрело популярность только благодаря красоте своих стихов. На границе нового времени стоят Луизиады Камюэнса, геройские походы португальцев (лузитан) в Африку и в Индию. После мировой эпохи Реформации явились Потерянный рай Мильтона, Мессиада Клопштока и Генриада Вольтера, эпические произведения, игравшие роль в свое время, но утратившие ее, так как основой их не служит эпическое и героическое состояние мира. Современные эпические произведения заняты домашним и общественным кругом частной жизни и потому имеют не героический, а идиллический характер. Луиза Фосса есть ближайший пример такого идиллического эпоса; сюда же относится Герман и Доротея Гете, никем не превзойденный образец этого рода: на переднем плане немецкий провинциальный городок с его маленькими интересами и характерными выразительными личностями, а на заднем плане великая революция, правда, стоящая в отдалении, но в то

же время счастливо расширяющая ограниченный горизонт описываемых событий.

Прозаический эпос есть роман, рассказ и новелла¹⁵⁰⁵. Эстетика показывает, каким образом дифференцируются и разветвляются виды искусства, также и поэзии, и как отсюда возникают история искусства и литературы, однако в ее задачи не входит развитие самих этих историческим тем, так как она при этом чрезмерно вышла бы за свои границы.

III. ЛИРИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

1. ЛИРИКО-ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

Субъективное творческое начало, создающее эпическое произведение, не изображая и не раскрывая себя в нем, есть поэт, как определенный, единичный субъект, как полный поэтических представлений внутренний мир, который тоже и для себя хочет выступить, выразиться в словах и высказаться поэтически. Это достигается лирической поэзией, которая не зависит ни от какого определенного состояния мира и народа и потому может возникнуть во всякое время национального развития. Ее темой служит не любой, а поэтический внутренний мир, душа, волнуемая значительным, важным для всех содержанием. Поэтому Гегель говорит о характере лирической поэзии вообще, о частных свойствах ее и об историческом развитии только в более короткой и сжатой форме, чем об эпической¹⁵⁰⁶. Лирическая поэзия происходит из эпической; поэтому ее первый тип и общий характер состоит в том, что она лирически обрабатывает эпическое содержание. Эпиграмма

относится к области эпоса, если она обозначает предмет и говорит, что он такое. Она становится лирической, если высказывает, что думает поэт о предмете, если она в краткой и решительной форме выражает остроумное размышление или выходку поэта, как Ксении Гете и Шиллера. Если событие рассказано так, что господствующим и основным тоном рассказа служит не само явление, а настроение, вызванное им в художнике, то рассказ имеет лирический характер, как баллады Гете, Шиллера, Бюргера и т. д., или романсы, в которых из хода события в особенности выделяются характерные положения и моменты, проникнутые настроением. Если в ходе изображения душа поэта так охвачена глубоким значением вещи, момента или положения, что он заставляет этот предмет являться и действовать во всей своей силе, то рассказ имеет вполне лирический характер. "Почти всегда мы встречаем это у Шиллера, как в настоящих лирических произведениях его, так и в балладах; что касается последних, достаточно упомянуть о грандиозном описании хора Эвменид в Ивиковых журавлях, которое имеет не драматический и не эпический, а лирический характер". Так называемые стихотворения на случай, вызываемые торжественными событиями

общественной или частной жизни, принадлежат также к лирической поэзии вообще. Самый грандиозный пример этого рода представляют песни Пиндара в честь победителей на Олимпийских играх. Песнь о колоколе Шиллера есть стихотворение на случай без торжественного и общественного повода, однако охватывающего самую широкую область, так как содержанием ее служит вся человеческая и гражданская жизнь в ее главных моментах. Изображение внешних последовательных ступеней работы мастера, отливающего колокол, относится к области эпоса, но лирический характер имеют примыкающие сюда изливания чувства, а также различные размышления о жизни человека и изображении ее.

Предметом лирического поэта служит он сам, его величественный поэтический внутренний мир. В виде примера такой величественной субъективности Гегель приводит своего соотечественника Шиллера. Он вполне прав. Это служит к его славе и свидетельствует об его понимании и глубине, что он познал и указывал на величие Шиллера. "Субъективный внутренний мир может расшириться и углубиться до степени величественного созерцания и идеи, смотрящей поверх всего мира. Такова большая часть

произведений Шиллера. Разумное и великое волнует его сердце; однако его песнь не есть гимн о религиозном или субстанциальном предмете; точно так же он не выступает певцом по внешнему поводу; песнь зарождается в самой душе его, высшим интересом которой служат идеалы жизни и красоты, неизменные права и идеи человечества¹⁵⁰⁷". "В нем все было величественно", – сказал Гете. Что же и могло бы быть в нем не величественным, если все это было само нутро?

2. НАРОДНАЯ И ИСКУССТВЕННАЯ ПОЭЗИЯ. ГЕТЕ

В лирической поэзии человек сам по себе служит художественным произведением, тогда как содержанием эпического поэта служит чуждый ему герой с его подвигами и приключениями. Форму и содержание дает лирическому произведению не объективная совокупность явлений и индивидуальный поступок, а субъект, как субъект. Под субъектом же следует разуметь ступени развития и образования сознания, характеризующие века и народы и потому определяющие общий характер лирической поэзии. Ввиду этого она состоит из двух главных видов, из народной и искусственной поэзии, смотря по тому, связан ли еще творческий субъект нераздельно с народным сознанием и жизнью, растворяется ли он и теряется в ней или же, отделившись от нее, как личное сознание, противостоит ей и поэтически изображает свой внутренний мир с помощью собственного размышления и искусства. Народная поэзия разнообразна, как народы и их судьбы, свободна от рефлексий, естественна и свежа, как сама непосредственная жизнь; поэтому она имеет

сконцентрированный, всеобщий и задушевный характер. В этом и заключается волшебство ее, как поэзии, и ее поучительное значение для изучения поэзии и ее источников; поэтому Гедер указывал на сборники таких песен из уст самого народа, как путеводителя, с успехом возбуждая исследователей. Среди его последователей был и молодой Гете, собиравший и переводивший народные песни. В числе его переводов Гегель называет "Жалобную песнь благородных жен Азан-Аги¹⁵⁰⁸".

Нельзя утверждать, будто искусственная поэзия всегда стоит выше народной: это значило бы предпочитать мейстерзингеров народным певцам. Однако в лирическом творчестве существует необходимый прогрессивный переход от народной поэзии к искусственной, выступающий в ясной и неотразимой форме в произведениях великих и возвышенных мировых поэтов. Здесь достаточно назвать Пиндара, в песнях которого говорит не столько герой, прославляемый им, сколько сам поэт. "Не в том его честь, что он победил, а в том, что Пиндар его воспел. В этом выдающемся внутреннем величии состоит благородство лирического поэта. Гомер, как личность, до такой степени приносит себя в жертву, что в настоящее время даже отрицают его

существование, тогда как его герои бессмертны; наоборот, от героев Пиндара для нас остались лишь пустые имена, а сам он, воспевший себя и сообщивший им свою славу, не подлежит забвению, как поэт; слава, приобретенная героями, есть лишь привесок к славе лирического певца". Август, сделавшись господином мира, хотел сблизиться с поэтом Горацием, и последний считал одной из заслуг Августа то, что он установил всеобщий мир, который полезен для него, поэта. "Почтенной чертою нашего Клопштока было то, что он в своей личности опять почувствовал достоинство певца и достиг его признания; он вывел поэта из положения придворного слуги и поэзию из положения праздной, бесполезной игры, разоряющей только человека". — Тот не знает Гете, одну из возвышеннейших и интереснейших личностей в мире, кто не познакомился с его лирическими произведениями во всем объеме. В своей разнообразной и богатой жизни он всегда оставался поэтом. "Так же и в этом он принадлежит к числу самых выдающихся людей. Редко встречается человек с такими разносторонними интересами, как он, однако, несмотря на эту бесконечную широту, он постоянно жил в себе и все, что затрагивало его,

превращал в поэтические образы. Его внешняя жизнь, особенности его скорее замкнутого, чем открытого в повседневной жизни сердца, его научное направление и результаты продолжительных исследований, опыт его развитого практического смысла, впечатления, производимые на него разнообразно переплетавшимися явлениями его времени, выводы, извлекаемые им отсюда, кипучая веселость и отвага юности, организованная сила и внутренняя красота его зрелого возраста, широкая радостная мудрость старости, все превращалось у него в лирическое излияние, в котором он выражал как самые легкие намеки на чувство, так и самые суровые болезненные конфликты духа, освобождаясь от них таким образом¹⁵⁰⁹". Я привел все это место, потому что оно красноречиво свидетельствует о знакомстве Гегеля с личностью и произведениями великого поэта и принадлежит к числу лучших замечаний о Гете.

3. ЛИРИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО И ЭПИЗОДЫ

Эпическое художественное произведение должно рисовать внешнее состояние мира и потому нуждается в наглядном и широком изложении; наоборот, лирическое художественное произведение выражает внутренние душевные состояния и, подобно им, стремится быть сконцентрированным. Чувство развивается в глубину, а не в ширину. Поэтому лирическое единство состоит в "сжатости".

Лирическое произведение также имеет свои эпизоды, но они, конечно, иного рода, чем эпические, которые вдвигаются, чтобы замедлить ход целого, стеснить его и раскрыть новые стороны объективного состояния мира, тогда как лирические эпизоды вполне субъективны и как бы ассоциированы с внутренними душевными состояниями; это "поражающие повороты, остроумные комбинации, внезапные, почти насильственные переходы". В виде примера можно было бы привести стихотворения Гейне¹⁵¹⁰.

4. ГИМН, ОДА, ПЕСНЯ. ШИЛЛЕР

Виды настоящей лирики соответствуют формам отношения поэтического сознания к своему предмету и входят поэтому как главы о "лирическом поэте" и "лирическом художественном произведении" в то, что Гегель назвал "частными сторонами лирической поэзии". Эти виды образуют последовательный ход развития, в котором сознание сперва совершенно растворяется в своем предмете и как бы поглощается им, затем возвращается к себе, восстанавливает свою самостоятельность, возвышаясь и возвышая охватываемые им предметы; теперь оно с полной свободой распространяется над миром великих и малых, значительных и ничтожных объектов, играя ими изображает и раскрывает себя в предметах и предметы в себе, наконец, порождает величественные идеи, творчески формируя их, и с совершенным мастерством распоряжается ими, повелевая и покоряясь.

Основная эпическая форма лирической поэзии, в которой сознание, погружаясь в созерцание, растворяется в нем с полным самозабвением, есть гимн; подъем и ликование

души выражаются в дифирамбе, победная песнь – в пэане, а религиозная хвалебная песнь – в псалмах. Содержанием лирики хоров в древней трагедии служат могущество и мудрость богов.

Вторая основная форма лирической поэзии основывается на возвышенности поэтического сознания, которое избирает великие предметы, какова слава богов, героев, царей, любовь, красота, искусство, дружба и т. д., и проникнуто этим содержанием или же своим выбором придает значение и вес предметам и случаям, даже и ничтожным. – Эта форма лирической поэзии есть ода. К первому роду од относятся песни Пиндара, примеры второго рода дают Гораций и Клопшток. Форма оды есть субъективное воодушевление, при чем субъект в полной мере сознает свое воодушевление и его достоинство.

Третья основная форма есть песня, в которой поэтическое сознание увлекается всевозможными объектами, затронувшими или наполнившими его внутренний мир; поэтому песня своим разнообразным содержанием охватывает самый широкий круг предметов. К этому содержанию принадлежат также национальные саги, нравы и события; поэтому народные песни составляют важный и существенный вид песен вообще. "В

своих песнях всякий народ чувствует себя вполне удобно и как дома. Так как существует протестантский народ, то и протестантские церковные и общинные песни могут быть причислены к народным". События человеческой жизни имеют временной и мимолетный характер, точно так же и поэзия песен имеет свое время; каждая песня, как и каждое настроение, возникает и исчезает, возбуждает, радуется и забывается. Каждое время дает новый тон своим песням, а старые начинают звучат слабее, пока окончательно не замрут.

Последняя ступень лирической поэзии не образует особого вида, но имеет лишь одного поэта: это лирика Шиллера, стихотворения вроде *Resignation, Ideale, Künstler, Das Ideal und das Leben*. "Они не относятся к числу песен, од или гимнов, эпистол, сонетов или элегий в древнем смысле этого слова; они занимают особое положение. Отличительная черта их заключается в величественной основной идее их содержания, причем поэт, однако, не увлекается ей дифирамбически и не борется со своим предметом в пылу вдохновения, а остается полным господином его и вполне развивает его во все стороны, проявляя своеобразную поэтическую мысль, высокий размах чувства, всеобъемлющую

широту созерцания и увлекательную силу в блестящих звучных словах и образах и пользуясь при этом большей частью простыми, но удачными рифмами и ритмом. Эти великие идеи и серьезные интересы, которым была посвящена вся его жизнь, являются поэтому в качестве самой глубокой собственности его духа, но он поет их не тихо про себя или в близком кругу, как богатые песнями уста Гете, а как певец, декламирующий само по себе достойное содержание собранию самых выдающихся и лучших людей. Его песни звучат так, как он говорит о своем колоколе¹⁵¹¹.

Под пологом святой лазури,
Над низкой жизнью земной,
Да будет он в соседстве бури
Граничить с звездною стороной.
Да будет свыше он глаголом
О том, как звездный хор поет
Гимн Богу пред Его престолом
И в вечность сводит старый год.
Из медных уст его да льется
Лишь весть о вечном и святом
И время каждый час коснется
В полете до него крылом.¹⁵¹²

IV. ДРАМАТИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

1. ОБЩИЙ ХАРАКТЕР

Драматическое художественное произведение соединяет объективность эпоса с субъективностью лирики, а потому изображает события не так, как они слагаются из обстоятельств и положения индивидуумов, а как они вытекают из внутренних стремлений их, т. е. из характеров. Такие предумышленные действия называются поступками; драматический индивидуум не подчиняется року, а пожинает плоды своих дел. Источником поступка служат воля и характер, а содержанием — цель; уже Аристотель в своей Поэтике (гл. 6) сказал, что поступок имеет две причины, образ мыслей и характер $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ и $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, но главное значение имеет цель $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$. Индивидуальная драматическая цель определена так, что возбуждает против себя цели других лиц; отсюда возникает коллизия характеров, их целей и поступков, составляющая настоящее содержание драматического произведения. Страстно желаемые цели или пафос $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ характеров играют в драме, именно в

трагедии, такую же роль, как в эпосе силы мира или боги. "Драма есть разложение односторонности этих сил, ставших самостоятельными в личностях; при этом они или враждебно восстают друг против друга, как в трагедии, или непосредственно в самих себе обнаруживают свое разложение, как в комедии¹⁵¹³".

Из этого понятия драмы вытекает форма ее единства, развития, расчленения и заключения. Так называемые три единства, времени, места и действия, ведут свое начало не от Аристотеля, а от французов. Аристотель ничего не говорил о единстве места, а насчет единства времени заметил лишь (Поэт, гл. 5), что действие большей частью совершается в один день. К числу действительно ненарушимых законов принадлежит единство действия, которое может быть более или менее строгим, смотря по количеству эпизодических побочных лиц и действий. Основой действия служит коллизия характеров; поэтому единство действия состоит в предрасположении к коллизии, в обнаружении ее, в борьбе противоположных целей и в примирении их.

Настоящее драматическое течение событий есть движение к конечной катастрофе, без всяких

эпических эпизодов, имеющих характер задержки. Соответственно этому драма состоит из трех главных частей, из начала, середины и конца, оказываясь таким образом единым целым, соответственно словам Аристотеля, который в своей Поэтике (гл. 7) называет целым то, что имеет начало, середину и конец. Начало есть обнаружение коллизии, середина состоит в борьбе, а конец – в примирении. Главные моменты действия сами суть действия или акты. "По числу всякая драма имеет по существу три таких акта: в первом из них коллизия выступает на сцену, во втором она развивается, как столкновение интересов, различие, борьба и запутанность положения, пока, наконец, в третьем акте, достигнув крайней степени противоречия, она не приходит к необходимому разрешению". Если второй акт распадается на три части, как у англичан, французов и немцев, то является пять актов. Сообразно своему понятию драма (трагедия) есть трилогия, как это было у древних¹⁵¹⁴.

Так как драматическое произведение изображает ряд действий с полной живостью и в настоящем времени, то оно требует, чтобы его не только рассказывали и декламировали, но и представляли в настоящем времени и созерцали.

Это представление достигается с помощью сценического искусства, а созерцает его публика, собравшаяся в зрительном зале. Поэтому драматическое произведение находится в необходимом отношении к сценическому искусству и публике, или, выражаясь одним словом, к театру. Постановка на сцену входит в число задач драмы, и удачное исполнение служит испытанием ее. Тик и Шлегель с точки зрения своей так называемой иронии глупо презирали публику, действуя ей наперекор; из зависти к заслуженной популярности Шиллера они высказывали о нем пренебрежительные суждения¹⁵¹⁵.

Постановка на сцену не может быть заменена никакой, даже и самой превосходной искусной декламацией, хотя бы она была способна преодолеть затруднения вследствие смены лиц и голосов (что всегда возможно лишь до известной степени). Чем более удовлетворено внутреннее созерцание, тем сильнее является потребность во внешнем и полном созерцании: мы хотим видеть перед собой лица, воплощающие поступки в действиях, мимике и речи. Современный актер изображает характер, с которым он должен слиться, в котором он должен всей своей личностью раствориться и как бы потонуть:

поэтому он должен быть художником, между тем как греческий актер, походивший в своей маске на живую статую, без мимики и живого индивидуального действия, не был и не мог быть художником, а потому у греков и не было известных актеров. Какой выразительной должна быть мимика современного актера: одной ей нередко передается в высшей степени содержательное действие, напр., в заключении Валленштейна, где все сводится к мимике Октавио, когда Гордон с упреком во взгляде подает ему бумагу от императора: "князю Пикколомини¹⁵¹⁶".

2. ТРАГЕДИЯ, КОМЕДИЯ И ДРАМА

Темой всех драматических произведений служит изображение характеров и их целей, распри между характерами и результатов ее. На различии характеров и их целей или, что одно и то же, различном отношении личностей к их целям основаны частные виды драматической поэзии, именно два противоположных вида и их примирение. Из хода развития человеческого духа необходимо возникает противоположность трагического и комического; поэтому о ней шла уже речь в учении об идеале и формах искусства, однако впервые в драматической поэзии она может достигнуть полного развития и художественного значения. Развитием ее служат трагедия и комедия; средняя ступень, примиряющая противоположности, есть драма или театральная пьеса в узком смысле слова.

В трагедии господствуют великие субстанциальные цели, каковы силы мира, семьи, государства и т. д. Эти силы суть истинно божественное начало, которое в своей реальности в мире есть нравственность, духовная субстанция воли и деятельности. Эти нравственные силы могут господствовать лишь потому, что они

составляют содержание характеров, потому что они служат предметом страстного желания. Эти великие и возвышенные, а потому нравственные страсти, суть пафос личностей, которые именно вследствие этого бывают великими, непоколебимыми и мощными. В форме различных видов пафоса или исключаящих друг друга индивидуальностей нравственные силы должны выступать друг против друга, впадая в раздор и борьбу, влекущие за собой вину, так как несправедливость, взаимно обнаруживаемая характерами, которые полны своими великими нравственно оправдываемыми страстями, есть их вина.

В единстве и общности нравственных мировых сил состоит вечная справедливость, а в их раздоре и борьбе – трагедия и трагическая вина, из которой должна быть восстановлена вечная справедливость. Это восстановление есть примирение, как истинное завершение трагедии. "С таким же правом, как трагическая цель и характер, с такой же необходимостью, как трагическая коллизия, существует поэтому также, в-третьих, и трагическое решение этого противоречия". Решение это состоит в гибели трагических личностей или в их подчинении, состоящем в признании своей несправедливости и

вины, или же в том и другом вместе.

Чтобы вполне понять глубокое знакомство Гегеля с трагедией, в особенности древней, нужно иметь в виду связь вечной справедливости с трагедией: в сущность вечной справедливости входит то, что она не только устанавливается, но и восстанавливается (из своего отрицания), и это достигается в трагедии.

Существует жалкий и робкий и возвышенный трагический страх, а также жалкое, жалобное и возвышенное трагическое сострадание. Когда Аристотель говорил, что цель трагедии состоит в возбуждении и очищении страха и сострадания, то он имел в виду эти эффекты в их возвышенной и трагической форме. Предмет трагического сострадания есть вина и причиненное ей страдание возвышенных характеров, а предмет трагического страха есть вечная справедливость, указание на которую в трагедии доставляет чувство примирения. "Поэтому над простым страхом и трагической симпатией стоит чувство примирения, доставляемое в трагедии видом вечной справедливости, которая в своем абсолютном господстве повелевает частными правами односторонних целей и страстей, так как не может терпеть, чтобы конфликт и противоречие частных сил, нравственных по

своему понятию, победоносно осуществлялся и сохранялся в истинной действительности¹⁵¹⁷". В трагедии господствует "вечно субстанциальное" и выходит из нее победителем в сознании и созерцании примиренной вечной справедливости. Далее, как результат этой победы, появляется противоположность вечной субстанциальности, именно примиренное в себе сознание, абсолютная субъективность, т. е. безграничная, ничем не связанная и не подавленная свобода души, и веселость ее представляет себе мир так, как он является и должен являться, как он существует в действительности, когда субстанциальные силы перестали господствовать. Такое изображение мира есть комедия. "Поэтому общей почвой для комедии служит мир, в котором человек, как субъект, сделал себя полным господином всего, что ему вообще представлялось, как существенное содержание его знания и деятельности; в этом мире цели сами разрушают себя своей несущественностью. Напр. демократическому народу с корыстолюбивыми гражданами, склонными к раздорам, легкомысленными, надменными, лишенными веры и знаний, хвастливыми и суетливыми, нельзя помочь: он разлагается в своей собственной глупости".

Содержанием комической мировой сцены служит несубстанциальная деятельность, тогда как субстанциальная была содержанием трагической жизни. Лишенная субстанциальности деятельность бывает глупой, бессмысленной и бесцельной; это контраст между целями и средствами, которые оказываются такими, что не только не достигают цели, а даже разрушают ее: сюда относятся все человеческие пороки, стремящиеся наслаждаться жизнью путем разрушения ее и растраты сил. Один из самых бессмысленных пороков есть скупость, принимающая средства к наслаждению жизнью за самую цель и отказывающаяся от всех наслаждений, чтобы обладать средствами к ним. Если субстанциальные или сами по себе справедливые цели осуществляются лицами, по своей натуре вовсе к этому не приспособленными, то этот контраст между целью и средством приводит также к несубстанциальным, глупым и бессмысленным действиям, как это, напр., изобразил Аристофан в *Ἐκκλησιάζουσαι*, где женщины собираются для обсуждения государственных дел.

Такие контрасты и противоречия, которыми кишит обыденный мир, смешны, поскольку их познает свободная субъективность, которая

тотчас же видит их насквозь. Однако смешное, как таковое, еще не комично. Для комизма недостаточно, чтобы мы осмеивали лишь посторонние нам вещи, вследствие чего к комическому сознанию примешивается такая горечь и суетность, что его основной характер утрачивается. Основной характер комического сознания состоит в веселости, обнаруживающей всеобъемлющее сердце. Помня свои собственные глупости и противоречия, следует смеяться над самим собою и приписывать эту ничем не омраченную веселость также и осмеиваемым глупцам. "Комизм требует вообще бесконечного благодушия и уверенности в себе, возвышающей нас над собственными нашими противоречиями, так что мы не огорчаемся ими и не становимся несчастными. Для комизма необходимо блаженство и благосостояние субъективности, которая, в своей уверенности в себе, может переносить разрушение своих целей". Несубстанциальная деятельность ничтожна, она сама себя разрушает. В этом состоит истинное разрешение господствующих в мире глупостей и противоречий. "Но то, что разрушается при этом, не есть ни субстанциальность, ни субъективность, как таковые¹⁵¹⁸".

Между трагедией и комедией драма

составляет посредствующую глубоко основанную ступень. Трагическая коллизия может быть разрешена без гибели личности тем, что взаимные права признаются обеими сторонами, и справедливость восстанавливается и примиряется без трагического исхода. Спасение и исцеление заключается в знании, именно в этом состоит глубина драматического произведения. Так, в Эвменидах Эсхила спор между Аполлоном и Эриниями решается Ареопагом и голосом Афины. "В современной драме сами действующие лица течением своих поступков приводятся к этому отрешению от спора и к взаимному примирению своих целей или характеров. В этом отношении Ифигения Гете есть истинно поэтический образец драмы¹⁵¹⁹".

3. ДРЕВНЯЯ И СОВРЕМЕННАЯ ДРАМА

Начало, раздваивающее драматическую поэзию на противоположность трагедии и комедии, определяет также и ход развития ее, так как эта противоположность образует необходимые последовательные ступени. Так как принцип индивидуальной свободы и самостоятельности необходим для трагического действия и отсутствует в восточном мире, то о настоящем начале драматической поэзии может быть речь впервые у греков. Древняя трагедия основывается на эпическом и героическом состоянии мира, поэтому она нуждается как в голосе общего народного сознания, так и в индивидуальном пафосе: первый выражается в песнях хора, а второй проявляется в героях. Песнь хора не только служит источником происхождения древней трагедии, но и входит, как существенная составная часть, в драматическое действие; хор окружает героя, как храм статую бога. Субстанциальные силы мира, главным образом семьи и государства, индивидуализируются и раздваиваются в пафосе героев; отсюда возникает трагическое действие и своим продолжающимся влиянием порождает ряд

трагедий, как Ифигения в Авлиде, Агамемнон, Хозфоры, Эвмениды и т. д. "Семья и государство суть чистейшие основы трагического изображения, так как гармония этих сфер и согласное действие среди их действительности составляет полную реальность нравственного бытия. Достаточно в этом отношении указать на Семь против Фив Эсхила и еще более на Антигону Софокла". "В этом отношении Антигона кажется мне самым превосходным и удовлетворительным произведением из всех наилучших творений древнего и современного мира, а я знаю их порядочно, да мы и можем и должны их знать¹⁵²⁰".

Вторая главная противоположность заключается в отношении между поступком и виной, между непредумышленным и умышленным поступком, как это в совершенстве выразил Софокл в своих двух трагедиях: Царь Эдип и Эдип в Колоне. Никто не говорит о вине в трагическом смысле лучше и глубже, чем Гегель в рассматриваемом месте. Необходимый результат героического поступка и его пафоса есть вина. Если бы речь шла о бесхарактерном произволе, то эти пластические образы были бы невинными, но у нас речь идет о характерном поступке, и потому эти лица виновны и хотят быть виновными: "они

действуют на основании определенного характера, определенного пафоса, потому что они суть именно этот характер, этот пафос; здесь нет никакой нерешительности и выбора. Сила великих характеров в том и состоит, что они не выбирают, а с самого начала суть то, чем они хотят быть и что делают. Они остаются вечно тем, что они есть, и в этом их величие". "Самый худший упрек для такого героя, это сказать, что он действовал невинно. Честь великого характера состоит в том, чтобы быть виновным". Возбуждаемое им сострадание есть субстанциальное, а не субъективное страдание, трагическое сострадание, а не растроганность. К трогательности впервые перешел Эврипид. "Не страдание и неучастие, а удовлетворение духа служит завершением, так как лишь при таком конце необходимость того, что случается с индивидуумом, может представляться абсолютной разумностью, и душа в самом деле нравственно успокаивается, потрясенная судьбой героев, но примиренная положением вещей. Только с этой точки зрения можно понять древнюю трагедию". Древняя трагедия не приходит к моральной развязке, согласно которой добродетель вознаграждается, а порок наказывается: "Когда порок начинает тошнить

тогда добродетель садится за стол¹⁵²¹".

Эпическое примирение имеет иной характер, чем трагическое. Эпическая судьба есть рок, всеуравнивающая справедливость, Немезида. Ахиллес есть прекраснейший из героев, но он знает о своей ранней смерти и оплакивает ее; Одиссей после пожара и страшного разрушения Трои возвращается в Итаку, однако во сне и потеряв всех спутников и всю военную добычу.

Абсолютно примиренный, веселый дух, ненарушимое благодушие, которым может заканчиваться трагедия, служит основой и исходным пунктом комедии. "Нужно, конечно, различать, комичны ли лица сами по себе или только для зрителей. Только в первом случае мы имеем дело с настоящим комизмом, мастером которого был Аристофан". То, что мы говорили о героях трагедии, относится до известной степени и к низшим слоям действительности и современности, в которых разыгрывается комическое; эти люди также именно таковы, каковы они есть, они не могут быть иными, хотеть иначе, и хотя они вовсе не способны к настоящему пафосу, они нисколько не сомневаются в себе и в своих поступках. Но в то же время они стоят выше их и чувствуют себя вполне уверенными и утешающимися как при

удаче, так и при неудаче. "Эта абсолютная свобода духа, которая в себе и для себя наперед утешается во всем, что бы не предпринял человек, этот мир субстанциальной веселости и есть та область, в которую вводит нас Аристофан. Не читая его, едва ли можно себе представить, до какой степени человек может чувствовать себя по-свински хорошо". "Это смеющееся блаженство олимпийских богов, их беспечальный покой, вселившийся в людей и справляющийся со всем¹⁵²²".

Принцип современной трагедии, основанной на христианском миросозерцании и возникший из романтического искусства, есть не субстанциальный пафос, исключаяющий всякие сомнения и колебания, а субъективное величие страсти, характера, который не следует понимать абстрактно, как олицетворение определенных страстей, вроде любви, чести, властолюбия и т. п., — такие абстрактные характеры суть трагические фигуры французов и итальянцев, которым в этом ложном направлении предшествовала римская трагедия в лице Сенеки, — а должно изображать, как конкретную, вполне жизненную личность. Такая трагедия характера есть создание Шекспира.

Чтобы отметить точнее разницу между

древней и современной трагедией, Гегель указывает на Гамлета; в основе его лежит коллизия, подобная той, которую Эсхил изображает в Хоэфорах и Софокл в Электре; но Гамлету приходится мстить за смерть отца не матери, не виноватой в этом убийстве, а только братоубийце королю; ему не приходится, подобно Оресту, в своей нравственной мести оскорблять самую нравственность, вся коллизия заключается лишь в субъективном характере Гамлета, "благородная душа которого не создана для этого рода энергической деятельности и полна отвращения к миру и жизни, колеблясь между решением и попытками к осуществлению его, и которая погибает вследствие собственной медлительности и внешнего стечения обстоятельств¹⁵²³".

Субъективное величие и глубина современного характера состоит в расширении цели до степени всеобщности и огромной широты содержания. Единственный пример этого рода есть Фауст Гете, "абсолютно философская трагедия, в которой, с одной стороны, неудовлетворенность наукой, а, с другой стороны, жизненность мировой жизни и земного наслаждения вообще, трагическая попытка примирения субъективного знания и стремления с

абсолютным в его сущности и явлении дают такую широту содержания, какой не отважился раньше объединить в одном произведении ни один драматический поэт¹⁵²⁴.

Мы дошли до конца эстетики Гегеля и до перехода к философии религии, в которой должна быть решена задача, составляющая, согласно только что данному объяснению, одну из основных тем Фауста Гете.

Глава сорок третья

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. А. ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ

I. ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

1. ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ К РЕЛИГИИ, К ФИЛОСОФИИ И К ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ РЕЛИГИИ

Отношение между философией и религией дает повод к вопросам, которые Гегель обсуждает во введении к своим лекциям по философии религии, как предварительные вопросы. Как относится философия религии к религии, философии и положительной религии? Философия религии не хочет и не должна создавать религию, она должна только познать существующую налицо, определенную, положительную религию. Вследствие такого понимания задачи Гегель вступает в противоречие с сознанием своей эпохи, которое принципиально противопоставляет религию и науку, веру и знание и как в объективном, так и

субъективном отношении утверждает и возвышает религию, лишенную знания и совершенно свободную от необходимости познания. Поэтому Гегель считает первой своей задачей устранить с пути это противоречие "принципов эпохи" со своей и со всякой философией религии указанием их несостоятельности. Далее, что касается отношения философии религии к философии, то она образует внутри целого философскую науку, необходимость которой вытекла для нас из предыдущего методического развития системы, так что начало и положение философии религии не нуждается уже в истолковании и в обосновании. Положительная религия складывается из веры в церковные учения, или догматы, и в Библию. Догматы сделались для нашего времени до того чуждыми и безразличными, что даже и сама теология принимает и рассматривает их только как исторические факты, а не как истины; теологи в своем отношении к догматам подобны конторщикам торгового дома, которые ведут счета и книги о чужих богатствах¹⁵²⁵.

2. ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ

Объектом религии служит Бог, а субъектом – направленное на Бога человеческое сознание; цель или тенденция ее состоит в объединении обоих, в сознании, наполненном и проникнутом Богом, т. е. в богослужении, или культе. Поэтому сущность религии составляют следующие три момента: Бог, сознание Бога и богослужение (культ). Бог и человеческое сознание, или Я, стоят не рядом друг с другом, как столпы Геркулеса, а сопряжены и соединены; именно в этой "сопринадлежности" состоит религия. Нет более глубокого объединения их, как в истинном богопознании: именно в этом состоит философия религии. Бог сообщает о себе в откровении и хочет быть познанным, поэтому богопознание есть, в то же время, исполнение божественной воли, следовательно, истинное богослужение и культ: Гегель хочет понимать философию религии в этом смысле и разработать ее в такой форме в своем произведении. Философия религии в смысле Гегеля есть столько же философия, сколько и религия: она есть религия, так как она есть культ, завершение культа, она достигает этого, как философия. Даже и в обыденном

сознании распространено и не считается противоречивым представлением, что Бог есть высшая мысль; но высшая мысль стремится быть мыслимой и познанной в мышлении, поэтому ни одно заблуждение не может быть бессмысленнее, чем мнение, что мышление вредит религии.

3. КАНТ И ГЕГЕЛЬ

Так как всякое познание имеет характер посредства и обоснования, то для богопознания важны и доказательства бытия Бога, дискредитированные Кантом в его Критике чистого разума. Гегель, наоборот, в своей философии религии ревностно старается опять восстановить их достоинства, рассматривая их, как прогрессивные ступени в возвышении мыслящего сознания к Богу и с этой точки зрения приписывая им даже религиозное значение. Поэтому Гегель не только подробно осветил доказательства бытия Бога в своей философии религии, как этого требовал сам предмет, но и читал о них особый курс, составляющий приложение ко второму тому философии религии¹⁵²⁶. Мы вернемся еще к этому вопросу.

Желание Канта сначала исследовать способность познания, а затем пользоваться ей, Гегель сравнивает с намерением "гасконца" сперва научиться плавать, а затем уже ползть в воду¹⁵²⁷.

II. ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

1. БОГ И ОТНОШЕНИЕ К БОГУ

Не существует двух различных форм разума и двух форм духа, а потому божественные разум и дух нельзя противопоставлять человеческим, как нечто существенно иное. По крайней мере, этого нельзя делать по философским основаниям, а здесь только о них и идет речь. Бог есть Все во всем, он есть все и единое, вне которого ничего нет. Если понимать под Всем комплекс всего существующего, именно все вещи в их единичности, то из положения, что Бог есть Все во всем, что он есть Всеединое, единое абсолютное, следует представление, что все есть Бог. Это представление называется пантеизмом, и иногда говорят, что всякая умозрительная философия есть и должна быть таким пантеизмом. Однако такой пантеизм есть смутное и абсурдное представление; ни одной философии, ни одной религии и вообще ни одному человеку не приходило в голову утверждать этого. Элейцы отрицали всякое истинное бытие единичных вещей и о противоположности их (небытию)

утверждали, что она в действительности не существует. Из утверждения Всеединого вовсе не следует, будто все есть единое и что различие между добром и злом уничтожается, в чем упрекают учение пантеизма и спинозизма. Этот упрек совершенно ложен. Спиноза утверждал ничтожество зла, и это возвышеннейшая мораль. Ни одна философия в мире не есть пантеизм в указанном вульгарном и противном разуму смысле, но всякая философия есть учение о единстве. "Вся философия есть не что иное, как изучение определений единства; так же и философия религии есть последовательность единств, всегда единство, но таким образом, что оно определяется все глубже". "Все дело в различии между этими определениями. Единство Бога есть всегда единство, но все зависит от способа определения этого единства: это определение единства упускается из виду, а вместе с ним и то, к чему оно относится¹⁵²⁸".

Абсолютное единство или Бог, как Всеединое, должно быть так определено, чтобы существовал не только Бог, но и религия, а именно отношение человеческого сознания к Богу, отношение духа к духу, лежащее в основе всякой религии: не только "Бог", но и "религиозное отношение"¹⁵²⁹.

Устанавливая необходимость религиозной точки зрения, не следует ссылаться на проблематические факты, напр. на то, что все народы имеют религию, или что благосостояние лиц, государств и народов всегда опирается на религиозный образ мыслей и нравы. Такие слова, как "все" и "всегда", ничего не доказывают, так как их действительность есть и остается сомнительной. Религия, т. е. религиозная точка зрения или религиозное отношение должно возникать из сущности самого Бога, а это возможно лишь тогда, если понимать Бога не как абсолютную субстанцию, вместе со Спинозой, и не как абсолютное безразличие, вместе с Шеллингом, а, согласно учению Гегеля, как абсолютный субъект, который сам в себе различается и развивается и потому является и раскрывается в развитии мира в природе, государстве и всемирной истории. "Но само это явление божественной жизни находится еще в конечной сфере, и уничтожение этой конечности есть религиозная точка зрения, имеющая предметом сознание Бога, как абсолютную мощь и субстанцию, в которую вернулось все богатство естественного и духовного мира". "Эта божественная жизнь в виде явления, в форме конечности, созерцается в той вечной жизни, в

своей вечной форме и истине, *sub specie aeterni*¹⁵³⁰".

2. РЕЛИГИОЗНАЯ УВЕРЕННОСТЬ И ИСТИНА. ЧУВСТВО, СОЗЕРЦАНИЕ, ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Религиозное отношение есть отношение между Богом и человеческим, или субъективным, сознанием; в этом отношении состоит сознание Бога, или вера в Бога. Нет сознания без самосознания и самодостоверности. Религиозная достоверность состоит в том, что мы уверены в существовании Бога, как в своем собственном бытии. Религиозная истина состоит в том, что Бог действительно таков, каким мы его считаем. Уверенность еще не есть истина: первая имеет субъективный, или личный, а вторая — объективный, или предметный, характер. Речь идет здесь о религиозной истине или объективной ценности нашего знания о Боге¹⁵³¹.

Как показала наука о субъективном духе, способности и ступени теоретического духа суть чувство, созерцание, представление и мышление. Таковы же и формы религиозного сознания. В области религии представление играет такую же роль, как созерцание в области искусства.

Чувство наименее объективно, или, вернее, оно имеет чисто субъективный и индивидуальный

характер; однако в нас может стать духовно живым, приобрести образ и стать объективным лишь то, что было и остается в сфере чувства. В этом смысле можно вспомнить о словах Фауста: "Если вы этого не чувствуете, вы его не уловите, если оно не истекает из души" и т. д. Чтобы сделать какое-либо содержание своей духовной собственностью, нужно сделать его своим, нужно, как говорит Гегель, "присвоить" его. Это достигается не иначе, как путем чувства. Но так как чувство вследствие его личного характера совершенно лишено объективности, то оно вовсе не годится для доказательств, и того, кто для этой цели ссылается на свое чувство, "приходится оставить на месте", как выражается Гегель в подобных случаях. Чувство, как таковое, вовсе не есть пробный камень истины и лжи; содержанием его может быть все, что угодно: самое возвышенное, как и самое низменное, самое лучшее, как и самое дурное, а потому Бог, остающийся лишь в сфере чувства, не имеет никакого преимущества перед самым дурным содержанием. "Однако истинное содержание не только может находиться в нашем чувстве, но и должно быть в нем: должно иметь Бога в сердце, как говорят. Сердце есть уже нечто большее, чем чувство: чувство бывает лишь минутным,

случайным, преходящим; если же я говорю, что имею Бога в сердце, то здесь идет речь о чувстве, как длящемся, устойчивом характере моего бытия. Сердце это то, что я есть, не только я в эту минуту, а я вообще, т. е. мой характер. Под формой чувства, как общего характера, разумеются при этом основы или привычки моего бытия; постоянное направление моего поведения¹⁵³²".

То, что сказано о значении и недостатках чувства вообще, относится, конечно, и к религиозному чувству, которое составляет, правда, необходимую форму веры и религиозной уверенности, но вовсе не может служить критерием религиозной истины, так как имеет субъективный и случайный характер. Здесь философия религии Гегеля выступает, как нам уже известно, против учения Шлейермахера, не упоминая его имени. "Чувство есть принадлежность субъективного случайного бытия, Поэтому дело отдельного лица, признавать за своим чувством истинное содержание или нет. Между тем теология описывающая только чувство, остается в области эмпирии, истории и тому подобных случайностей, и не доходит до мыслей, имеющих содержание". "Человек, имеющий дело только с чувством, еще

не сложился, он новичок в знании, деятельности и т. д.¹⁵³³".

Впрочем, среди полемических доказательств, охотно приводимых и повторяемых Гегелем против учения Шлейермахера, есть одно, противоречащее его собственному учению. По его учению чувство имеет духовный характер; это есть первая, самая непосредственная, наименее развитая форма теоретического духа, однако это дух, чего нельзя сказать о животном; поэтому Гегелю не следовало утверждать, что у животных, как и у людей, есть чувство. Отсюда Гегель сделал два неправильных вывода. Если бы религия, согласно учению Шлейермахера, заключалась в чувстве зависимости, то собака, как говорит Гегель, должна была бы иметь лучшую религию. Это умозаключение ложно, так как собака не имеет того чувства зависимости, о котором говорит Шлейермахер. Так как животное имеет чувство, но не имеет религии, то Гегель заключает отсюда, что Бог находится не в чувстве, и что религия вовсе не есть дело чувства, а принадлежит только мыслящему разуму, которым человек отличается от животных. "Бог по существу находится в мышлении. Подозрение, что он существует через мышление, только в мышлении, должно было возникнуть уже потому,

что только у человека, а не у животных, есть религия¹⁵³⁴". Это умозаключение ошибочное. Если бы религия не имела ничего общего с чувством, то не было бы никакого религиозного чувства; между тем сам Гегель не только допускает его, но и считает первой и самой элементарной формой религиозного сознания; он сам называет "чувство местом, в котором можно непосредственно показать бытие Бога¹⁵³⁵".

Предметом религиозного чувства служит Бог. Впрочем, чувство имеет собственно лишь наполняющее его содержание, а не предмет; это содержание есть состояние, а не предмет, между тем дух, соответственно своей сущности, стремится овладеть своим содержанием, отличить его от себя, сделать его предметом для себя, или объективировать. В этом состоит противоречие между чувством и духом, и так как само чувство имеет духовную природу, то это противоречие, имманентное чувству. Это противоречие должно быть решено, божественное должно быть не только содержанием чувства, но и внешним предметом, т. е. должно быть воспринимаемым, как объект в пространстве и времени. Это восприятие есть созерцание Божественного, достигаемое в искусстве и завершающееся в художественном произведении и в системе

искусств, как это было подробно развито в предшествующих главах.

В созерцании, сравнительно с чувством, истина выступила, правда, в своей объективности, но недостаток ее явления состоит в том, что она остается в чувственной, непосредственной самостоятельности. "В созерцании распалась целость религиозного отношения, предмет и самосознание". "Необходимый теперь прогресс состоит в том, что целость религиозного отношения устанавливается действительно, как таковая и как единство". Это достигается путем представления¹⁵³⁶.

Прогресс религиозного сознания при переходе от чувства к созерцанию заключается в предметности созерцания; недостаток религиозного сознания в форме созерцания состоит в дуализме между созерцаемым объектом и созерцающим субъектом. Религия требует единства религиозного сознания и его предмета, следовательно, она требует внутреннего характера объекта, одухотворения созерцания: этот внутренний характер состоит в освобождении от чувственности и образности объекта, это одухотворение состоит в освобождении от наличности созерцания. Религиозное сознание возвышается до этой свободы, принимая форму

представления.

Представление упрощает и обобщает объекты путем абстракции и языка; оно различает образ и значение его и вследствие этого относится отрицательно и полемически к религиозному сознанию в форме созерцания, так как оно принимает образ за нечто существенное и неотделимое от значения. Впрочем, представление возникает из чувственного созерцания и все еще остается под его господством. Оно сохраняет еще образные выражения и считает их существенными, напр., говоря о "рождении Бога", "сыне Божиим", о "гневе Бога" и т. д. Божественные действия, изображенные в виде ряда событий во времени, следует также понимать, как образы или, точнее говоря, как мифы. Но история Иисуса Христа, как Божественная история, должна во всех своих подробностях быть буквально истинной. Божественный процесс находится вне времени, он вечен. Вечные истины в форме событий во времени суть полные смысла или аллегорические мифы, наподобие платоновских¹⁵³⁷.

Представление, согласно своей природе, разделяет определения, необходимо сопринадлежащие и существенно связанные между собой; оно ставит каждое определение отдельно,

как будто бы они были самостоятельными, и внешне связывает их посредством "и" или "также". "Такая-то вещь есть это, затем это, затем то; таким образом, эти определения имеют прежде всего форму случайности". "Когда представление пытается охватить существенную связь, оно оставляет ее в форме случайности". Существенная, внутренняя связь превращается в процессе представления во внешнее случайное сочетание. Таково, напр., представление о свойствах Бога, об отношении между Богом и миром в творении мира, об отношении между Богом и историей в Провидении Бога и т. п. Существенная связь стремится быть понятой, но в форме внешнего сочетания своих определений она есть и остается непонятой. Поэтому представление, при своем способе рассмотрения свойств Бога, творения, Провидения и т. п., постоянно возвращается к утверждению непонятности Божественной сущности и неисповедимости его целей. Короче говоря, религиозное сознание в форме представления наполнено противоречиями; оно требует одухотворения религиозных созерцаний и, тем не менее, остается погрязшим во внешности их. Эта на каждом шагу противоречащая себе форма представления, занимающая беспокойное и

шаткое положение между внешним созерцанием и мышлением в понятиях, характеризует религию обыденного сознания.

Один объект остается незатронутым никакими колебаниями религиозного сознания: это абсолютный, или, как выражается здесь Гегель, "необычайный объект", сам Бог. В полной нераздельной преданности этому объекту мы познаем свое ничтожество и освобождаемся от всяких колебаний и рефлексий, "помрачающих" нашу душу. Страх Божий есть начало мудрости. Эта преданность есть вера. "Церковь и реформаторы хорошо знали, чего они требовали, говоря о вере. Они говорили, что блаженство достигается не через чувство, не через ощущение, αἰσθησις, а через веру, причем мы в абсолютном предмете обладаем свободой, которая, по существу, есть отказ от своего самомнения и частного убеждения¹⁵³⁸".

С этой точки зрения Гегель утвердительно решал педагогический вопрос о возможности преподавания религии и при том говорил, что преподавание религии, что оно лишь и может сделать, должно пробуждать и укреплять веру в Бога в указанном смысле слова, уничтожая в то же время мечты о ценности собственных религиозных мудрствований и рефлексий. Само

содержание религии дано; все дело лишь в том, чтобы оно и познано было так, как оно дано. Абсолютный авторитет есть Бог; он есть также основание веры, как содержание религии; он сообщил людям в откровении то, что нужно представлять.

В этом состоит положительное обучение религии, которое, конечно, не может дать удовлетворения исследующему сознанию, но должно быть воспринято и усвоено им, чтобы оно имело основание задавать дальнейшие вопросы. Кому Бог дал откровение о себе и как? Ведь нас не было при этом. Кто засвидетельствовал Божественное откровение и как? Этим начинаются вопросы об истинности религиозного содержания, на которые должна дать ответ же философия. "Религия есть истинное содержание, но только в форме представлений, и философия не должна впервые давать субстанциальную истину, точно так же как человечество не принуждено было ожидать философии, чтобы получить сознание истины¹⁵³⁹".

Уже было указано на то, как религиозное сознание в форме представления, т. е. обыденное религиозное представление, кишит противоречиями. Поэтому ближайший прогресс в направлении знания состоит в том, что эти

противоречия познаются и освещаются со всех сторон. Огромная важность просвещения заключается в этой "диалектике представления", которая отчасти содержится уже в самом представлении. Как согласуются в мире добро и зло, в человеке – наследственный грех и вина (свобода), в сущности Бога – единство и троичность, в религиозном сознании – непосредственность и посредство? Здесь мы вновь встречаемся с непосредственным знанием о Боге или с религией чувства, недостатки и несостоятельность которой уже указаны. Так как представление не охватывает моменты понятия, а только внешне сочетает их и самостоятельно ставит каждое, как будто бы оно дано непосредственно, то непосредственность есть "главная категория представления, в котором содержание познается в его простом отношении к себе". "Не существует ничего непосредственного, оно выдуманно лишь школьной мудростью; непосредственное существует только в этом дурном рассудке". Всякая так называемая непосредственность опосредствована и составляет данный, существующий налицо продукт предшествующего развития. Все, что называют непосредственным знанием о Боге, фактами сознания, религиозным сознанием в форме

чувства, опосредствовано или учением, или преподаванием, или Божественным откровением¹⁵⁴⁰.

3. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Всякое религиозное знание опосредствовано и нуждается в посредстве, как знание вообще. К такому религиозному знанию относятся и доказательства бытия Бога, которые критика Канта считает опровергнутыми и вполне устраненными. Гегель рассматривает эти доказательства не как проявления логической деятельности разума, а как формы развития религиозного знания. Религия есть переход, точнее говоря, возвышение человеческого сознания к Богу; доказательства бытия Бога описывают путь этого возвышения, и в этом состоит их религиозное значение.

Первым исходным пунктом служит сознание нашего конечного и случайного бытия среди мира конечных и случайных вещей. Религиозная потребность стремится возвыситься до бесконечного и необходимого существа, как причины мира; этот путь совершает космологическое доказательство.

Вторым, более высоким исходным пунктом служит сознание нашего органического тела среди неорганического мира, сознание внутренней целесообразности этого тела и

целесообразного согласования между органическим и неорганическим миром. Религиозная потребность стремится возвыситься до бесконечного и необходимого существа, как разумной причины мира, полагающей цели; этот путь совершает телеологическое (физико-теологическое) доказательство.

Третьим и высшим исходным пунктом служит сознание Бога или понятие Бога, как абсолютно совершенного существа, которое существует само через себя, следовательно, охватывает в-себе-бытие, конечность и реальность. Религиозная потребность стремится к единству бесконечного и конечного, Бога и мира, Божественного знания о себе и нашего знания о Боге; этот путь совершается онтологическим доказательством, которое Кант опровергал и осмеивал, а Гегель, наоборот, всегда утверждал и восхвалял, как самое глубокомысленное, истинное и наиболее соответствующее его учению.

У читателей этого сочинения я имею основание предполагать близкое знакомство с кантовской критикой доказательств бытия Бога. Кант считал онтологическое доказательство также основой всех других доказательств и оспаривал его, приводя в виде примера представление о ста талерах. Сто талеров в моей

голове не суть сто талеров в моей кассе. Понятие о ста талерах не имеет ничего общего с их реальностью или существованием; реальность существования не входит в число признаков понятия, поэтому онтологическое доказательство ошибочно и невозможно¹⁵⁴¹.

Однако сто талеров суть не понятие, а абстрактное представление. Понятие есть субъективность и, как таковая, есть самоосуществляющаяся цель (как воля у Шопенгауэра). То, что поистине называют реальностью, происходит из понятия, и только из него, содержится в понятии, и только в нем, если правильно понимать слово "понятие". Между тем простое бытие, как это показано в Логике, есть самый абстрактный и скудный из всех предикатов¹⁵⁴².

Впрочем, в доказательствах бытия Бога, как их обыкновенно принимают и излагают, есть ничто "кривое". Доказывать это значит выводить и обосновывать. Но Первосущество нельзя выводить, Первооснову нельзя обосновывать; поэтому не вполне неправы те, кто говорят, что доказывать бытие Бога это значит отрицать его. Поэтому невозможно и абсурдно ставить бытие Бога в зависимость от наших доказательств или вообще от нашего знания о Боге. Скорее должно

существовать обратное отношение: наше знание о Боге зависит от бытия Бога. Бог есть дух, абсолютный дух; его бытие есть знание о себе самом, самосознание абсолютного духа.

Если между Богом или самосознанием абсолютного духа, с одной стороны, и нашим знанием о Боге или нашим религиозным сознанием, с другой стороны, существует еще дуализм, то все религиозное знание и всякая религия остаются тщетными и невозможными. Религия возможна только тогда, если обе стороны не обособлены, а составляют нераздельное целое или тождественны: знание Бога о себе и наше знание о нем или самосознание абсолютного духа и религия. Обе эти стороны суть одно и то же. Именно в этом состоит истинное или умозрительное понятие религии. "Следовательно, религия есть отношение духа к абсолютному духу. Только таким образом дух, как знающий, есть также и предмет знания. Это не есть просто отношение духа к абсолютному духу; здесь абсолютный дух относит себя к тому, что мы в отличие от него поставили с другой стороны; таким образом, точнее говоря, религия есть идея духа, который относится сам к себе, самосознание абсолютного духа".

Вызвать это единство, составляющее

сущность религии, в человеке теоретически и практически, в этом состоит культ¹⁵⁴³.

III. КУЛЬТ

1. ВЕРА И БЛАГОГОВЕНИЕ. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ КУЛЬТ

"В культе", – говорит Гегель, – "Бог находится на одной стороне, а я стою на другой, и цель культа заключается в том, чтобы слить меня с Богом во мне самом, чтобы я знал себя в Боге, как моей истине, и Бога во мне, – это конкретное единство". Существует важное различие между верой в Бога, как она отдельно от Бога самого составляет содержание религиозного сознания, и между верой, как культом: первая есть вера в Бога, а вторая есть вера в Боге; в первом случае Бог стоит над своим предметом, и дуализм остается, а во втором случае двойственность уничтожается, вера становится единством с Богом, самой Божественной жизнью, и потому входит в сущность Бога. Я, как сознание конечное, ограничено. Вера первого рода находится еще по сю сторону границы, а вера, как культ, находится по ту сторону, в ней угасло Я, корыстолюбивая самость, "мрачный деспот", как назвал его один персидский поэт: вера, как культ,

есть в религиозной жизни то же, что смерть в жизни природы, уничтожающая индивидуум, как для себя сущий субъект: это погружение в Бога, исполненная Бога, благоговейная вера, в которой человек освобождается от себя и своей конечности. Чтобы пояснить читателям, что понимает Гегель под верой, как культом, я привожу изречение Джелаледдина-Руми, о котором Гегель не вспоминает в этом месте: "Ведь там, где пробуждается любовь, умирает Я, мрачный деспот; заставляй его умирать ночью и дыши свободно при утренней заре¹⁵⁴⁴". Я бы хотел также напомнить о подобном месте в "Блаженной тоске" в Диване Гете: "Стремясь к свету, ты сгорел, наконец, мотылек. Пока нет этого умирания и возникновения, ты лишь печальный гость на мрачной земле".

В подтверждение своего учения о вере, как культе, именно, что наша жизнь в Бог есть жизнь Бога в нас, не в переносном, а в буквальном смысле слова, в подтверждение того, что без этой религии с нашей стороны Бог со своей стороны вовсе не есть и не может быть Богом, Гегель приводит проповедь Мейстера Экгардта, христианского мистика и глубокомысленного доминиканца: "Глаз, которым видит меня Бог, есть глаз, которым я его вижу, мой глаз и его глаз

суть одно и то же. В справедливости я нахожусь на весах Бога, и Бог находится во мне. Если бы Бога не было, не было бы и меня; если бы меня не было, не было бы и Бога. Однако нет нужды знать это, так как есть вещи, которые легко могут подать повод к недоразумению и могут быть постигнуты только в понятии". Гегель мог бы привести еще подобные же слова "херувимского странника" (Ангела Силезия): "Бог не живет без меня. Я знаю, что без меня Бог не может жить ни одного мгновения; если бы я превратился в ничто, он должен был бы по нужде отдать дух свой¹⁵⁴⁵".

Недоразумение, на которое намекает Экгардт, есть пантеистическое мирозерцание. Если бы под "я" и "мой" следовало разуметь особь в ее непосредственной единичности, Я в его обыкновенных проявлениях, то пантеистическое понимание этих слов было бы правильным. Но так как в вере, как культе, именно "это я" и "это мое" исчезает и умирает, то пантеистическое понимание этих слов было бы ошибочным¹⁵⁴⁶.

Абсолютная цель религии, которую мы имеем перед собой в вере, как культе, сама собою приводит нас к очень важному вопросу относительно абсолютного основания религии

или способа ее возникновения. Мы не создаем веру, а воспринимаем ее историческим путем от самого естественного из всех авторитетов – от национального и семейного духа, из которого мы исходим и с которым усваиваем определенную данную религию. Еще раньше, чем пробудилось Я и познало свою свободу и самостоятельность, мы уже находимся под влиянием веры, выразившейся в нравах и культе. "Так развивается мало-помалу сознание, и немногие из тех, кто обладает знанием о Божественном, суть патриархи, пастыри, или же особая каста или семья может быть предназначена для распространения учения и богослужения. Всякий индивидуум сживается с этими чувствами и представлениями, и таким образом в народе распространяется это заражение одинаковыми идеями, и воспитание состоит в том, что индивидуум живет в аромате своего народа. Так, дети посещают в праздничных нарядах богослужение, выполняют при этом какие-либо функции, во всяком случае, обучаются молитвам, прислушиваются к представлениям общины, осваиваются с ними и принимают их так же непосредственно, как непосредственно распространяется покрой одежды и нравы повседневной жизни. Таков естественный

авторитет, но его сила чрезвычайно велика в духовной жизни. Что бы индивидуум ни воображал о своей самостоятельности, он не может перепрыгнуть через этот дух, так как это его субстанциальность, сама его духовность¹⁵⁴⁷".

Церковь в наши дни (я имею в виду время, в которое пишу) хорошо знает, почему она требует руководства воспитанием и школой. В самом деле, этим путем она приобретает тот естественный авторитет, "сила которого чрезвычайно велика в духовной жизни". На пути развития человеческого духа должен являться момент, когда Я сознает свою свободу и самостоятельность и делает единственным руководством своих настроений и поступков собственное усмотрение; тогда наступает разрыв между мышлением и верой, как это случилось, напр., в Греции, благодаря Сократу.

2. БЛАГОДАТЬ И ЖЕРТВА. ПРАКТИЧЕСКИЙ КУЛЬТ

Культ предполагает уже господство религии и потому имеет целью не создать впервые религию, так как скорее его деятельность может совершаться лишь внутри религии, а сделать ее действительной в человеческой жизни, осуществить в ней присутствие Божества, как оно представляется господствующей религией. Это достигается путем ряда религиозных действий, вследствие чего культ с этой стороны имеет практический характер. Деятельность практического культа бывает двоякой: Бог хочет присутствовать в человеке, он хочет обитать в нем; наоборот, человек хочет покинуть свою самостоятельность и преобразовать себя для этой цели. Деятельность со стороны Бога есть благодать, а со стороны человека – жертва. "Эта двойная деятельность есть культ, и целью его служит пребывание Бога в человеке¹⁵⁴⁸".

Жертвы, приносимые человеком, или характер действий его культа точно определяются и регулируются характером религии и идеей Бога. Формы и ступени практического культа различаются соответственно формам и ступеням

религии в ходе развития человеческого духа. Так как о них будет подробно говориться в следующем отделе, то здесь, во избежание повторений, мы только вкратце отметим главные различия в формах культа. Ход развития религии направляется от естественных религий через духовные религии к религии абсолютного духа, которую Гегель называет абсолютной религией и отождествляет с христианской. Соответственно этому и формы культа переходят от естественной жизни к духовной; культ проникает извне внутрь и завершается в самой глубине души человека, овладевая ей и делая ее местопребыванием Бога. Естественный человек со своей духовной стороны есть не то, чем он должен быть; поэтому он считается от природы злым и грешным и должен внутренне очиститься, он должен снять с себя грех, покорить свое сердце, так как оно исполнено себялюбия: это достигается путем раскаяния, путем такого обращения внутреннего мира, что совершившееся зло становится не совершившимся; нет большей силы духа, чем эта, поэтому также нет высшей формы культа, чем покаяние и епитимья. Всякий культ есть благодать и жертва. Высшая жертва есть жертва собственным своекорыстным сердцем, а высшая благодать есть оправдание человека

Богом¹⁵⁴⁹.

Низшая форма культа, как она выражается в языческих, особенно в восточных естественных религиях, осуществляется в естественной внешней повседневной жизни, в религиозном порядке ее установлений в церемониях при выполнении их, в достоинстве и торжественности, с которыми они совершаются, в восхвалении и почитании божественных сил природы и, наконец, в том, что человек приносит богам, т. е. жертвует часть своих естественных благ, часть собираемых им плодов, убиваемых животных. И здесь, на своей низшей ступени, культ завершается в жертве. "Тот, кому отдается в жертву собственность, не должен стать вследствие этого богаче, но у субъекта является вследствие жертвы сознание того, что разделение прекратилось, и его деятельность становится вследствие этого радостной. Таков смысл подарков вообще на Востоке; так, подданные и покоренные подносят царю дары, не для того, чтобы он стал богаче, так как ему и без того приписывается и принадлежит все¹⁵⁵⁰".

Основанием собственности служит работа, и плоды ее суть творения человека. Более высокая форма культа состоит в том, что человек жертвует богам не свою внешнюю собственность, а свои

творения, он работает для богов. Религиозная работа, как и сами божественные силы, бывает постоянной или "непрерывной", она занимает не отдельных людей, а поколения; произведенное имеет характер огромного и колоссального. Религиозная работа входит в сферу жертв, а всякая жертва стремится приобрести и сохранить благодать Божию. Но вот являются общественные бедствия, внешние несчастья, неурожай, чума, поражения на войне и т. п. Такие бедствия с точки зрения естественной религии представляются, как следствие раздвоения между Богом и человеком, как разделение, в котором виноват человек, и которое должно быть устранено актами культа. Теперь культ приобретает характер искупления, которое достигается посредством всевозможных церемоний, искупительных жертв, внешних знаков покаяния и т. п.

Представление о нарушимом единстве между Богом и человеком придает конечный характер божественной естественной силе и ограничивает ее. Поэтому должно быть представлено более высокое единство, неизвестное, но признанное и царящее над всем бытием, как смутная необходимость: эта необходимость есть судьба, пожирающая и сметающая все живое. Духи

усопших (маны) гневаются на судьбу и ищут примирения и отмщения: это достигается в культе путем праздников и жертв в честь умерших¹⁵⁵¹.

Человеческая свобода и внутренний мир не зависят от этой судьбы, постигающей в виде смерти всякое живое и внешнее бытие. Здесь культ приобретает высшую уже указанную форму внутреннего истинного покаяния.

Следовательно, главные формы культа таковы: жизнь, согласная с религиозными предписаниями, религиозный труд, искупление грехов, праздники в честь умерших и внутреннее покаяние. Этим формам соответствуют виды жертв: жертвы плодами и животными, жертва трудом, искупительная жертва, жертва в честь умерших и жертва собственным корыстолюбивым сердцем. Последняя выше и истиннее всех жертв, так как имеет значение в собственном смысле, без всякого символизма.

3. ОТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ К ГОСУДАРСТВУ

Религия стремится достигнуть в культе чистоты настроения, т. е. нравственности, которая осуществляется в государстве; поэтому религия и государство находятся в самой тесной связи и объединяются в понятии и в конечной цели, в свободе. Понятие свободы в религии и государстве одно и то же. Это одно понятие есть высшее, что имеет человек, и осуществляется оно человеком. Народ, имеющий дурное понятие о Боге, имеет также дурное государство, дурное правительство, дурные законы".

Религия хочет свободы от мира, а государство хочет свободы в мире. Эти понимания свободы могут быть прекрасно согласованы, но они могут также вследствие характера их организации впасть в такое противоречие, что раздваиваются и образуют резкую противоположность. Эти враждебные друг другу организации суть со стороны религии – средневековая иерархическая церковь, а со стороны государства – современное государство, представительная или конституционная монархия. Свобода от мира состоит в святости, а свобода в мире состоит в

нравственности. Содержанием святости служит отречение от мира, бегство из него, а содержание нравственности состоит в осуществлении важных общих целей человечества на земле: в семье, обществе, государстве и народной жизни.

Противоположность между религией (церковью) и государством сводится к противоположности между святостью и нравственностью. Нравственность требует брака и основания семьи, а святость требует безбрачия; нравственность требует труда и разнообразных разветвлений его в службе человечеству, а плодом труда является собственность и основанная на труде гражданская самостоятельность и правомерность, тогда как святость требует бедности и отречения от собственности; нравственность требует личной свободы и самостоятельности, а святость требует безусловного повиновения, отречения человека от своей воли, "мало того, человек должен отказаться от своего я, даже и в своей совести, в своей вере, в самой глубине своего внутреннего мира он должен отказаться от себя, отринуть свою самость". "Религия требует уничтожения воли, тогда как мирской принцип полагает ее в основу". "Мир твердо держится определенной религии и в то же время принимает

противоположные принципы: поскольку он хочет выполнять эти последние и все-таки сохранить религии, это огромная непоследовательность. Так, напр., французы, придерживающиеся принципа мирской свободы, на деле перестали принадлежать к католической религии, так как она ничем не может поступиться, она последовательно требует безусловного подчинения церкви во всем. Религия и государство вступают таким образом в противоречие". Сколько ни скрывать это противоречие от себя, это ничему не помогает, оно существует налицо и пылает; нельзя помочь делу, поступая так, как будто противоречия нет. Сторонники современного государства и светские люди вообще отворачиваются от него и ошибочно верят в религиозную индифферентность мира, а церковь предоставляет этой противоположности тлеть в тиши, пока не настанет время, когда она ее раздует и заставит вспыхнуть. Пока господствует терпимое настроение, церковь расчетливо выжидает время. Гегель пережил еще Июльскую революцию, эту огромную победу современного государства над его церковными врагами с королем во главе, которого изгнали и лишили трона, несмотря на его неотчетственность, согласно конституции.

Мы живем в другую эпоху. Католическая религия, т. е. ультрамонтанская или управляемая иезуитами церковь, выразила свой враждебный государству характер в самой непримиримой форме, в силлабусе Пия IX от восьмого декабря 1864 г., и в корне прокляла современное государство. Непримируемость этой противоположности Гегель изучил в самом основании ее и выразил с бесподобной ясностью, резче и основательнее, чем кто бы то ни было. В заключении своей философии истории он говорит: "Здесь следует заметить, что с католической религией безусловно не соединима разумная конституция, так как правительство и народ должны иметь последнюю взаимную гарантию и могут найти ее только в религии, не противоположной разумному государственному строю". В своей философии религии он говорит о противоположности между католической религией и государством: "Эта коллизия еще очень далека от своего разрешения". "Наше время страдает именно от этого противоречия и господствующего непонимания его¹⁵⁵²".

Глава сорок четвертая

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ.

В. ОПРЕДЕЛЕННАЯ РЕЛИГИЯ

I. ДЕЛЕНИЕ

1. СОДЕРЖАНИЕ РЕЛИГИИ

В понятии религии, как подробно разъяснено в предыдущем отделе, содержатся три момента: идея Бога, сознание Бога, т. е. религиозное сознание или отношение, и служение Богу, или культ, замыкающий или объединяющий оба первые момента. В этом единстве, которое мы можем обозначить также, как бытие Бога в человеке, или вочеловечение Бога, именно и состоит понятие религии, которое, однако, должно присутствовать не только в философском сознании мира и человечества; иными словами, понятие религии должно осуществиться или развиваться, религиозная истина стремится придти к сознанию о себе самой, к религиозной достоверности, что может совершиться и совершается только в процессе всемирной

истории. Понятие религии осуществляется только в определенных религиях, которые относятся к понятию религии, как вид к роду, или, вернее, так как они не координированы друг с другом, как ступени развития к зачатку, к жизнеспособному и стремящемуся к жизни зародышу. Гегель называет понятием религии не что иное, как присущую человеческому духу волю к религиозной истине, стремление к религиозному творчеству. Религиозная истина есть одна и та же истина, поднимающаяся из темных недр духа, пробиваясь из сферы бессознательного в область сознания и достигая ясности: "идея вочеловечения проходит сквозь все религии". "Религии, как они следуют друг за другом, определены не внешне, а понятием, они определены скорее природой духа, который заставляя себя придти к самосознанию¹⁵⁵³".

2. ХОД РАЗВИТИЯ РЕЛИГИИ

Идея Бога развивается в четырех стадиях, рука об руку с человеческим сознанием свободы, прогресс которого составляет содержание всемирной истории. В первой стадии идея Бога является, как абсолютная сила природы или субстанция, перед которой человек сознает себя ничтожным и совершенно лишенным свободы. Во второй стадии она является в виде перехода от субстанциальности к духовной индивидуальности"; в третьей она является в виде духовной индивидуальности, а в четвертой она есть абсолютный дух.

Соответственно этому религии первой стадии суть религии субстанции, или естественные религии, вторую стадию занимают естественные религии, переходящие к религии свободы, третью стадию составляют религии духовной индивидуальности, а четвертую и последнюю стадию составляет религия абсолютного духа, или абсолютная религия.

Религии первой стадии, или естественные религии, суть три восточные (восточно-азиатские): китайская, индийская и буддийская. Первую Гегель называет религией

меры, вторую – религией фантазии, а третью – религией в-себе-бытия.

К числу переходных относятся персидская, сирийская и египетская религии. Первую Гегель называет религией добра или света, вторую – религией страдания, а третью – религией загадки.

Религии духовной индивидуальности суть иудейская, греческая и римская. Гегель называет первую религией возвышенности, вторую – религией красоты, а третью – религией целесообразности.

Абсолютная религия есть христианство.

II. НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ, ИЛИ ЕСТЕСТВЕННАЯ, РЕЛИГИЯ

1. ОТСУТСТВИЕ СВОБОДЫ И СВОБОДА

Одна из религий еще не упомянута, хотя следы ее содержатся во всех названных религиях, проходят сквозь все религии и продолжают действовать в них, даже в самой высокой. В ряду религий это самая первая, а потому самая несовершенная и низшая религия, соответствующая состоянию человеческой грубости, страсти и дикости. Гегель называет ее непосредственной, или естественной, религией, однако не в том смысле как просвещение, которое под этим словом разумело первую и лучшую из всех религий в отношении ее исторического достоинства, самую ценную, так как наиболее разумную и простую: ее идея Бога есть абстракция высшего существа, и ее учение о религии есть деизм.

Религиозное сознание прогрессирует вместе с человеческим сознанием свободы, а человеческая свобода состоит в процессе освобождения и начинается поэтому состоянием крайней

несвободы; это состояние существует, но не должно существовать, а потому от него нужно отделаться или покинуть его. Человек должен из состояния несвободы вступить в состояние свободы, в котором он познает различие между добром и злом. Этот шаг необходим и неизбежен, поэтому человек, оглядываясь на свое естественное или первобытное состояние, представляется себе склонным к злу, т. е. злым от природы. Этот шаг составляет эпоху в человеческом сознании, необходимый прогресс, изображаемый библейским сказанием о грехопадении, этой "вечной историей человеческой свободы в мифической форме". Змей соблазняет людей совершить злое дело, из которого возникает знание добра и зла. "Вы будете знать добро и зло, как Бог". Змей не солгал, так как сам Бог говорит после грехопадения: "Смотри, Адам сделался подобным нам". Райское состояние, которое, точнее говоря, есть состояние грубости, а вовсе не невинности, должно быть покинуто; глупо считать рай состоянием нравственного и интеллектуального совершенства, еще глупее придавать этому продукту воображения исторический характер. Идеал религии находится не в прошлом, а в будущем, он создается не мечтою, а развивается и

только таким образом осуществляется; всякое возвышение религиозного сознания должно быть достигнуто путем борьбы, следовательно, также путем страдания и, выражаясь образно, путем распятия, чтобы расцвести и разлить свой аромат в мире. Роза и крест находятся в связи друг с другом. Это можно применить и к настоящему времени. Поэтому Гегель говорит: "Чтобы сорвать розу на кресте настоящего, для этого необходимо взять на себя самый крест". В предисловии к философии права он сказал: "Разум есть роза в кресте настоящего времени". Этим туманным словам соответствует здесь в философии религии параллельное место, вполне поясняющее их¹⁵⁵⁴.

2. РЕЛИГИЯ КОЛДОВСТВА

Всякая религия имеет духовный характер, поэтому у животных нет религии. Непосредственное бытие или явление духа есть человек, и притом определенный единичный, настоящий, эмпирический человек. Если такому человеку приписывается непосредственная власть над природой, так что он исключительно своей естественной волей, т. е. по своему желанию, может вызывать или прекращать опасные для человеческой жизни явления, каковы землетрясения, наводнения, бури и т. п., то в этом состоит колдовство, и притом непосредственное или прямое колдовство. Такое колдовство встречается у эскимосов (ангекоки), у монгольских народов (шаманы) и в особенности у негров в Африке.

Колдовство имеет тенденцию сделаться предметным, или объективироваться; это достигается посредством того, что оно действует не просто через личность колдуна, а через объекты или волшебные средства, и тогда колдуны выделяются среди других людей, как могущественные личности, наделенные волшебными силами. Таким образом возникает

косвенное колдовство, вера в колдунов или религия колдовства, которая, по Гегелю, составляет основу непосредственной, или естественной, религии. "Таким образом естественная непосредственность не есть истинная форма религии, скорее это низшая, неистинная ступень ее¹⁵⁵⁵".

3. ФЕТИШИЗМ

В колдовстве первое место занимает воля личности, второе – природа средства, и третье – неизвестность связи между средством и успешным действием его. Принцип колдовства заключается в этих трех моментах. "Колдовство существует везде, где эта связь существует, но где она не понята". Отсюда являются бесчисленное множество волшебных средств и "огромная глупость суеверия". Так как косвенное колдовство вставляет между волей субъекта и его целью волшебные средства, то Гегель сравнивает это с той внешней целесообразностью и служебным положением средств, которое он назвал в своей Логике хитростью разума¹⁵⁵⁶.

Волшебное средство, благодаря приписываемой ему силе, становится объектом религиозного значения; оно становится идолом или фетишем, как их называли португальцы. Таким образом из религии колдовства возникает фетишизм, низшая ступень идолослужения, распространенная среди негров в Африке. Так как воля колдуна есть грубый и необузданный произвол, то любая вещь может сделаться фетишем и тотчас же выбрасывается, если не

оказывает услуг. Особый вид фетишей составляют живые существа, именно животные, считающиеся полезными, напр. змеи: так развивается из фетишизма культ животных (культ змей). Или же фетишами делаются духи умерших, которых заклинают оказывать какие-либо услуги: так возникает из фетишизма культ мертвых и, в виде служения умершим членам семьи, культ предков. Также остатки трупов, напр. кости, могут сделаться фетишами и служат волшебным средством: таким образом уже в фетишизме коренится культ реликвий. Наконец, по мере возвышения и развития типичной определенности фетишей неизбежно возвышается и укрепляется положение колдунов и их отношение к идолам: колдуны становятся теперь первыми по достоинству представителями своего народа, князьями, правителями, пастырями, так как достоинство жреца и князя совпадают на этой ступени развития. Таким образом уже в фетишизме коренится жреческое сословие и господство его. "Негры, имеющие колдунов, которые не играют в то же время роли правителей, связывают и бьют их, пока они не повинуются, если они не хотят верить и не расположены к этому".

Уже в фетишизме, как мы видим, содержится

в низшей и грубой форме многое из того, что возвращается на высших ступенях религии в более высоких, исторически развитых формах. Уже в фетишизме находится в зародыше единство Божественного и человеческого, вочеловечение Бога. "Определение, согласно которому духовное присутствует в человеке и человеческое самосознание по существу есть присутствие духа, встретится нам в различных религиях; оно необходимо принадлежит к числу древнейших определений. В христианской религии оно также содержится, но в более высокой и просветленной форме. Оно поясняет и проясняет ее¹⁵⁵⁷.

III. РЕЛИГИИ СУБСТАНЦИИ ИЛИ ПРИРОДЫ

1. КИТАЙСКАЯ РЕЛИГИЯ, ИЛИ РЕЛИГИЯ МЕРЫ

Необходимый прогресс, ведущий через религию колдовства, или фетишизм состоит прежде всего в том, что силы, действующие в естественных вещах, централизуются и представляются, как единая, всеохватывающая, абсолютная или Божественная мощь, в противоположность которой человек, субъект в его непосредственной единичности, познает себя, как совершенно ничтожное и бессильное существо. Эта противоположность создает в религиозном сознании раскол или "раздвоение", которое опять должно быть уничтожено и примирено, но истинное примирение достигается впервые в абсолютной (христианской) религии. Здесь различаются религии раздвоения, которые должны пройти ряд ступеней, и религия примирения.

Абсолютная мощь вещей в отличие от понятия субъекта и субъективности и в

противоположность ему есть, с точки зрения логики, субстанция; в своем реальном значении эта мощь в отличие от сущности духа и в противоположность ему есть природа. Здесь различаются религии субстанции или природы и религии духа. Если Бог приравнивается к мощи вещей, к бытию, присущему всякой вещи, если он считается истинно постоянной сущностью, тогда как все единичное возникает и исчезает, короче говоря, если Бог принимается за субстанцию, то в этом, и только в этом, состоит пантеизм. Поэтому религии субстанции или природы пантеистичны, и в точном смысле слова только они имеют такой характер¹⁵⁵⁸.

Первая ступень религии природы основывается на чувственном представлении мирового целого: всеохватывающая сущность есть небо, средину которого занимает земля, а посередине земли находится Срединное Царство, Китайская империя, государство неба, а религия неба есть китайская государственная религия. Срединное царство имеет также свою средину или, скорее, центральный пункт: это сын неба, или император. "Мы теперь вышли из области той непосредственной религии, которая стояла на точке зрения колдовства. Однако черты колдовства входят еще в эту сферу, поскольку в

действительности единичный человек, воля и эмпирическое сознание его считается высшим существом. Точка зрения колдовства здесь приобрела даже форму организованной монархии, мировоззрение которой заключает в себе нечто величественное и державное". "Поэтому небо китайцев не есть мир, образующий самостоятельное царство над землей; у них все находится на земле, и все, что имеет силу, подчинено императору; это единичное самознание сознательно пользуется этим совершенным владычеством". Правитель есть император, а не небо; не небо управляет природой, а император управляет всем, и только он находится в связи с этим небом¹⁵⁵⁹.

Все в этом царстве размерено, точно по циркулю, все имеет свой объем и средину, все определено законом. Эту регламентацию всего порядка Гегель называет определением меры, понимая это слово в более широком значении, чем в Логике; поэтому он говорит: "Китайская религия есть религия меры". Каковы эти неизменные определения, как из единицы происходит два, из двух три, четыре и его середина, вселенная и ее середина, четыре страны света и их середина, пять элементов, пять основных цветов, пять основных тонов, пять

основных нравственных правил и т. п., всему этому учит разум (Дао). Подробное определение и развитие этих мер составляет содержание всей философии и науки китайцев.

Осуществление меры, поддержание законов составляет обязанность императора, как сына Неба, который составляет целое, совокупность мер. Он есть центральный пункт всего, он господствует над царством живых и умерших духов, над царством людей и гениев. Он главный волшебник, всякий порядок исходит от него, всякий беспорядок и нарушение отношений составляют его вину, так как он обязан управлять чиновниками и следить за ними¹⁵⁶⁰.

Вся империя с ее порядком есть культ. "От исполнения долга зависит благосостояние империи и отдельных лиц. Таким образом, все богослужение сводится для подданных к моральной жизни: поэтому китайскую религию следует называть моральной религией (в этом смысле китайцам можно приписывать атеизм). Эти определения мер и указания долга исходят большей частью от Конфуция". Его современником был Лао-Цзы, развивший учение о Дао. Современником обоих был Пифагор.

2. ИНДИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ, ИЛИ РЕЛИГИЯ ФАНТАЗИИ

Отсюда тотчас же становится ясным противоречие в китайской религии: единство субстанции, как абсолютного могущества природы, представляется в лице отдельного человека, несмотря на то, что его следует понимать, как всеединое, как принцип и источник всякого бытия, а это единство может быть представлено только чистым мышлением, и само существует в чистом мышлении. Пантеизм субстанции не монархичен, а монистичен. Этот монистический пантеизм мы находим в индийской религии, именно в браманизме.

Первое есть единое, единая субстанция, единое равное себе существо, из которого происходит все, боги, мир, люди и т. д. В индийской религии это определение стоит во главе, это абсолютная основа и единство: Брама, принцип не движения, деятельности и творения, а то, из чего все вытекает; поэтому индийский пантеизм есть собственно учение об эманации, а не творении. Это выступает на вид в различных космогониях,

В наши дни, когда могущественнейшие

народы трех частей света соединились, чтобы наказать войной китайцев, старейший и многочисленнейший народ на земле, за неслыханное преступление против естественного и народного права, появился эдикт, в котором китайский император, существо, совершенно незрелое по летам и характеру и несколько невинное во всем, что произошло, берет единственно на себя вину во всех происшедших несчастьях и радуется свой народ известием, что узурпаторша императрица, единственная виновница всех зол и жестокая женщина, находится в полном благосостоянии изображениях возникновения мира. "Не существовало ни бытие, ни ничто, ни верх, ни низ, ни смерть, ни бессмертие, а было только единое, замкнутое в себе и туманное: кроме этого единого не было ничего, и оно одиноко сосредоточивалось на себе самом, силой созерцания оно произвело из себя мир; в мышлении образовалось сначала желание, стремление, и это было первоначальное семя всех вещей".

Индийский высший Бог есть скорее единое, чем единый: это Брама, как сущность среднего рода, как всеединое. Из этого всеединого возникает тройственная эманация, которую

индийская фантазия олицетворяет в образе трех богов, творческой, сохраняющей и разрушающей силы: это Брама (существо мужеского рода, в отличие от Браммы среднего рода), Вишну, или Магадева, и Шива. Таковы три основы определения. Целое изображается символически и некрасиво в виде фигуры с тремя головами. Это тройственное божество есть индийская Тримурти, которую Гегель сравнивает с христианской Троицей, чтобы решительно подчеркнуть различие между ними. Первый член, Брама, есть отдаленное, замкнутое в себе единство; второй член, Вишну (Магадева), есть обнаружение, жизнь в образе человека, Бог воплощения; третий член должен был бы быть возвращением к первому для завершения единства; однако именно он есть нечто лишенное духовности; он есть принцип становления вообще, т. е. возникновение и исчезновение. Таким образом основное определение Шивы, с одной стороны, есть огромная жизненная сила, а с другой стороны, губительный, разрушительный принцип, дикая сила жизни природы вообще. Его главный символ есть лингам φάλλος, знак, находящийся в большинстве храмов. "Третий член, вместо того, чтобы служить примиряющим звеном, есть лишь эта дикость рождения и разрушения. Развитие

таким образом заканчивается диким блужданием в сфере вне-себя-бытия. Это различие имеет существенный характер, оно коренится в самой точке зрения религии природы¹⁵⁶¹".

Все вещи суть явления всеединого, не заключающие в себе никакой внутренней прочности и связи, никакой реальности и прозы действительности. Индийская религия имеет в основе пантеистический и идеалистический характер; все антропоморфируется и обожествляется, как воплощенное, рука об руку с этим идет мифологическое поэтическое творчество, не имеющее границ; все явления становятся продуктами воображения: поэтому Гегель назвал индийскую религию религией фантазии.

Высшее содержание и цель культа есть единство человека со всеобщим, божественным, Брамой: жизнь в виде Брамы и превращение в него. Брамой можно стать на короткое время, если сосредоточиться на себе телесно и духовно, вернуться в себя и погрузиться в глубину абстракции до притупления самосознания; Брамой можно сделаться навсегда путем долгих, аскетических, бессмысленных напряжений и мук, имеющих целью умерщвление жизни; Брамой можно быть от рождения, т. е. принадлежа к

особой касте, будучи прирожденным святым, дваждырожденным, т. е. брамином, который стоит выше других людей в своей неприкосновенной святости, затронуть его значит совершить преступление, заслуживающее смерти¹⁵⁶².

Поклоняться можно только воплощенным мифологическим божествам; их много, они различны, и некоторые из них враждебны друг к другу. Поэтому индийский культ богов распадается на секты. Наоборот, абсолютное Божество, всеединое, или высшая сущность, не может быть предметом поклонения, можно только быть или становиться им; поэтому с точки зрения индийской религии можно сказать, что предметом культа, как поклонения Богу, служит не высшее существо, а только боги, т. е. идолы.

Индийский аскетизм с его продолжительными муками есть не покаяние, а умерщвление себя. Каяться можно в преступлениях и грехах, которые сопровождаются мучениями совести, так что является потребность замолить их; ничего подобного мы не находим у индийских аскетов: их цель есть умерщвление себя, имеющее в виду лишь ничтожество бытия и отсутствие в нем ценности. "Жизнь получает цену только путем отрицания себя самой. Все конкретное имеет

лишь отрицательное значение наряду с господствующей здесь абстракцией. Поэтому в индийском культе люди приносят в жертву себя, родители – своих детей. Сюда же относится сожжение женщин после смерти мужа. Эти жертвы имеют более высокую цену, если они производятся для Браммы или для какого-либо другого Бога, так как и он есть Брами¹⁵⁶³".

3. БУДДИЗМ (ЛАМАИЗМ), ИЛИ РЕЛИГИЯ В-СЕБЕ-БЫТИЯ

Переход от браманизма к буддизму, имеющему наибольшее количество последователей в мире, ясен и прост. В буддизме служит исходным пунктом и основой то, что в индийской религии и ее культе рассматривается, как цель: именно олицетворенное вочеловеченное в-себе-бытие; поэтому Гегель назвал буддизм религией в-себе-бытия. Единство со всеобщим, бытие в виде Браммы в глубине и тишине абстракции в сравнении со всеми частными и определенными формами жизни есть Ничто. Небытие есть последняя и высшая ступень. Только Ничто обладает истинной самостоятельностью, всякая другая действительность, все частное вовсе не имеет ее. Из Ничего все произошло, в Ничто все опять обратится. Ничто есть единое, начало и конец всего. "Хотя Бог представляется, как Ничто, как сущность вообще, тем не менее, он познается, как определенный, непосредственный человек, как Фо, Будда, Далай-лама".

На характер народов, исповедующих эту религию, она повлияла в особенности тем, что

требует постоянного возвышения над непосредственным, частным сознанием. Народы, придерживающиеся этой религии, отличаются тихой кротостью и покорностью, возвышающейся над дикими страстями. Поскольку тишина в-себе-бытия есть уничтожение всего частного, есть ничто, постольку это состояние уничтожения есть высшая цель для человека с этой точки зрения, и назначение его состоит в том, чтобы углубиться в это ничто, в этот вечный покой, где исчезают все определения, где нет воли и разума. Здесь не может быть и речи о добродетели, пороке, примирении или бессмертии: святость человека состоит в том, что он в этом молчании, в этом уничтожении соединяется с Богом, с Ничто, с абсолютным. Высшая цель состоит в прекращении всякого волнения тела, всякого движения души. Когда эта ступень достигнута, нет более развития, нет более смен, и человеку нечего более опасаться переселений после смерти, так как он тождествен теперь с Богом. В этом состоит абсолютное: человек должен сделать из себя ничто. Если человек держится такого отрицательного образа действий, исключительно борется не против внешнего мира, а против себя самого и соединяется с ничто, отказываясь от

всякого сознания, от всякой страсти, тогда он возвышается до состояния, называемого у буддистов нирваной: его следует считать Богом, он сделался Буддой¹⁵⁶⁴.

IV. РЕЛИГИЯ ПРИРОДЫ, СОСТАВЛЯЮЩАЯ ПЕРЕХОД К РЕЛИГИИ СВОБОДЫ

1. ПЕРСИДСКАЯ РЕЛИГИЯ. РЕЛИГИЯ ДОБРА ИЛИ СВЕТА

Единство божественного и человеческого, составляющее лишь цель индийской и буддийской религии, становится теперь открытым предметом религии. В этом состоит явный прогресс; содержание индийского культа, не мифологического, а метафизического, жизнь в виде Браммы и превращение в него становятся теперь содержанием самого божественного существа. Оно есть еще сила природы и мира, но действует уже по целям; оно имеет еще характер единства и субстанциальности, но вместе с тем целесообразности и субъективности. Это мировая сила, но и мировая цель, как действующая, так и желающая, как субстанция, так и субъект: как мировая цель, это существо есть добро, а как мировая сила, оно есть свет, радостный, освежающий, все раскрывающий свет, благодетельное условие всякой жизни и всякого

развития; это свет не как символ добра, а как само добро. Поэтому Гегель говорит "религия добра или света". Всякая целесообразная деятельность сталкивается с препятствиями и противоположностями. Добру противоположны зло и бедствия мира, свету противостоит мрак. Поэтому религия добра или света необходимо имеет дуалистический характер. Божественная благодетельная сила должна бороться с враждебной, добро не побеждает, но должно победить.

Историческое развитие этой темы заключается в древнеперсидской религии (парсизм), основанной Зороастром и выраженной в Зендавесте. Существует добро, истина, мощь, однако в борьбе со злом; это борьба Ормузда с Ариманом.

Ормузд есть свет, и его царство есть царство света вообще; весь мир, во всех его ступенях и видах, есть Ормузд, и в этом светлом царстве все есть добро. Свету принадлежит все; все живое, всякое существо, всякая духовность, действие, рост конечных вещей, все есть свет, все есть Ормузд. Его спутники суть светила, звезды, олицетворенные в виде гениев, семь амшадшпанов, окружают его, как семь вельмож царя персидского. Также и персидское

государство, подобно светлому мировому царству, есть царство справедливости и добра; царь есть представитель Ормузда, а семь вельмож – представители амшадшпанов. Один из этих звездных духов есть митра $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$, выдвигаемый на первый план уже Геродотом; символический культ его широко распространился в позднейшую римскую эпоху, восприимчивую к идее примирения.

Вся жизнь Парса должна быть посвящена Ормузду: в этом состоит его культ. "Парс повсюду должен содействовать жизни, поддерживать плодородие и радость, словом и делом совершать добро, везде помогать всякому добру среди людей, а также самим людям, прокапывать каналы, садить деревья, давать убежище странникам, возделывать пустыню, кормить голодных, поить землю¹⁵⁶⁵".

2. СИРИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ ИЛИ РЕЛИГИЯ СТРАДАНИЯ

Дуализм, эта первая ступень религии природы при переходе ее к религии духа, должен быть устранен, так как Божественная сила природы и мира имеет характер единства и требует его; поэтому Божество должно быть понято так, чтобы оно имело свое отрицание или свою противоположность не вне себя, как Ормузд Аримана, а в себе, чтобы оно само переживало, терпело и преодолевало смерть и уничтожение. Бог должен умереть и опять воскреснуть; культ умершего Бога есть культ страдания. Эта тема развита в финикийской и вообще в малоазиатских религиях. Представление о фениксе всем известно: это птица, которая сжигает сама себя, и из пепла ее возникает молодой феникс со свежими силами. Это не борьба добра со злом, а божественный процесс, принадлежащий к самой природе Бога и совершающийся в одном индивидууме. Личность, в которой этот процесс является, как предмет религиозного созерцания и культа, есть Адонис (библейский Тамнус). Весной совершался главный праздник Адониса, это был праздник в честь умерших, праздник печали,

продолжавшийся несколько дней. В течение двух дней Адониса искали, предаваясь печали; третий день, когда бог опять воскресал, был радостным праздником. Весь праздник имел характер торжества в честь природы, которая зимою умирает, а весной пробуждается. С одной стороны, это процесс в природе, но, с другой стороны, его нужно понимать символически, как момент в Боге, обозначающий абсолютное вообще¹⁵⁶⁶.

3. ЕГИПЕТСКАЯ РЕЛИГИЯ. РЕЛИГИЯ ЗАГАДКИ

Самосожжение феникса, а также смерть и воскресение Адониса повторяются без конца. В этих воззрениях выражается в чувственной символической форме по существу не что иное, как бесконечный процесс жизни, дурная бесконечность ее. Здесь один и тот же индивидуум подвергается смерти, но не побеждает и не преодолевает ее. Истинное преодоление смерти есть не такая жизнь, которая опять умирает, а жизнь, не умирающая более, бессмертная, вечная: дух. Египтяне первые, по словам Геродота, исповедовали бессмертие души.

Смерть есть страдательное состояние; это не есть промежуточное или мнимое состояние, каковы, в основе, пепел феникса или умирание Адониса, а реальное страшное разрушение, не производимое в себе самом ни одним живым существом, пока оно находит утешение и действует сознательно; поэтому смерть должна быть делом чуждой, враждебной и страшной силы, она есть дело Аримана, которого Ормузд, правда, побеждает, но не одолевает окончательно. Египетский Ормузд есть Озирис, а египетский

Ариман – Тифон, разрывающий Озириса на куски. Однако Озирис преодолевает смерть, не только своим воскресением, но и тем, что судит мертвых и управляет их царством (царством Аментеса): он управляет живыми и мертвыми. Озирис есть добрый, благодетельный Бог, совокупность благодетельных сил природы; он есть Солнце и обозначает его, а также его положения в течение года; он есть Нил и обозначает его; он есть плодородный Египет, зависящий от положения Солнца и периодических наводнений Нила; он есть оплодотворяющий бог, тогда как его супруга Изида есть воспринимающая мать-земля, или сам Египет в этом смысле. Наоборот, Тифон есть пустыня, жгучий ветер, засуха и т. д. и обозначает эти понятия. Таким образом Озирис есть главный бог египтян, хотя он и приобрел такое значение в египетской религии лишь довольно поздно, по словам Геродота.

Египетская религия есть еще религия природы; она занята тайной жизни и размышляет о значении и конечной цели ее; поэтому ее в высокой степени интересует замкнутая в себе жизнь животных, и с этим находится в тесной связи египетский культ некоторых значительных животных, именно Аписа, как представителя

души Озириса. Все относится к области природы, но в то же время имеет значение, т. е. обладает духовностью. "Дух египетского народа вообще есть загадка. В греческих художественных произведениях все ясно, все выражено открыто; в египетских везде поставлена задача; это внешность, намекающая на что-то, что еще не выразилось¹⁵⁶⁷".

Египетская религия характеризуется и отличается от религий всех других народов культом смерти и мертвецов, способом погребения, гротами для мумий и в особенности исполинскими пирамидами. "Дворцы царей и жрецов превратились в груды мусора, а гробы их сопротивляются времени".

Жизнь и смерть, такова великая тайна, которую египетский дух признал за тайну, сделал предметом культа в своей религии, но не решил, а выразил эту загадку в образе закутанной покрывалом богини в Саисе и изобразил в сфинксе. Решение этой загадки есть дух и истина; они суть вечная жизнь. "Я есмь то, что было, есть и будет, моего покрывала не поднимал еще ни один смертный; плод моего тела есть солнце". Так гласила надпись в саисском храме. "Загадка решена", египетский сфинкс, согласно удивительному, полному смысла мифу, убит

греком, и решение таково: это человек свободный, знающий себя дух¹⁵⁶⁸".

V. РЕЛИГИЯ ДУХОВНОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

1. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И СТУПЕНИ РАЗВИТИЯ ЭТОЙ РЕЛИГИИ

Содержанием нового понятия Бога служит не абсолютный, а еще конечный, ограниченный дух; поэтому Гегель назвал эту религию, возникающую из религии природы и возвышающуюся над ней, религией духовной индивидуальности и причисляет ее к "конечным религиям", как последнюю и высшую ступень их. Основной темой ее служит понимание Бога в форме отделившейся от сил природы "свободной субъективности", или разумного духа, деятельность которого состоит в целесообразных актах и потому имеет характер мудрости. Дух существует для духа, божественный дух для человеческого: поэтому человеческий дух служит почвой, на которой Божественный дух осуществляет свои цели.

В отличие от множества человеческих индивидуальностей Божественный дух имеет характер единичности, он есть не единое, а Один;

в отношении к человеческим индивидуальностям божественная цель должна осуществляться путем объединения и связи их; этот процесс, или осуществление Божественного единства, имеет характер необходимости, а способ Божественной деятельности, как мы уже сказали, имеет характер целесообразности. Поэтому три основные метафизические понятия, господствующие в религии духовной индивидуальности, суть единство, необходимость и целесообразность¹⁵⁶⁹.

Божественный дух своей свободной субъективностью возвышается, как единый дух, над всем чувственным разнообразием вещей и раскрывается или обнаруживается в этой своей возвышенности. Божественный дух обособляется и расчленяется на множество нравственных мировых сил, которые имеют духовный характер и потому являются в единственно адекватной им форме, именно в человеческой форме, как прекрасные индивидуальности, как идеалы и художественные произведения. Наконец, единство Божественной цели осуществляется в единстве мирового царства и мирового господства.

Соответственно этому религия духовной индивидуальности подразделяется на три религии

– религию возвышенности, религию красоты и религию целесообразности. Религия возвышенности есть иудейская, религия красоты – греческая, а религия целесообразности (мирового господства) – римская. Если сравнивать их с предшествовавшими им религиями природы, то можно найти параллель между иудейской религией и персидской (это родство также и признается обеими сторонами), между греческой религией и индийской, наконец, между римской религией и китайской, обе они суть государственные религии, обе обоготворяют единичную личность, как свой центральный пункт, именно императора¹⁵⁷⁰.

2. ИУДЕЙСКАЯ РЕЛИГИЯ, КАК РЕЛИГИЯ ВОЗВЫШЕННОСТИ

Божественный дух в своей свободной субъективности есть единый и первый дух, абсолютное начало. Так как вне его нет ничего, но он, как вечная сила и мудрость, пребывает в постоянной деятельности познания и воли, то он различает себя от себя и благодаря полноте своей силы и мудрости производит иное, именно мир из ничего, из своего ничто; мир есть его создание или творение, поэтому в сравнении с ним он несамостоятелен, бессилен и ничтожен. Иудейская религия не знает ни теогонии, ни космогонии, она впервые осветила в сознании человечества понятие творения. Оно гораздо выше, чем понятие происхождения. Индийские и греческие боги произошли из чего-либо иного или рождены (путем эманации), первые из Браммы, вторые из хаоса. Наоборот, в иудейской религии мир происходит из Божественного духа, который создает и формирует хаос.

Теогонии и космогонии индийской и греческой религии обоготворяют мир, тогда как иудейская религия, благодаря понятию творения, изгоняет из него Божество и заменяет

мифологическое и фантастическое представление о мире рассудочным рассмотрением вещей. В мифологически обоготворенном мире все события суть чудеса и явления Божества, а потому здесь вовсе нет чуда в настоящем смысле, т. е. в отличие от обыкновенного порядка вещей. Чудеса возможны впервые в лишенном Божества мире, потому что только в нем существует подчиняющийся правилам, определенный мировой процесс, и чудеса Божии суть не что иное, как вмешательство Бога в этот процесс. Удалить Божество из мира – это значит подчинить правилам мировой процесс и таким образом сделать возможными чудеса¹⁵⁷¹.

Отношения Бога к миру называются его свойствами. Благость Бога состоит в том, что мир существует и продолжает свое бытие. Справедливость Бога состоит в том, что он обнаруживает ничтожество и преходящее значение всех вещей. Великолепие и возвышенность, составляющие настоящую существенную особенность и характер этого Бога, состоят в том, что он могущественнее всякого из своих обнаружений. Ветхий Завет полон такими взглядами на Бога. "Бог сказал: да будет свет, – и бысть свет". Это одно из самых возвышенных мест Ветхого Завета.

Самое возвышенное из творений Бога есть человек, так как Бог создал его по своему подобию; однако это подобие Бога должно было быть не просто даром Бога, а собственным актом человека. Этот акт совершился в грехопадении, как его изображает библейский миф или притча: человек должен был по совету змеи съесть запретный плод с древа познания добра и зла, чтобы стать знающим, т. е. подобным Богу. В этом состоит глубокая истина библейского рассказа, который должен заключать в себе также неподходящие черты, так как изображает вечные истины в виде события во времени. Этот своевольный поступок, неповиновение человека, т. е. его выход из состояния невинности, Бог наказал изгнанием из рая и проклятием, он осудил человека на смерть и труд. "В поте лица своего будешь есть хлеб свой, и в землю опять обратишься, так как ты произошел из нее: ты прах земли, и в прах опять обратишься".

Однако смерть вовсе не есть безутешная судьба, так как существует бессмертная и вечная жизнь, которой иудейская религия не знает, и в труде заключается не мука, а величие человека¹⁵⁷².

Конечную цель иудейского Бога составляет не что иное, как сама религия, т. е. признание и

восхваление Бога в человеческом сознании, богослужение или культ. Религиозное настроение здесь есть чувство собственного бессилия или ничтожества, страх, но не жалкий, а возвышенный страх, возносящийся над всеми частными заботами и печальями и обращающийся к Богу, погружающийся в него; это мудрый страх или начало мудрости.

Божественная конечная цель осуществляется в человечестве, в обществе людей, в их нравственной организации, элементарная и первая форма которой есть семья, форма непосредственной или естественной нравственности, которая, расширяясь, превращается в народ или в нацию. В отношении к своей конечной цели в человечестве иудейский Бог есть еще частный и исключительный Бог; это Бог семейный и народный, Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Израиля, как избранного народа, которому он подарил землю Ханаанскую и обещал всякое земное благополучие за выполнение своей воли и законов. В этом состоит договор между этим Богом и его народом. Уверенность в этом, что между праведностью и земным благополучием существует необходимая связь, установленная самим Богом для этого народа, "эта вера, это убеждение составляет в

иудейском народе основную замечательную черту; этой уверенностью полны ветхозаветные книги, в особенности псалмы¹⁵⁷³".

Повиновение сопровождается наградою, неповиновение – наказанием, а упорство вызывает угрозу усиления и усмерения наказаний, как это выражено в книгах моисеевых (III 26) в виде ряда усиливающихся проклятий и угроз. "Интересно рассматривать эти наказания, выражаемые в страшных проклятиях; да и вообще этот народ достиг порядочного мастерства в проклятиях. Но все эти проклятия касаются лишь внешнего, а не внутреннего мира¹⁵⁷⁴". Многие перенесены из иудейства через иудействующее христианство в христианство, в особенности в церковь, между прочим, и это мастерство в проклятиях.

Чтобы замолить вину неповиновения и утишить гнев Бога, нужны жертвы и при этом жертвы за грехи, составляющие одну из главных форм иудейского культа; они должны освободить виновного от греха и искупить его, перенося наказание на жертву. Это достигается путем заклания жертвенного животного и пролития его крови пред алтарем. В крови живет душа и жизнь, поэтому кровь должна служить только для жертвы, а не для употребления в пищу.

Иудейского Бога, как единого, сверхчувственного и абсолютно возвышенного, все народы должны признавать единственно истинным и восхвалять. Это обобщение иудейского национального Бога и превращение его в Бога человечества, пережитое и возвещенное пророками рука об руку с судьбою их народа, намечено Гегелем, но не развито подробно¹⁵⁷⁵.

3. ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ. РЕЛИГИЯ КРАСОТЫ

Иудейская религия поняла идею Бога в форме абстрактного единства и всеобщности, но, в то же время, так ограничила ее, что цель ее направлена на благополучие одного народа, считающегося избранным. Характер и достоинство иудейской религии определяется этим противоречием между возвышенностью ее идеи Бога и обособленностью ее народного сознания.

Решение этого противоречия и прогресс религиозного сознания состоят теперь в том, что единство Божественной сущности проникает мир, его всеобщность обособляется в себе и расчленяется на нравственные мировые силы, его цель перестает быть ограничено иудейской и развивается согласно богатству и разнообразию всеобщих человеческих целей. Нравственные силы имеют духовную природу; духовная жизнь выражается единственно в человеческой форме, и притом, так как речь идет о выражении свободной субъективности, в идеальном человеческом образе или в прекрасной индивидуальности. Основное определение и содержание греческой религии, как религии

красоты, состоит в том, чтобы представлять и почитать Божественные мировые силы в этой форме.

Прекрасную индивидуальность может создать не природа с ее тысячами препятствий и случайностей, а только искусство; поэтому Гегель в своей философии истории рассматривает и понимает греческий мир в его совершенстве, как тройкое художественное произведение; его объективное художественное произведение есть мир богов, составляющий предмет его религиозного сознания¹⁵⁷⁶.

Дух свободен, он не есть вещь с теми или другими свойствами; он есть то, чем он сам себя сделал своей собственной деятельностью, его возвышенность есть следствие его возвышения, его красота есть его естественность и совершенство его господства над ней, это господство есть победа, предполагающая борьбу с силами природы: отсюда война богов, изображаемая Гесиодом в его теогонии, война между Ураном и Хроносом, между Хроносом и Зевсом, между Зевсом и титанами, т. е. возмущившимися силами природы. "В этой войне богов выразилась вся история греческих богов и их значения, в том смысле, что они как духовный принцип достигли господства и победили

природу: в этом их существенный подвиг и существенное сознание греков о них". Прометей, этот важный и интересный образ, принадлежит еще к титанам или силам природы, так как он учит человека лишь таким мастерствам и искусствам, который служат для удовлетворения естественных потребностей, все вновь возобновляющихся и вырастающих, подобно тому, как у него самого в наказание растет печень. Для подтверждения этого достаточно сравнить, чем были божества как силы природы, с тем, чем они сделались, будучи греческими богами, напр. полногрудую Диану Эфесскую, как рождающую и вскармливающую силу природы с Дианой охотницей, поражающей диких зверей. Силы природы, восставшие против богов, суть титаны, как Прометей; великие люди, возвышающиеся до богов и завоевывающие их, суть герои, как Гераклес. Боги происходят от сил природы, а герои – от богов. У Эсхила Прометей себе в утешение предсказывает Гераклу, что он низвергнет Зевса с трона. Когда Зевс погибнет, ты сделаешься его преемником, – говорит Вакх Гераклу у Аристофана.

Явления природы и жизни созерцаются и истолковываются как божественная деятельность. Это происходит благодаря человеческой

поэтической фантазии: это поэзия, а не вымысел. Когда во время празднеств в честь умершего Ахиллеса море начинает бушевать, Нестор говорит: "Это Фетида, это печаль матери по сыну". Когда Ахиллес умеряет свой гнев, Гомер говорит, что к нему явилась Паллада, богиня рассудительности. Калхас объясняет чуму в лагере греков действием стрел разгневанного Аполлона. Таким образом, по словам Геродота, Гомер и Гесиод создали грекам их богов, не обучили им, а поэтически сотворили, не систематизировали, а рассказали, и эти рассказы умножались, формировались и преобразовывались соответственно времени и месту. Многие из них, напр. многие любовные похождения Зевса, коренятся в древних воззрениях на природу¹⁵⁷⁷.

Все силы, волнующие человеческую душу, сделались богами в фантазии греков и воплотились в идеальных человеческих образах. "Поэтому греческий народ самый человечный из всех народов: все человеческое у него утверждается и оправдывается, развивается и заключает в себе меру. Это вообще религия человечности, иными словами, здесь конкретный человек со всем, что в нем есть, со своими потребностями, склонностями, страстями,

привычками, нравственными и политическими свойствами, со всем, что имеет в нем ценность и существенное значение, находит себя в своих богах¹⁵⁷⁸.

Благодаря своей религии греки самый человечный из всех народов, точно так же благодаря своему искусству они самый идеальный народ. До греков не было идеалов и идеальности. Их боги стремятся не только внутренне присутствовать для человека в представлении, но и выразиться внешне для созерцания в полной телесности; поэтому из гомеровского Зевса должен был произойти Зевс Фидия.

Культе греков, как душевное настроение, служба и примирение, состоит в созерцании, распорядке и почитании этих богов. Настроение, с которым познается и ощущается постоянное внешнее и внутреннее присутствие божественных сил, может быть лишь абсолютной радостью души, которая не омрачается даже и представлением о судьбе, о той бесформенной необходимости, которая парит над богами и людьми, уничтожая их; им известно, что это так есть и должно быть, и они удовлетворяются этим сознанием необходимости. Печаль о тяжком роке, как, напр., скорбь Ахиллеса о предстоящей ранней смерти, проста и не имеет ничего общего

с целым роем мучительных чувств, порождаемых в современном мире всевозможными поставленными и недостигнутыми целями. Мало того, все уравнивающая судьба, как ее представляют древние, этот мировой остракизм, вырывает с корнем зависть, отравляющую жизнь себе и другим. Так как судьба завистлива, то людям незачем быть завистливыми. Судьба действует слепо, не руководясь понятиями. То, что она изрекает, существует так, как существует; всевозможные вызывающие недовольство размышления по этому поводу не помогают и не ведут ни к чему.

Трагическая судьба есть очевидная, а потому примиренная и примиряющая необходимость. Это не рок, а справедливость, которая из борьбы оправдываемых страстей $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ героических характеров восстанавливает единство и гармонию нравственных сил путем гибели личностей, как это показывают не раз уже упомянутые примеры Антигоны, царя Эдипа и т. д. Гегель упоминает здесь также Ипполита, который почитает только Диану, а Афродиту и Эроту презирает, за что они мстят ему через посредство Федры. Поэтому, по справедливому замечанию Гегеля, со стороны Расина было "глупостью" выдумать для Ипполита другую любовь (к Ариции), которая возможна

была лишь у французского, а не у греческого Ипполита¹⁵⁷⁹.

Культ, как служба, состоит в жертвах и жертвенных пиршествах, в наслаждениях дарами, принесенными богам, в восприятии пищи и питья и повышенном вследствие этого чувстве духовной силы. "Есть, это значит приносить жертву, и приносить жертву, это значит есть". Нет ничего мучительнее, как принимать окончательное решение в затруднительных и сомнительных обстоятельствах; культ освобождает от этих затруднений и дает решение через оракула и божественные знаки; эти знаки имеют внешний и неопределенный характер, их нужно объяснить и истолковать, что осуществляется также культом, именно путем двойственных и двусмысленных божественных изречений. Культ, как служба, завершается общественными торжествами, храмами и изображениями богов на них, праздниками и играми. "Культ есть не отречение, не жертва своим каким бы то ни было достоянием, а идеализированное теоретически-художественное наслаждение. Свобода и духовность проникают во всю повседневную и непосредственную жизнь, и культ есть вообще продолжение поэзии жизни". "В греческой жизни поэзия и даже мыслящая

фантазия есть существенное богослужение¹⁵⁸⁰".

В противоположность общественному культу, распространяющемуся на всю жизнь, существует также тайный культ, состоящий из таинственных действий и посвящений и завершающийся в так называемых мистериях, в особенности в элевзинских. Так как эти мистерии были доступны всем афинянам, то тайна состояла не в сокровенности знания, а только в характере действий и в природе божеств. Здесь производилось очищение души для ее дальнейшего существования после смерти, для ее жизни в подземном мире, в виде тени, следовательно, здесь шла речь о "бессмертии души", о "переходе естественно умершего индивидуума в вечную жизнь". Это находится в связи с представлениями о всеобщей жизни природы, о семени, вырастающем из недр земли, чтобы развить цветы и плоды и опять вернуться в недра земли в виде семени, или в мифической форме это выражается в представлениях о похищении Прозерпины, о Церере, ищущей свою дочь, о Вакхе, как божге подземного мира, и т. д. Поэтому мистерии возвращают к религии природы, к древним символическим культам богов природы, которые, в сравнении с ушедшим

вперед и открытым культом греческой художественной религии, устарели и потому сделались сокровенными. Однако жизнь после смерти, бессмертие души, вечная жизнь – это великая тайна, связанная не только с устаревшими представлениями, но и с будущими¹⁵⁸¹.

4. РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ. РЕЛИГИЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ БОЖЕСТВА

Основной темой иудейской религии было единство Бога: единый Бог, как содержание и цель религии. Основной темой греческой религии служат частные нравственные и духовные силы мира и человечества, выражающие множество целей. Обе эти темы соединяются в третьей религии, которая подчиняет множество частных целей одной цели. Эта главная конечная цель есть государство, господство, мировое господство. Это религия римская, которую Гегель называет религией целесообразности и характеризует как таковую, потому что она постоянно имеет дело с целями и с осуществлением их¹⁵⁸².

Римская религия также обоготворяет свои цели, и в этом смысле она есть тоже "религия множества"; но ее боги не теоретические, а практические, не поэтические, а прозаические, не веселые, а сухие и серьезные, лишенные всякой идеальной красоты. Поэтому греческая и римская религия по существу различны, и в высшей степени ошибочно считать их равноценными или внутренне однородными. Дионисий Галикарнасский, сравнивая эти религии, отдал

предпочтение древнеримской, потому что она имеет храмы и алтари, жертвы, праздники и игры, но не имеет скандальных мифов греческой религии. Цицерон считает своих римлян самым благочестивым народом, потому что они все делают с помощью религии, постоянно думают о богах, за все благодарят богов и во всех отношениях рассматривают религию, как связывающую силу, вследствие чего он производит слово *religio* от *religare*.

Главное божество в этой религии есть Рим, как город и государство, господство Рима над людьми и народами, олицетворенное в Юпитере, боге неба и всех небесных явлений, которые суть частные формы этого Юпитера, как, напр., *Jupiter pluvius* и т. п.; *Jupiter Capitolinus* есть бог римского мирового господства, настоящий римский бог, опять разветвляющийся на несколько видов, как, напр., *Jupiter Pistor* и т. д. Существует около трехсот Юпитеров (*Joves*)¹⁵⁸³ греческой религии, употребляет преимущественно римские названия богов. Важнейшими божествами элевзинских мистерий он называет "Цереру, Деметру и Вакха" (стр. 153); издателю не следовало бы оставлять этого так.

Все римские боги и богини суть обоготворенные практические цели, связанные с

общим и частным благополучием; поэтому Гегель называет римскую религию вообще религией счастья. Монета есть очень важное и благодетельное средство в сношениях: отсюда *Juno Moneta*. Благосостояние государства есть результат благоприятной судьбы: отсюда *Fortuna publica*. Процветание стад и обилие корма доставляется богиней *Pales*: поэтому в честь ее устраиваются праздники *Palilia*. Благодетельное влияние огня на очаге, где он светит и греет, и в печи, где он печет, имеет своих особых богинь: *Vesta*, *Fornax* и т. д. Точно так же мир, покой, отдых от дел обоготворяются, *Pax*, *Tranquillitas*, *Vacuna* и т. д.¹⁵⁸⁴.

Противоположность благосостоянию составляют бедствия, каковы голод, неурожай, болезнь, печаль и т. д., им строят храмы для отвращения их, чтобы они не пришли; таковы *Fames*, *Robigo*, *Febris*, *Angerona* и т. п. Так как всякое благополучие состоит ни в чем ином, как в помощи в житейских нуждах и в защите против них, то римские боги суть главным образом помогающие и защищающие божества. По меткому выражению Гегеля, нужда есть римская теогония. Отсюда возникает то безмерное суеверие, которое Цицерон неразумно принимал за благочестие, то по существу суеверное

настроение, которое повсюду чувствует ужас перед неизвестным, вооружается всевозможными оракулами, приматами и гаданиями, заглядывает в книги Сивиллы, но в особенности ищет множества богов. Если они не помогают, то и не вредят, а все дело в том, чтобы не было вреда. Поэтому в Рим переносились чужие божества целыми партиями, чтобы здесь получилось собрание всех религий, пантеон всех богов, так как в них нуждались. В силу замечательного и в то же время понятного контраста римляне были на войне самым храбрым, а в религии – самым боязливым из всех народов¹⁵⁸⁵.

Римская добродетель (*virtus*) состоит в пожертвовании личностью для Рима и его господства; "*virtus* есть тот холодный патриотизм, в силу которого личность вполне служит делу государства, играющего роль властителя". Так как римская религия не имеет никакого учения, то в ней самую важную роль играют праздники и зрелища, но важнейшие игры состояли лишь в избиении животных и людей, в пролитии потоков крови, в борьбе на жизнь и смерть, т. е. во взаимных массовых убийствах. Здесь нет более речи о трагической гибели личности; это плоская смерть, плоское внешнее умирание, "голая, страшная и мрачная, отвратительная

действительность", являющаяся на сцену уже в трагедиях Сенеки. "Умирание есть единственная добродетель, которую мог проявлять благородный римлянин: он разделял ее с рабами и присужденными к смерти преступниками".

Единство мирового господства стремится выразиться в одном лице и осуществляется в конце концов в одном индивидууме, в императоре, как господине мира. Он есть наличная сила всех целей римского народа, направленных на благосостояние и счастье. "Эта огромная индивидуальность" есть бесправное могущество, подчиняющее себе жизнь и счастье лиц, городов и государств; все находится в его руках, все создается им: сословие, права рождения, богатство, благородство и т. д. Он стоит даже выше формального права, на развитие которого затрачено столько сил римским духом". Он римский бог.

Всеуравнивающая судьба, представлявшаяся в греческой религии высшим единством, сделалась действительностью и мировым состоянием: этот рок, царящий над всеми народами и религиями, есть римское мировое господство, воплощенное во властителе мира, в одном действительном человеке, обоготворенном, так сказать, с кожей и волосами. Этот единичный действительный

человек со своей непосредственной и дурной конечностью, есть в одно и то же время самое высокое и самое дурное начало. "Этот действительный, наличный Бог, эта единичность воли, как силы, стоящей над другими бесконечно многими единицами, есть деспот". Все различия между народами и религиями, между знатными и простыми, между богатыми и бедными, между свободными и рабами уничтожились и исчезли перед всемогуществом императора. Остались только люди и одна личность, как Бог всех людей, и этот Бог есть единичный действительный человек; однако это человек в своей лжи, а не в своей истине.

"Бесконечная важность и необходимость римской религии" состоит в том, что в ней все мировые цели соотнесены с одной, подчинены одной главной конечной цели, которую составляет римское государство, Римская империя, властитель мира, наконец, единичный действительный обоготворенный человек. Эта религия целесообразности, римский дух, как рок народов и религий, уничтожила счастье и радостное настроение прекрасной жизни и сознания предыдущих религий и привела все формы их к единству и равенству. Это абстрактное могущество было причиной

огромного несчастья и всеобщего страдания, которое должно было сделаться муками рождения религии истины. Все служило подготовкой, которая должна была совершиться со стороны людей, чтобы "исполнилось время¹⁵⁸⁶".

Глава сорок пятая
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ.
С. АБСОЛЮТНАЯ РЕЛИГИЯ

I. ОТКРОВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

1. ПОНЯТИЕ

Римская религия стоит непосредственно у порога религии истины, поэтому она составляет заключение "конечных религий" и содержит все временные и исторические условия для наступления бесконечной, или абсолютной, религии, религии совершенной, которая уже не может быть превзойдена. Религия достигла завершения, если осуществила свое понятие, т. е. если содержание этого понятия, именно единство божественного и человеческого существа, примирение их обоих, вочеловечение Бога действует не как порыв и стремление только, а составляет предмет и тему религиозного сознания: тогда религия сделалась объективной для себя самой, она достигла самосознания или самопознания, т. е. она сделалась откровенной. В

пределах религии нет более высокой формы и ступени. Эта завершенная, откровенная для себя самой религия, есть христианская религия.

Так как откровенная религия состоит в знании и познании, то она имеет чисто духовный характер и ищет духовного подтверждения, т. е. подтверждения путем внутреннего свидетельства и согласия духа, тогда как в качестве данной в откровении, или положительной, религии она опирается на чудеса, внешние знаки и свидетельства, предания и библейские изречения. Это внешний и потому "не духовный способ подтверждения". Дух существует для духа, который признает его, познает и свидетельствует о нем. Религия истины должна быть обоснована и развита через познание Бога и развитие идеи Бога¹⁵⁸⁷.

2. ДЕЛЕНИЕ

Бог есть дух; в религии истины он открывается, и притом открывается вполне, как таковой. Дух состоит в мышлении, а это последнее в – знании и воле, то и другое – в абсолютной чистоте. Как мыслящая деятельность, дух должен отличать себя от себя, полагать инобытие, однако не для того, чтобы впасть в распущенность и дикость этого инобытия, как индийский бог Шива; из этого инобытия он должен вернуться к себе, в ином быть и оставаться при себе самом, как мышление, которое познает свой предмет и выполняет свою цель. Таковы три момента, объединяемые Богом в себе, не во времени, а от века: поэтому Бог, как этого требует его сущность как духа, есть не единое, а триединое существо. Поэтому Гегель, как мы это не раз видели, придает огромное значение идее Божественной троичности, которая намечается и предчувствуется также в конечных религиях, напр. в индийской Тримурти, но впервые достигает совершенной сознательности и формального догматического выражения в христианской религии.

То, что Бог отличает от себя и полагает, как

иное, есть мир (природа и конечный дух). То, что он полагает или производит силою своего мышления, есть творение, поэтому творение вечно, как сам Бог; деятельность Бога не есть игра, поэтому инобытие нужно понимать, как настоящую реальность, как мир в пространстве и времени. Христианское религиозное учение обозначает различия, или лица Божественного Триединства, именами Отец, Сын и Святой Дух. Гегель употребляет эти выражения, рассматривая отношение между Отцом и Сыном, как образное. Так как в свою очередь каждое из этих понятий образует целое или целость, т. е. разнообразие или царство определений, то Гегель называет эти различия "царством Отца, царством Сына и царством Духа". Так как различие между Богом и миром заключается в понятии творения, то Гегель называет царство Отца также "Богом до сотворения мира", вне мира или "Богом в его вечной идее в себе и для себя". Мир в пространстве и времени есть природа, конечный дух, развитие духа из природы, развитие конечного духа, приводящее к государству, мировому духу и религии, развитие конечной религии, приводящее к абсолютной или христианской религии, в центре которой стоит Христос, как искупитель мира, как Богочеловек,

или Сын Божий. Поэтому Гегель называет мир "царством Сына". Примирение совершается в Христе и через Христа раз навсегда, но религия примирения стремится жить и развиваться путем постоянного, всевозобновляющегося присутствия Бога в своей общине. Это присутствие есть "царство Духа".

II. БОЖЕСТВЕННАЯ ТРОИЦА

1. ЦАРСТВО ОТЦА

Теперь мы дошли до места, к которому нас подготовляло все предыдущее развитие, и на которое так часто делались ссылки: именно Бог должен быть понимаем, как Дух, или, что у Гегеля одно и то же, как Триединое, так как сущность Духа состоит именно в том, что он отличает себя от себя и в ином остается при себе или возвращается к себе, как это подтверждается во всяком действительном знании и воле. Поэтому сущность духа составляют следующие три момента: единство с собою, различие или отличие от себя и восстановленное из различия или завершенное (конкретное) единство. Это единство есть в элементе чистого мышления совокупность всех необходимых и вечных определений мысли (категорий), идея, как процесс познания и воли или как истина и добро, согласно исследованиям Гегеля в его Логике. Поэтому он говорит о таком единстве, как царстве чистой мысли: "Это царство есть истина, как она существует без оболочки в себе и для

себя.

Потому можно выразиться, что это содержание есть изображение Бога, как он существует в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа¹⁵⁸⁸".

Если Божественный дух, отличающий себя от себя и полагающий инобытие, обозначается, как "Отец и Сын", то это отношение заимствуется не из процесса мышления, а из процесса рождения, и потому Гегель определенно утверждает, что оно имеет значение лишь "для представления", т. е. лишь образное значение.

Если две личности так растворяются и погружаются друг в друга, что каждая имеет свое самосознание только в другой, познает и хочет себя только в другой, а без нее для себя есть уже ничто и не хочет существовать, то между ними существует единство, называемое любовью. Любовь, правильно и глубоко понимаемая, триедина, как дух, как Бог.

Чувственность различает лица триединства, как находящиеся вне друг друга, и потому не может постигнуть их единства; рассудок считает: "единица, единица и единица дают вместе три, но никогда не единицу". Поэтому люди, живущие чувственностью, а также люди рассудка бывают противниками учения о Троичности, для них, т. е.

для обычного нефилософского и не умозрительного мышления, троичность есть нечто абсолютно непонятное, или тайна.

Но так как истина и сущность вещей не осязаема, не подлежит счету и потому есть и остается для обыкновенного мышления вечной тайной, то в более глубоких религиях и философских системах есть много намеков на идею троицы, которые Гегель называет "брожениями". Мы уже несколько раз упоминали об индийском Тримурти; пифагорейцы учат о единстве ограниченного и безграничного, Платон о единстве ταῦτόν и ἑάτερων (того же и иного), Филон различает в Боге Логос, как обнаруживающую деятельность, гностики говорят о первосуществе, как о замкнутой пропасти βυθός, о человеке в Боге, как Адаме Кадмоне и т. д. Наконец, Гегель упоминает еще глубокомысленного Якова Беме, для которого троичность была тайной мира, и который в своем туманном и глубоком учении хотел видеть ее во всем. "Яков Беме пытался представить себе в этом определении природу и сердце, дух человека". "Это должно, – говорит Беме, – родиться в сердце человека¹⁵⁸⁹".

2. ЦАРСТВО СЫНА

Царство Отца было вечной идеей Бога в элементе чистого мышления, т. е. в нераздельном, ненарушимом единстве с собою. Второй момент есть различие, т. е. вечная идея Бога в разделенном, обособленном или раздвоенном единстве: это мир, как представление или как объект сознания. Поэтому Гегель говорит: "вечная идея Бога в элементе сознания и представления или различие, царство Сына". Деятельность представления принадлежит лишь конечному духу, который происходит из природы, делает предметом своего сознания природу и конечный дух и в них обоих вечную идею Бога.

Царство Сына есть, следовательно, мир, как явление Бога. Субъект, которому Бог является в мире, есть конечный дух или человечество, следовательно, религиозное сознание, ступени развития религии: это тема философии религии. Здесь во избежание недоразумений нужно тотчас же отметить следующие два главных пункта: 1) речь идет о реальном мире во всей глубине его отличия от Бога, об "ином, как ином", как сущем, короче говоря, о материальном мире в

пространстве и времени; 2) вечного сына, единосущного Бога, в котором Божественность сделалась объектом для самой себя, никоим образом нельзя отождествлять с материальным, пространственно-временным миром. В нем должен "произойти процесс перехода от разделения, отпадения к примирению". Этот переход образует в природе ряд ступеней, как систему царств природы; высшее из них есть царство живых существ, из которого происходит дух. Поэтому конечный мир распадается на мир природы и мир конечного духа.

Существование или сотворенность мира обнаруживает Божественную благодать, а последовательные ступени мира, в которых отражается Божественная идея, обнаруживают Божественную мудрость; природа есть для человека откровение Бога. Конечные или национальные религии показали нам, как дух восходит от являющейся ему случайности вещей к необходимому и мудрому целесообразно действующему началу. Этим путем идут и доказательства бытия Бога, космологическое и физико-теологическое. "Итак, сознание конечного духа о Боге опосредствовано природой. Человек видит Бога через природу. Природа есть еще лишь оболочка и не истинная форма". Но Бог

хочет открыть себя не только в виде природы и естественной силы, а и как то, что он есть поистине, именно как дух. Для этого познания необходимо, чтобы Бог не только гремел громами. Мир есть откровение, т. е. явление Бога: он есть явление и притом не только для нас, но и в себе, так как он происходит из идеи Бога. Для характеристики направления идеалистического учения Гегеля нет более краткого изречения, чем следующее: "Мир есть явление не только для нас, но и в себе¹⁵⁹⁰".

Является вопрос, в чем состоит сущность и назначение, или конечная цель, человека. Каков человек от природы: добр или зол? По своему понятию или в себе он есть дух и разум, следовательно, определен к свободе и нравственности. Если понимать под его природой это его понятие или его сущность в себе, то человек от природы добр. Однако в настоящем, непосредственном состоянии своей естественности он есть от природы существо, проявляющее естественную волю, т. е. подчиненное страстям, себялюбивое; следовательно, он от природы зол. Его понятие и его действительность, его в-себе-бытие и его наличное состояние противоречат друг другу; он сам есть это живое противоречие, требующее

разрешения. Поэтому ошибочно говорить, что человек от природы добр или зол, так как на самом деле он есть и то и другое. Однако было бы поверхностно утверждать, что он от природы как добр, так и зол, потому что он добр и зол в различных смыслах. Добрым он должен быть и сделаться, выработать в себе это свойство на основании собственного знания и усмотрения: в этом его назначение, задача и конечная цель; зол он есть в настоящее время, вследствие собственной воли, собственных сил, следовательно, в самом своем основании. "Он зол не потому, что не выполняет той или иной заповеди, он зол в себе, зол вообще, в самой глубине своего внутреннего мира, просто зол, и это определение зла есть определение его понятия, которое он должен привести к сознанию. Все дело в этой глубине противоречия". Если человек должен быть примирен в самых внутренних недрах души, т. е. в глубине ее, то он должен быть также раздвоенным и отчужденным от Бога в самых недрах души, т. е. в глубине ее. Так как речь идет о примирении мира и человечества, то и раздвоение, противоположность внутреннего человека с Богом и миром, должно расширяться до абсолютного предела, подняться на высшую

ступень. По словам Гегеля, "это есть глубочайшая глубина¹⁵⁹¹".

Чувство противоположности и несоответствия между внутренним человеком и Единым и возвышенным Богом возрастает до степени абсолютного страдания. Чувство противоположности и распада между внутренним человеком и миром становится абсолютным несчастьем. Это муки рождения, необходимо предшествующие новой мировой религии, абсолютной религии, религии искупления мира и общения с Богом.

Чувство бесконечного страдания по поводу своей природы в ее отношении к Божественной воле и Божественным законам господствует в иудейской религии. Чувство абсолютного несчастья господствует в римском мире и заставляет человека уйти в себя и искать спасения в сознании внутренней свободы и самодовления, во внутреннем сосредоточении и обособлении, как это обнаружилось в стоицизме и скептицизме.

Чем глубже и болезненнее чувствуются эти противоположности, этот раскол между Богом и человеком, между человеком и миром, тем неудержимее и могущественнее становится стремление к примирению или, что одно и то же, потребность в искуплении мира и человечества.

"Понятие предыдущих религий объединилось в этой противоположности, и когда эта противоположность выразилась в виде существующей налицо потребности, то это состояние и выражается изречением "когда исполнилось время"; иными словами, явился дух, потребность духа, указывающая на примирение¹⁵⁹²".

Из самих этих противоположностей и их господства нельзя выйти: они не содержат в себе никакой искупительной силы, они переживаются и изживаются, они суть лишь явный знак того, что прежние конечные религии совершенно исчерпаны. Поэтому новая религия исходит вовсе не из этого господствующего в мире раскола, она не ставит себе задачей искать примирения человечества, а убеждена в том, что оно от века примирено, что божественная и человеческая природа от века, т. е. в духе или в себе едины, истинное сознание Бога есть истинное непоколебимое общение с Богом, мир Божий, которого земные силы не могут нарушить. Это сознание Бога есть искупление. Это общение с Богом имеет значение для всех людей, основанная на нем религия имеет уже не конечный и национальный, а абсолютный характер.

Это сознание Бога должно быть возведено людям в самой простой, непосредственной, чувственно ясной форме, в форме чувственной достоверности, иными словами: оно должно воплотиться в определенном, действительном современном человеке, т. е. во Христе. Сознание Бога, проникающее Христа вполне, знание себя в Боге и Бога в себе наполняет всю его жизнь, его учение и судьбу. Примиренность или общение с Богом, как состояние, есть царство Божие, заключающееся в любви к Богу и людям и не имеющее ничего общего с царством мира и всеми его так называемыми духовными сокровищами просвещения и мудрости. "Благодарю тебя, Отче, за то, что ты скрыл это от мудрых и разумных и открыл детям". Все заботы о благах мира, о земном благополучии, о повседневной жизни не имеют никакой цены, так как безбожны. "Ищите прежде всего царства Божия". В этой противоположности между царством Божиим и царством мира заключается революционный характер новой религии, о котором знал и основатель ее, вовсе не питая страстей вражды и ненависти. "Я пришел, чтобы принести не мир, а меч". Он знал, что светская жизнь, открывавшаяся перед ним в форме иудейской иерархии и римской деспотии, была внутренне

мертва. "Пусть мертвые хоронят мертвых, а вы следуйте за мной".

В царствах мира гнездится гниение, а в царстве Божиим господствует блаженство, т. е. сердце, очищенное от любви к миру, полное любви к Богу. "Это выражено в самых чистых ясных формах, напр. в начале так называемой Нагорной проповеди. "Блаженны чистые сердцем, так как они Бога узрят". Такие слова принадлежат к величайшим изречениям, они составляют последний центральный пункт разрушения всякого суеверия, всякой несвободы в человеке". Здесь обнаружилась впервые бесконечная ценность внутреннего мира. Только величие духа может сделать несовершенство совершившееся. В нем обнаруживается это Божественное величие, когда он говорит: "Женщина, прощаются тебе грехи твои". Он называет себя не по племени, из которого происходил, как это было принято у иудеев, а соответственно своему сознанию Бога в себе говорит о себе, как о "Сыне Божиим и Сыне Человеческом". Нечему удивляться, что это учение о новом внутреннем царстве Божиим, в основе своей противоположное существующему порядку, казалось в глазах как иудейского, так и римского правительства преступлением, заслуживающим смерти, а потому Христос

претерпел и хотел претерпеть мученическую смерть за истину. На этом основании Его можно сравнить с Сократом. "Это сходные индивидуальности и сходная судьба¹⁵⁹³".

Христос подвергнулся не только смерти мученика, но еще хуже того – смерти негодяя, смерти, сопровождающейся гражданским бесчестьем в самой низкой форме, позорной и постыдной смерти на кресте. Отныне крест преобразился, он сделался знаменем, положительным содержанием которого служит также царство Божие. Самое низкое в представлении мира превратилось в самое высокое. Со своей стороны повелитель мира сделал самое высокое самым презренным: жизнь каждого лица зависела от произвола императора, не ограниченного ничем ни изнутри, ни извне. Мало того, кроме жизни, всякая добродетель, достоинство, возраст, сословие, поколение, все было насквозь лишено чести. Со своей стороны новая религия сделала самое презренное самым высоким и подняла в виде знамени крест¹⁵⁹⁴. Уже эта форма понимания смерти Христа выходит за пределы внешней истории Его, в отношении к которой возможно было и напрашивалось сравнение с Сократом; здесь начинается религиозное рассмотрение его

личности, крест возвышается, преобразуется и обожествляется верой в Божественность Христа. "Вместе со смертью Христа начинается обращение сознания. Смерть Христа есть центральный пункт, от которого все зависит; в ее понимании заключается различие между внешним пониманием и верой, т. е. рассмотрением с помощью духа, при посредстве духа истины, Святого Духа¹⁵⁹⁵".

Религиозное рассмотрение личности Христа, которое Гегель называет высшим рассмотрением в сравнении с внешним историческим, состоит в том, что в Христе раскрылась Божественная природа. "Лишь это рассмотрение есть религиозное, как таковое; в нем само Божественное составляет существенный момент". Речь идет не только о значении смерти Христа на кресте, но и об Его Воскресении и Вознесении на небо, этом важнейшем пункте Христологии Гегеля и христианской веры вообще.

Предоставим поэтому слово самому философу. "Бог умер, Бог мертв; ужасна эта мысль, что нет ничего вечного, ничего истинного, что отрицание находится в самом Боге; с этой мыслью связано крайнее страдание, чувство совершенной беспомощности, утрата всего высшего. – Однако процесс не останавливается на этом, здесь

начинается поворот назад, Бог сохраняется в этом процессе, это есть смерть смерти. Бог возвращается опять к жизни, она возвращается назад. Таким образом воскресение составляет существенное содержание веры. Христос явился после своего воскресения только своим друзьям: это не есть внешняя история для неверия, это явление существует только для веры. За воскресением следует преображение Христа, и триумф восседания одесную Бога заключает эту историю, которая в этом сознании есть разъяснение самой Божественной природы¹⁵⁹⁶". "Содержание, понимаемое таким образом, составляет религиозную сторону этой истории, и здесь начинается возникновение общины: это содержание и есть то, что называется сошествием Святого Духа". "В нем получает совершенно новое значение Он, до сих пор бывший лишь учителем, другом, мучеником истины. До сих пор это было лишь начало, которое только благодаря Духу приводится к результату, к концу: к истине. Смерть Христа есть, с одной стороны, смерть человека, друга, умершего от насилия и т. д., но, с другой стороны, эта смерть, духовно понимаемая, сама становится спасением, средоточием примирения".

Община есть царство Духа, и сам Христос

сказал своим последователям: "Дух наставит вас на всякую истину¹⁵⁹⁷".

3. ЦАРСТВО ДУХА

Так как община есть царство Духа, то Гегель озаглавил этот последний отдел своей философии религии: "Идея в элементе общины или царство Духа". Здесь на первом плане стоят следующие три темы: понятие или возникновение общины, существование общины, т. е. реальное бытие или церковь, развитие общины, приводящее к всеобщей действительности ее, переход от веры к знанию, от религии к философии, развитие и история которой составляют последнюю часть всей системы.

Вера в личность Христа должна из созерцания его внешнего явления и чувственного присутствия перейти в дух верующих и создать их духовное общение как с Христом, так и друг с другом. Согласно словам Христа: "Где двое или трое собраны во имя мое, там я посреди их"; "Я пребуду с вами во все дни до скончания века". Задача и понятие общины состоит в одухотворении и внутреннем усвоении Христа. Для этого одухотворения прежде всего необходимо воскресение и вознесение Христа, это возвышение и возвращение его к Богу, впервые завершающее веру в него, как в Бога и Сына

Божия В этом завершении веры и полноте ее обнаруживается дух общины: сошествие Святого Духа есть ее возникновение¹⁵⁹⁸.

Община верит в примирение, совершившееся в Христе и через него, как в прошедшую историю, как в совершившийся факт, который она старается передать в чувственной форме в настоящем времени с помощью картин, реликвий внешних законов и места события. Это вера в прошлое Христа, которая дополняется верой в будущее, именно во второе пришествие Христа и основание тысячелетнего царства. Однако это значит не одухотворять Христа, а придавать ему конечный и временный характер. Предмет духовной веры, как ее требует понятие общины, есть не временный Христос, не прошедший и не будущий, а вечный Христос, ее духовный и вечно присутствующий: это сама община, Божие царство на земле, граждане которого, без всяких различий, вполне объединены в вере и любви. Вечное назначение каждого человека состоит в том, чтобы быть гражданином этого царства и созерцать Бога, т. е. сознавать в духе его истину, как существующую налицо. Единственно в этом "заключается основание того, что бессмертие души и становится определенным учением в христианской религии". Если и это определение

понимают в конечной и временной форме, то из вечного определения оно становится будущим.

Единство веры, соответствующее понятию общины, требует установления и символического (в виде символа веры) закрепления учения веры. Это дело церкви, и содержанием этого дела служит учение о примирении, т. е. учение о Божественности Христа, о вочеловечении Бога во Христе, о Христе, как Боге и Сыне Божиим. В писании сказано: "Бог послал Сына своего в мир, и этот Сын есть Иисус Христос". Нужно засвидетельствовать и доказать это учение. В виде доказательства нельзя приводить библейские книги, так как и их нужно подтвердить; нельзя также ссылаться на чудеса Христа, так как они подвержены многочисленным возражениям. Не помогает также заявление: "Не имей только сомнений, и возражения будут устранены. Но я должен иметь сомнения, я не могу отодвинуть их, и необходимость ответить на них основывается на необходимости иметь их".

Не существует иного свидетельства и доказательства истины христианской религии и ее учения, кроме свидетельства духа, как оно дано во всемирной истории и в ходе развития религии. Иудейская, греческая и римская религии до такой

степени расширили и углубили религиозную проблему, что не оставалось иного решения ее, кроме религии примирения мира, кроме Божественного сознания Христа, откуда возникли его учение, судьба, община и церковь, а из этой последней – учение о Христе, как Богочеловеке, и о Троичности Божества¹⁵⁹⁹.

Нигде Гегель не высказывался величественнее и свободнее, чем здесь, где он утверждает истинность христианской религии в высшем смысле и основывает доказательство ее исключительно на философии истории и философии религии, а Божественность Христа выводит из общины. "Таким образом ясно, что община в себе производит это содержание веры, что оно принесено, так сказать, не словами Библии, а общиной. Также не чувственное присутствие, а дух поучает общину, что Христос есть Сын Божий, что он вечно восседает одесную Отца на небе. Таково истолкование, свидетельство и повеление духа. Благодарные народы помещали своих благодетелей только среди созвездий, а дух признал субъективность за абсолютный момент Божественной природы. Личность Христа по постановлению церкви есть Сын Божий. Для нас здесь важны не эмпирические обстоятельства, не церковные

определения, соборы и т. д. Вопрос в том, каково содержание в себе и для себя. Истинное христианское содержание веры нужно оправдывать не историей, а философией. Акты духа не есть история; он создает лишь то, что есть в себе и для себя, не прошедшее, а абсолютно настоящее".

Творческая деятельность веры в общине и церкви, создающая и устанавливающая истины веры в форме учения веры, должна распространяться в общении верующих от поколения к поколению: отсюда необходимость в церковном сословии учителей. Так как истина христианской религии, хотя и опосредствованная всемирной историей, признается наличною и данною, то она продолжает действовать от поколения к поколению с непоколебимой силой: отсюда необходимость в церковном авторитете. С этим общением верующих люди срастаются от рождения и принимаются в него путем таинства крещения. "Крещение показывает, что ребенок родился в общине церкви, а не в жалком состоянии, что он встретит не враждебный мир, а миром его служит церковь, и что он должен только присоединиться к общине, которая уже существует налицо, как его мировое состояние. Человек должен дважды родиться, естественно, а

затем духовно, как брамин. Дух существует только, как вновь рожденный¹⁶⁰⁰".

В общении верующих поистине присутствует Христос. Это присутствие воспринимается в таинстве Евхаристии: поэтому оно есть средоточие и кульминационный пункт христианского культа. По католическому учению, хлеб благодаря молитве священника превращается в тело Христа (трансубстанция), а по лютеранскому – Бог присутствует только в духе и вере. "Здесь открылось важное сознание того, что вне восприятия и веры причастие есть простая чувственная вещь: весь процесс имеет истинное значение исключительно в духе субъекта". Согласно представлению Реформации "в отношении к прошлому существует только бездушное, хотя и живое воспоминание, но не Божественное присутствие, не действительная духовность¹⁶⁰¹".

Так как человеческая свобода основана в Боге и состоит в уничтожении всякого разделения и раздвоения между Богом и человеком, то в христианском сознании Бога разрешается антиномия между свободой и благодатью, между моральным взглядом на человеческую свободу и мистическим учением о Божественной благодати¹⁶⁰².

Согласно христианскому сознанию о Боге, мир и человечество не требует впервые теперь примирения, а вечно примирены, так как человеческий дух находится в Боге и Бог в нем; поэтому нет грехов, которые не могли бы быть сделаны несовершившимися, т. е. не могли бы быть прощены, за исключением греха против Святого духа, состоящего в отрицании его и содействии смерти всякой духовной жизни. "Здесь появляется сознание, что нет греха, который не может быть прощен".

Царство Божие возникает и развивается среди мирского царства, а потому оно должно вступить в необходимое отношение к мирскому царству и вместе с тем к мирской жизни вообще. Это отношение есть не отречение от мира, также не внешняя связь с ним, а проникновение мира. Так как христианская религия осуществляет и возводит в сознание понятие человеческой свободы, то это проникновение мира может существовать только в царстве нравственности. "Истинное примирение, благодаря которому Божественное начало осуществляется в области действительности, состоит в правовой и нравственной государственной жизни; в этом состоит истинное подчинение мирского начала". "В нравственности осуществляется примирение

религии с действительностью, с мирским началом¹⁶⁰³".

Свобода духа есть прежде всего свобода самого разума, который свободнее всего проявляется в философии. "Поэтому из христианской религии возникает новая философия, которая не позволяет ограничивать и связывать себя никакими авторитетами или предположениями".

Мы показали уже, что истинность христианской религии доказывается и оправдывается не преданиями и чудесами, а гораздо величественнее и убедительнее внутренней необходимостью всемирной истории, ходом развития мирового духа и религии, "этой истинной теодицеей". Всякое прогрессирующее развитие есть углубление, поэтому от религии должно перейти к познанию разумного развития мира, т. е. к философии. "Философию упрекают в том, что она ставит себя выше религии; однако это уже фактически неверно, так как она имеет лишь то же, а вовсе не иное содержание, но она дает его в форме мышления: таким образом она ставит себя выше только формы веры, а содержание ее то же самое¹⁶⁰⁴".

Глава сорок шестая
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.
А. ВВЕДЕНИЕ

I. ПОНЯТИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1. ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ПРИЗНАКИ

Предыдущий отдел закончился рассмотрением того, что от веры должен существовать переход к знанию, от религии – к философии, и этот переход обозначает возвышение религиозного сознания, а не отрицание и исчезновение его. Так как мы находимся и движемся в процессе развития философской системы, следовательно, в элементе философии, то этот переход совершается скорее со стороны философского, а не религиозного сознания. Наш путь ведет нас, собственно, не от религии, а от философии религии к философии философии, вследствие чего, очевидно, круг философской системы заканчивается. Как философия религии имеет своим предметом религию и ее историю, так и философия

философии имеет своим предметом философию с ее историей. Подобно тому, как существует философия всемирной истории, истории искусства, истории религии, точно так же существует философия истории философии, т. е. история философии, как философия, как философская наука. Мы говорим "существует", чтобы тотчас же пояснить, что такой науки до сих пор нигде не было, что она впервые выдвинута на очередь и осуществлена философией Гегеля: впервые в мире! Этот подвиг совершен не из личной склонности, а гением философа и его творения: уже в этом заключается превосходство этого творения, которое могут умалять и не ценить лишь тупоумные люди.

Так как речь идет о построении этой новой науки, то прежде всего нужно поставить вопрос: "Как возможна история философии, как философская наука?" Ответ на этот вопрос служит темой введения.

Понятие истории философии состоит из противоречивых признаков или составных частей. Философия хочет быть познанием истины в форме необходимых мыслей, истина имеет характер единства и неизменности; между тем история рассказывает о множестве случайных и преходящих событий; события, рассказываемые

историей философии, суть различные философии, "склад мнений", странных мнений, составляющих, если рассматривать их сами по себе, "галерею глупостей"; все это вещи, составляющие гордость учености, "которая состоит преимущественно в том, чтобы знать массу ненужных вещей". Из-за множества философий не видно философии, как из-за деревьев можно не видеть леса. В этой так называемой истории философии приходят и уходят мнения, здесь царит только разложение прошлого. "Пусть мертвые хоронят мертвых!". Едва высказано какое-либо мнение, тотчас же оно опровергается другим. Здесь осуществляются слова Петра, обращенные (не к Анании, как говорит Гегель, а) к жене Анании: "Вот входят в двери, погребавшие мужа твоего; и тебя вынесут". История философии, рассматриваемая в таком свете, представляется неопровержимым доказательством против возможности всякой философии, всякого познания истины вообще. Таким путем можно легко отделаться от всякого стремления к истине и с важностью говорить, как Пилат Спасителю: "Что есть истина?"¹⁶⁰⁵

2. ПОНЯТИЕ РАЗВИТИЯ И ПОНЯТИЕ КОНКРЕТНОГО

Чтобы примирить понятие единства, требуемого истиной, с фактом существования многих философских систем, так чтобы это единство не могло быть мыслимым без них, необходимо воспользоваться двумя понятиями: понятием развития и понятием конкретного, но в особенности первым из них. Всякое развитие состоит в осуществлении задатка. То, что заложено в субъект или содержится в нем в возможности (*δυνάμει*, *potentia*) вступает в силу и действительность путем процесса развития (*ἐνέρῳεια*, *actus*). Таким образом один и тот же субъект проходит множество состояний и ступеней. Развитие показывает, каким образом одна и та же сущность не только становится множеством, но и есть уже множество, благодаря своим задаткам или в себе. В этом состоит решение загадки в отношении к истории философии. Понятием развития все объясняется: единый субъект есть философия, а многие исторические философии суть ступени ее развития. Постоянным содержанием философии служит самопознание чистого мышления: всякое

определение мысли есть необходимая, неизменная, вечная мысль; каждая из этих мыслей является во времени, как принцип какого-либо мировоззрения, и образует таким образом философскую систему, которая возникает и исчезает в потоке времени, как все временные вещи, однако мысль, лежащая в основе ее, вечна, а потому неизменна и необходима. В истории философии необходимые системы с их временным значением играют такую же роль, как в развитии чистого мышления необходимые моменты, которые, как таковые, имеют вечное значение.

Одна из классических эпиграмм немецкой литературы; которую Шиллер назвал "Философии" (из числа "Надписей"), выражает эту мысль.

Ну, так которая из Философий пребудет? –
 Не знаю;
 Но философия, быть, думаю, вечно должна.

На вопрос: "Какая же философия остается?" – Гегель ответил бы: "всякая мысль, лежащая в основе ее, неопровержима, и в этом смысле ни одна философская система не была опровергнута, ни одна не погибла". Так он по существу и ответил. "Согласно этой идее я утверждаю, что

последовательность философских систем в истории та же, как и логическая последовательность определений идеи в понятиях. Я утверждаю, что если освободить основные понятия исторических философских систем от всего того, что касается их внешней формы, их применения к частному случаю и тому подобных элементов, то получатся различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии". "Всякая философия необходимо существовала, и ни одна еще не погибла, а все они содержатся в философии утвердительно, как моменты единого целого¹⁶⁰⁶".

Что же касается понятия конкретного, под ним следует разуметь тот субъект развития, который не только имеет, но и познает свои зачатки и определения, в котором поэтому объединены два главных момента всякого развития, в-себе-бытие и для-себя-бытие. Это единство конкретно в высшем смысле этого слова. Это конкретное единство есть дух. "Относительно сущности духа было сказано, что его бытие есть его акт. Наоборот, природа есть, как она есть, а потому ее изменения суть лишь повторения, ее движение есть лишь круговорот. Точнее говоря, дело духа состоит в том, чтобы знать самого себя. Я существую непосредственно,

но я существую так лишь как живой организм; как дух я существую лишь постольку, поскольку знаю себя. Γνῶθι σεαυτόν, познай себя, надпись над храмом Бога знания в Дельфах, есть абсолютная заповедь, выражающая природу духа¹⁶⁰⁷".

Философия есть самопознание человеческого духа. Ни одна формула не может быть более краткой, меткой и плодотворной. Поэтому-то философия так изменчива, так же исторически развивается, как и человеческий дух: отсюда необходимость в истории философии. Всякое движение, всякий прогресс в этом развитии, т. е. в сознании свободы человечества, нуждается, согласно свойствам эпох и народов, в бесконечно многих средствах. Всемирная история идет путем средств, ее кратчайший путь есть окольный путь; отсюда медленность всемирно-исторического прогресса; но мировой дух не торопится (он не спешит, как принц в Эмилии Галотти). "Что касается медленности мирового духа, следует заметить, что ему незачем спешить – "Тысяча лет перед тобою, как один день"; "у него достаточно времени, потому что он сам вне времени, потому что он вечен". "Храм самосознательного разума следует рассматривать согласно этому единственно достойному взгляду

на историю философии; его строит внутренний архитектор разумно, а не так, как масоны храм Соломонов¹⁶⁰⁸".

3. НАЧАЛО И ДЕЛЕНИЕ

Множество условий должно соединиться, чтобы у народа возникла философия. Должна быть достигнута известная ступень духовного образования, известное богатство и связь представлений, в противном случае нет ничего, над чем можно было бы философствовать, нет духовного материала, требующего философской обработки, а из ничего и получается ничего. Кроме этого, во вторых, необходима еще вытекающая из общественного состояния, не сковываемая никаким религиозным или политическим деспотическим авторитетом свобода духа, для того, чтобы мышление могло чувствовать себя свободным и неограниченно пользовалось своей силой. При этом дух действует не в силу слепой веры в авторитет, а по собственному усмотрению и основаниям, или в согласии, или в противоречии с общественным состоянием. "Это совершенно новый источник истины, противостоящий откровенной, данной и положительной истине. Эта подстановка иного основания, чем авторитет, называется философской деятельностью¹⁶⁰⁹".

К указанным двум условиям духовного

просвещения и свободы присоединяется еще третье, самое внутреннее и глубокое: мышление чувствует себя не удовлетворенным общественным состоянием, оно стремится выйти из него. Свежесть, радостный и веселый характер общественной жизни отошел в прошлое, ее краски побледнели, век клонится к своему упадку; отсюда глубокомысленные известные слова Гегеля: "Когда философия со своими абстракциями рисует седину жизни в серых тонах, свежесть и жизненность юности уже прошли". Сова Минервы начинает свой полет во всемирно-исторических сумерках¹⁶¹⁰.

Из сказанного ясно, почему истинное, плодотворное начало философии должно было явиться в Греции, почему ее начало связано с гибелью свободы греческих колоний в Малой Азии, ее расцвет – с порчей афинского государства, ее вступление в римский мир – с порчей римского государства и падением его свободы, наконец, ее последнее возвышение в Александрии, в особенности появление новоплатоновской философии, совпадает с гибелью Римской империи¹⁶¹¹.

Философия находится в теснейшей связи с веком, из которого она возникает, как самый зрелый плод его. В различных стремлениях

эпохи, обнаруживающихся в религии и нравах, в учреждениях и законах, в науке и в искусстве, господствует внутренняя связь, называемая духом времени. Познать дух времени это значит низвергнуть его с трона. Когда загадка Сфинкса решена, он сбрасывается со скалы.

Всякая определенная, имеющая историческое значение философия есть мысль определенной эпохи; она неразрушима, как логическая истина, лежащая в ее основе, в качестве управляющей категории, и в то же время разрушима, как эпоха, которой она принадлежит. Она проникла собою и выразила дух времени, но именно вследствие этого низвела его из господствующего состояния на степень познанного предмета; она стоит над ним и делает брешь для перехода к новому времени. В этом состоит ее всемирно-историческое значение.

Вера, основанная на авторитете, коренится в религии, а философия – в свободе духа, целью их обеих служит познание Бога; их исходные пункты противоположны, но цели одинаковы.

Народ представляет себе свою собственную сущность соответственно своей исторической ступени; точно так же он представляет себе и Бога и божественные силы мира. Поэтому попытка эпохи просвещения объяснить религию,

как обман жрецов, относится к числу глупейших выдумок ее. Как будто бы народ можно обмануть относительно его собственной сущности или уговорить его, будто он не этот народ и не этот народный дух, а нечто совершенно иное, какой-то заколдованный принц! Жрецы могут злоупотреблять религией, но они не могут создать ее. Это дело мирового духа, содействующего развитию народных духов: поэтому религии развиваются разумно, и эта разумность с очевидностью познается философией. Поэтому в процессе развития философии должна выступить со всей своей резкостью ее противоположность религии, но в конце концов должно быть достигнуто полное единство и примирение с религией. "Позже мы видим противоположность между так называемой верой и так называемым разумом, когда крылья мышления окрепли; молодой орел взлетает для себя к солнцу истины, однако он еще обращается, как хищник, против религии и побеждает ее". "Если религия с ее окоченелым абстрактным авторитетом, направленным против мышления, утверждает о себе, что "врата ада не одолеют ее", то врата разума сильнее, чем врата ада, но не для того, чтобы преодолеть церковь, а чтобы примириться с ней¹⁶¹²".

Всемирная история есть прогресс в сознании свободы; эпохи этого сознания суть также эпохи в истории философии. На Востоке знали, что только один человек свободен: деспот; в греко-римском мире знали, что некоторые свободны: граждане; в германском мире, проникнутом христианством, знают, что все свободны: всякий человек. Но так как свобода состоит во взаимном признании равных личностей, то на Востоке вообще нет еще никакого сознания свободы и потому никакой философии.

Поэтому в общем существуют две философии: греческая и германская. История германо-христианского мира делится на средние века и новое время; поэтому история философии расчленяется на три мировых периода. Первый период составляет греческая философия от Фалеса до расцвета новоплатоновской философии при Плотине и до завершения ее Проклом. "Затем новоплатоновская философия вошла в христианство, и многие философские системы в христианстве имели лишь ее своей основой. Это период приблизительно в тысячу лет; конец его совпадает с переселением народов и падением Римской империи". Второй период составляет философия средних веков. "Сюда относится

схоластика, с исторической точки зрения следует упомянуть также арабов и евреев, но преимущественно эта философия принадлежала христианской церкви: этот период обнимает более тысячи лет, и философия нового времени возникла впервые с эпохи тридцатилетней войны благодаря Бэкону, Якову Беме и Декарту, который начинает с различения: *cogito, ergo sum*. Это период, занимавший два столетия; таким образом, эта философия есть еще явление новое¹⁶¹³".

Сочинение Стенли включает в себе только древние философские школы, как секты. Сочинение Брукера имеет вовсе не исторический характер, тогда как история философии должна рассматриваться с исторической точки зрения более, чем какие бы то ни было другие явления. Это сочинение есть лишь огромный балласт. — Тидеман дает в своем сочинении печальный пример того, как ученый профессор может всю жизнь заниматься изучением умозрительной философии и не иметь никакого представления об умозрении; он дал ценные извлечения из редких кабалистических и мистических сочинений средних веков. — Буле дает много хороших извлечений из редких сочинений, напр. Джордано Бруно. — Теннеман подробно описал философские

системы и обработал лучше новые, чем древние. Излагая Аристотеля, напр., он до такой степени не понимает его, что приписывает ему учения, прямо противоположные его взглядам; он хвалит философов, их труды, их гениальность, но в конце концов он всех их упрекает в том, что они еще не кантианцы и не исследовали источников познания. – Аст писал в духе философии Шеллинга, но несколько сбивчиво. – Венд поражает тем, что

II. ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Хотя восточный мир еще лишен той свободы духа, из которой возникает потребность в философии и способность к ней, все же Гегель предпосылает своей истории философии отдел, предметом которого служит "Восточная философия". Впервые на Западе, где дух возвращается и как бы погружается в себя, чтобы постигнуть себя в своей самостоятельности и глубине, может возникнуть и процветать философия в смысле миропознания и самопознания. В эпоху падения греческой философии и Римской империи умами овладела религиозная философия восточного происхождения, основывавшаяся на пантеистическом учении о ничтожестве всех отдельных существ и исключительной мощи божественной субстанции, смесь несистематизированных восточных представлений. Вследствие этого значения восточной философии для западной Гегель обратил на нее внимание, однако в таком месте и таким образом, что он вовсе не затрагивает упомянутой им связи: он исследует китайскую и индийскую философию так, как будто бы он были

предварительными ступенями западной и вообще исторической философии¹⁶¹⁴.

1. КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

То, что Гегель вкратце излагает, как китайскую философию, есть учение о нравственности Конфуция, современника Фалеса, учение об основных началах, содержащееся в книге И-цзин, и учение о разуме, изложенное в книге Дао-дэ-цзин философом Лао-цзы: в этой книге содержится учение о Дао; это слово, по Абелью Ремюза, обозначает то же, что и греческое слово Логос. Разум породил единицу, единица произвела два, два произвело три, а это последнее породило весь мир,

приводит всевозможные системы, не отличая важного от пустяков; так называемые новые системы растут у него, как грибы. — В руководстве Рикснера особенно полезны приложения к каждому тому, потому что в них содержатся извлечения из оригиналов, а такие хрестоматии очень нужны, в особенности, что касается древней философии. — Гегель XIII. Стр. 117–133 вселенную, которая покоится на темном принципе и охватывает светлый.

В книге И-цзин, автором которой считается Фу-си, содержатся самые общие основные понятия или категории и их знаки, которые

считаются у китайцев основой их так называемых букв и их философии. Эти элементарные знаки суть простая прямая черта и черта, разломленная на две равные половины; они называются ян и инь; первый из них обозначает единицу, совершенное, отцовское, мужское начало, а второй обозначает два, несовершенное, материнское, женское начало; единица есть утверждение, а два есть отрицание. Если эти знаки удваиваются или сочетаются и комбинируются по два, то возникают четыре фигуры, называемые большой и малый ян, большой и малый инь; первые обозначают совершенную материю в ее силе и слабости, а вторые – несовершенную материю в ее силе и слабости. Если эти знаки утраиваются или соединяются и комбинируются по трое, то возникает восемь фигур, которые называются куа и обозначают небо или эфир (тянь), чистую воду, чистый огонь, гром, ветер, обыкновенную воду, горы, землю. Из того, что китайская философия рассматривает числа символически, как силы мира, и пытается вывести все из единицы и двойцы, ясно, что она сходна с пифагорейским учением, как это было упомянуто уже выше¹⁶¹⁵.

2. ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Индийская философия находится в такой же тесной связи с индийской религией, как схоластическая философия с христианской догматикой. Пантеистическая основная идея индийской религии есть всеединая или всеобщая субстанция, из которой происходит все; человеческое сознание достигает своей высшей цели в единстве с ней. Это происходит путем религии посредством жертв, покаяния и благоговейной молитвы, а также путем философии посредством отвлечения от мира и занятия чистыми мыслями. Популярной, известной также и грекам, формой индийской философии, удаляющейся от мира, были взгляды гимнософистов, подобных циникам. В своем изложении индийской философии Гегель относится отрицательно к сочинению Фридриха Шлегеля "Ueber die Sprache und Weisheit der Indier" (О языке и философии индийцев, 1808), так как автор ее, по словам Гегеля, читал только оглавление Рамаяны; Гегель опирается на данные Кольбруком извлечения из двух философских произведений. Согласно этому автору у индийцев есть три главные системы: система Миманса,

основанная на древнейших религиозных книгах (Веда) и исследовании их, философия Санкья и философия Ньяя.

Все индийские системы и школы, как о них ни судить, считать ли их ортодоксальными или гетеродоксальными, атеистическими или теистическими, имеют в виду одну главную конечную цель: вечное блаженство до и после смерти, т. е. искупление или освобождение души от переселений, от круговорота существований, или метемпсихоза.

Эту цель имеет в виду также и философия Санкья, творцом которой считается Капила. Он учит, что эта цель вернее и лучше достигается наукой и мышлением, чем приношением в жертву животных, предписанными церемониями и покаяниями, так как путем глубокого сосредоточения человек тотчас делается Брамой, и созерцательная душа совершеннее даже, чем бог Индра. Поэтому система Санкья развивает подробное учение о мышлении, что касается видов, предметов и формы познания. Три вида, или ступени, познания суть восприятие, умозаключение и утвердительное усмотрение. Предметов познания перечислено двадцать пять, без всякого порядка. Самый глубокий и внутренний предмет есть абсолютное бытие, с

которым сознание сочетается воедино, и это единство выражается словом. Форма познания есть необходимая или причинная связь всякого бытия, исключая всякое возникновение из ничего и превращение в ничто. Мир вечен. Все, что возникает, не производится, а только выводится, действия суть не продукты, а эдукты; Бог создал мир не из ничего, а из себя, из своей сущности. Существует также теистическая система Санкья, наделяющая Творца мира сознательной волей (by volition), но Капила, основатель настоящей атеистической Санкья, отрицает это теистическое учение, так как такой Бог (Исвара) не может быть предметом восприятия, доказательства или умозаключения¹⁶¹⁶.

Третья главная система индийской философии есть Ньяя, она содержит в себе учение о рассуждении или диалектике, развитое Готамою, тогда как Канада дал в Вайшешике физику, как учение о частных вещах, о частных и чувственных качествах. По мнению Кольбрука, ни одна область науки или литературы не привлекла к себе больше внимания индийцев, чем Ньяя; плодом этих исследований явилось множество сочинений, между прочим, работы известных ученых. Три части диалектики суть

наименование, определение и исследование: первая обозначает рассматриваемый предмет его словесным выражением, вторая определяет его существенные свойства, а третья дает познание его, указывая основания и следствия. Наука заключается в доказательствах и очевидности. Четыре рода доказательства суть восприятие, умозаключение, уверение (предание и откровение) и сравнение. Виды умозаключения суть обоснование, вывод и аналогия¹⁶¹⁷.

Первый и важнейший из всех предметов есть душа, так как она есть седалище науки и мышления. Чувственные предметы, помещенные в перечислении объектов на четвертом месте, суть материальные вещи, о которых Канада в своей физике говорит, что они состоят из атомов и их агрегатов¹⁶¹⁸. Атомы вечны.

Сосредоточение души в себе, ее возвышение в область свободного и чистого мышления, в состоянии полного отвлечения от мира есть главная цель индийской религии и философии. Это для-себя-бытие души, ее совершенно абстрактное существование, освобожденное от оков мира, Гегель называет интеллектуальной субстанциальностью и считает ее целью индийской философии и началом философии вообще. "Это вообще существенное начало.

Философствовать это значит достигнуть такого идеализма, согласно которому мышление для себя есть основа истины". Интеллектуальная субстанциальность противоположна рефлексии, рассудку, субъективному индивидуализму европейцев. "Необходимо придти к интеллектуальной субстанциальности, чтобы утопить в ней субъективную суетность и рефлексю. В этом состоит преимущество такой точки зрения¹⁶¹⁹".

Среди западных философских систем есть одна, напоминающая эту точку зрения и охотно восхваляемая Гегелем в том смысле, что всякий истинно философствующий должен пережить ее в себе, не для того, чтобы удержать ее навсегда, но для того, чтобы преодолеть ее: это спинозизм.

Самоуничтожение и самоотчуждение есть основное направление индийской философии и вообще "ориентализма"; наоборот, самоутверждение и свободное саморазвитие, принцип интеллектуальной субъективности, есть основная черта западной философии и прежде всего эллинизма.

Глава сорок седьмая

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. В. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ОТ ФАЛЕСА ДО АНАКСАГОРА. ОТ АНАКСАГОРА ДО ПЛАТОНА

I. ВВЕДЕНИЕ. ДЕЛЕНИЕ НА ПЕРИОДЫ

Греческий мир обусловлен восточным: в развитии своей религии и искусства он заимствовал и воспринял множество элементов с Востока, именно из Сирии и Египта, но так переработал, преобразовал и эллинизировал их, что они сделались его собственностью, полным выражением его духа и сущности. Таким образом греки создали свой мир и сделали его своим домом; потому и мы, знакомясь с греками, чувствуем себя более чем где бы то ни было у себя дома, на родине. Философия, как миропознание и самопознание путем мышления, состоит в том, что мы, со стороны духовной жизни, чувствуем себя при себе и у себя; поэтому-то философия впервые поистине возникла у греков и здесь нашла себе родину. "Если уж допустить тоску, то ее следовало бы

испытывать по такой стране и такому состоянию". В этих словах высказываются еще юношеские чувства, которые Гегель разделял со своим другом Гельдерлином. "Греки сделали себе историю из всего, чем они обладали и были. Они представили себе не только возникновение мира, т. е. богов и людей, земли, неба, ветров, гор, рек, но и все стороны своего бытия, как им был принесен огонь, и жертвы, связанные с ним, посевы, земледелие, оливковое дерево, лошадь, брак, собственность, закон, искусство, богослужение, наука, города княжеские роды и т. д., — они представляли себе в привлекательных историях возникновение этих явлений с внешней стороны исторически, как свое произведение и заслугу¹⁶²⁰".

Этот поэтически развитой мир есть, как назвал его Гегель в своей философии истории, всестороннее художественное произведение: субъективное, что касается людей, объективное, что касается богов, и политическое, что касается государств. Государства были не колоссальными величинами, перед которыми отдельная личность исчезает в бессилии и ничтожестве, как в восточных государствах и позже в Римской империи, это были индивидуальности, покоящиеся на естественной, размеренной основе,

"маленькие естественные индивидуумы, которые не могли соединиться в одно целое". "Ступень греческого сознания есть ступень красоты. Здесь самочувствие должно было укрепиться и приобрести ту силу духа, из которой возникает философия¹⁶²¹".

Начало греческой философии, вслед за которым она развивается с удивительной правильностью и непрерывностью, относится к шестому веку до Рождества Христова, к эпохе падения ионических свободных государств Малой Азии, самостоятельность которых подвергалась опасности уже со стороны Креза и лидийцев и была уничтожена Киром и персами; она относится к эпохе перехода от патриархального господства вождей к законному или принудительному государственному порядку. В это время являются отдельные личности, рассудительные сведущие люди, как советники, администраторы, законодатели и властители; они господствуют не благодаря своему происхождению или племени, а вследствие своих выдающихся свойств и талантов. Так, Солон развил и выразил в законодательстве ионический характер, пышно развившийся в истории афинского государства, подобно тому как до него Ликург выразил дорический характер в Спарте.

Этих выдающихся людей, явившихся в первой половине шестого века, насчитывали определенное количество и называли их семью мудрецами. Четыре имени постоянно упоминаются здесь: Фалес, Биас, Питтак и Солон. Сюда присоединяются еще Периандр, Клеобул и Хилон.

Эти выдающиеся личности были не мудрецами σοφοί в философском смысле, а рассудительными и понятливыми людьми σοφῶτες в отношении практической жизни. Фалес в эпоху Креза дал своим согражданам мудрый, но тщетный совет основать для усиления и защиты союз с союзным советом в Теосе. Биас в эпоху Кира и Гарпага советовал своим согражданам всем вместе выселиться и основать колониальное государство в Сардинии. Солон дал афинянам демократический государственный порядок, который, однако, не был достаточно прочным и сильным, чтобы предотвратить тиранию Пизистрата, которая, впрочем, имела целью приучить афинян силою следовать законам Солона. Периандр в Коринфе и Питтак в Митилене были своего рода сочетанием Солона и Пизистрата.

Также и в изречениях, приписываемых семи мудрецам, обнаруживаются единогласные

результаты тысячелетней житейской опытности, показывающей, что неумеренность страсти и насилия есть смерть справедливости и источник гибели, а рассудительность и умеренность есть спасение человеческой жизни как в малом, так и в большом. Отсюда изречение: μηδὲν ἄγαν (ничего излишнего). Клеобул говорит: μέτρον ἄριστον (мера лучше всего). Солон, без сомнения, на своих собственных законах узнал истину, влагаемую в его уста: "Законы подобны паутине; маленькие запутываются в ней, а большие разрывают ее". На основании глубокого рассмотрения жизни он знал, что человеческое счастье состоит не в минутном наслаждении и обладании, а должно заключаться в разнообразии истинных благ и их сохранении до конца. Поэтому он сказал Крезу: никого до наступления смерти нельзя назвать счастливым.

Мы уже различали в развитии греческой философии от Фалеса до Прокла три больших периода, определяемых именами Аристотеля и Платона (Платон или Плотин). Первый период от Фалеса до Аристотеля также распадается на три отдела, на границе которых стоят имена Анаксагора и Сократа: 1) от Фалеса до Анаксагора, 2) софисты, Сократ и сократовцы, 3) Платон и Аристотель. В первом отделе

господствует понятие природы, во втором — принцип субъективности, а в третьем — объединение того и другого.

II. ОТ ФАЛЕСА ДО АНАКСАГОРА

В этот первый период поприщем греческой философии были колонии на Востоке и Западе, города малоазиатского и фракийского берега, города в Италии (Великой Греции) и Сицилии: Милет, Эфес, Абдера, Кротон, Элея, Агригент¹⁶²².

1. ИОНИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Первой темой греческой философии, как этого требует начало, был вопрос о первооснове или принципе всех вещей; это основное вещество, из которого все состоит, единый, живой, одушевленный элемент, из которого все возникает и в который все обращается; сам он не возникает и потому бесформен. Здесь нет и речи о том, чтобы вещество, или материя, и душа, или дух, были обособлены друг от друга. Три милетских философа, положивших это простое и необходимое начало философии, суть Фалес, Анаксимандр и Анаксимен.

Фалес происходил из финикийского рода Фелидов; он был современником Креза и Солона и стоит во главе семи мудрецов и греческой философии. Говорят, что во время похода Креза против Кира он запрудил реку Галис, но не советовал жителям Милета вступить в союз с Крезом против Кира; он предсказал солнечное затмение, происшедшее в день битвы между лидийцами и мидянами (610)¹⁶²³.

Рассказывают, что народ смеялся над ним, когда он, смотря на звезды, упал в яму. "Народ смеется над подобными случаями и имеет то

преимущество, что философы не могут отплатить ему тем же, однако люди не понимают, что философы смеются над ними, над этими людьми, которые, конечно, не могут упасть в яму, потому что они всегда в ней лежат, так как не обращают взоры вверх¹⁶²⁴".

Фалес считал основное начало бесформенным и потому жидким и определял его, как воду, которой Земля окружена и поддерживается. Аристотель высказал предположение ἵσως, что поводом к этому учению для него послужила водянистость пищи и семян, а Псевдоплутарх без всякого основания принял это предположение за факт. По мнению Цицерона Фалес отличал от воды Бога, или дух, как устроителя мира, но это ошибочно и невозможно, так как по Аристотелю ни один философ до Анаксагора не делал такого различия. Однако он учил, что все одушевлено, и в виде примера и доказательства приводил притягательную силу магнита.

Основное вещество, как первоначальная сущность, из которой все возникает, и в которую все возвращается, само не может быть возникшим, следовательно, оно не есть также определенный элемент, а должно быть в отношении качеств и величины неопределенным, бесконечным, неограниченным ἄλειρον; оно

должно содержать в себе в возможности συνᾶσαι все и выделять из себя благодаря своей силе противоположные элементарные качества. В этом определении бесконечного, или неограниченного, первоначала заключается шаг вперед Анаксимандра, который по указанию Аполлодора в 547 до Р. Х. имел 64 года; ему приписывается сочинение в прозе о природе вещей, графическое изображение очертаний суши и морей и изобретение солнечных часов. Вследствие соединения элементарных противоположностей холодного и теплого, выделяемых из себя первоначальным веществом, образуется жидкий элемент (который у Фалеса был первоначалом), а из него возникает в виде вала Земля, окруженная огненной корой, которая распадается на куски. Эти вылетевшие в воздушное пространство куски суть светила (Солнце, месяц и звезды). По современной теории Бюффона планеты суть куски Солнца, явившиеся вследствие взрыва (Гегель не упоминает ни Канта, ни Лапласа, как основателей современной космогонии). Все сделавшееся возникает и исчезает; поэтому Анаксимандр утверждает последовательность бесконечного количества миров и считает сделанность виной, которая должна быть наказана гибелью¹⁶²⁵.

Анаксимандр не объясняет возникновения вещей. Если допустить существование одного первовещества, как единственного мирового принципа, то всякое возникновение и исчезновение должно состоять в изменениях этого вещества, и оно должно, следовательно, иметь определенные свойства: первоначальное вещество должно обладать качествами и быть бесконечным и неограниченным; при этом понимании принципы Фалеса и Анаксимандра объединяются. В этом синтезе заключается шаг вперед и завершение ионической философии природы; этот шаг сделал Анаксимен, цветущая пора жизни которого относится к эпохе завоевания Сард Киром (548 до Р. Х.). Это первовещество есть воздух (эфир); воздух и душа, или дух, суть одно и то же, как это сказано в изречении Анаксимена, приводимом Псевдоплатархом: "как наша душа, которая есть воздух, служит связующим началом в нас $\sigma\upsilon\kappa\rho\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}$, точно так же и мир сдерживается $\lambda\epsilon\rho\iota\grave{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ духом и воздухом". Здесь Гегель уже видит переход от философии природы к философии сознания. Дальнейшие подробности учения Анаксимена он не обсуждает, а также не говорит о Диогене из Аполлонии, важнейшем из

последующих сторонников ионической философии природы¹⁶²⁶.

2. ПИФАГОР И ПИФАГОРЕЙЦЫ

Из первоначального вещества, как единственного мирового принципа, никак нельзя объяснить форму мира, сложение и порядок вещей, мир, как космос. Для этого необходимо мышление, и притом прежде всего то мышление, которое находится как бы посередине между чистым мышлением и чувственным представлением: это математическое мышление. Теперь представляются в качестве мировых упорядочивающих сил и принципов философии еще не чистые понятия идей, а числа. Гегель видит в этом переход от ионической философии природы к интеллектуальной философии. "Этот переход есть освобождение мысли от чувственного мира и вместе с тем обособление умопостигаемого от реального¹⁶²⁷".

Так как пифагорейское учение прошло ряд степеней развития, но источников для знакомства с первыми и самыми ранними из них вовсе нет, то заглавие этого отдела таково: "Пифагор и пифагорейцы". К счастью, благодаря сведениям, полученным от Аристотеля и Секста Эмпирика, мы имеем не такое ложное представление о пифагорейском учении, какое дают

новоплатоновцы Малх (Порфирий) и Ямвлих, изображающие жизнь Пифагора, уподобляя и противопоставляя его Христу; у них он представляется чудотворцем и сотоварищем высших существ, подобно Аполлонию Тианскому в изложении Филострата. "Жизнь Пифагора является таким образом нам сквозь призму представлений первых веков христианской эры, наподобие рассказов о жизни Иисуса Христа¹⁶²⁸".

Пифагор был современником трех упомянутых милетских философов. Сам он был ионическим греком из Самоса, где жил при блестящем дворе Поликрата, от которого получил рекомендацию к другу его Амазису, благосклонному к грекам тирану и правителю Египта, когда в молодости еще предпринял, стремясь пополнить свои знания, обширные путешествия по Малой Азии, Финикии и Египту и, говорят, доехал даже до Персии; он был посвящен, по рассказам, во все мистерии греков и варваров и даже сам вступил в сословие и общество египетских жрецов, пораженный их образом жизни. Так как по возвращении домой политическое положение Самоса ему не понравилось, то он переселился в южную Италию (Великую Грецию) и выступил в Кротоне как

учитель народа; он первый из греческих мудрецов взялся за такую деятельность и, говорят, называл себя не σοφός (мудрец), а φιλόσοφος (любитель мудрости), так как занимался философией не ради ее практической пользы, а ради ее самой, т. е. как наукой; он смотрел на нее не как на цель, к которой нужно стремиться, а как на дело, которое нужно развивать и преподавать.

Таким образом возникла школа, которая благодаря своим подразделениям (на экзотериков и эзотериков), благодаря своей замкнутой извне и изнутри организации приобрела характер общества, ордена, который был назван пифагорейским союзом и в позднейшее время вызвал много сказочных преданий. Характернейшими чертами его были общность и правильность жизни, постоянное самоиспытание, подавление страстей, а потому воздержание от пищи, заключающей в себе кровь, и вина, питание растительной пищей (за исключением бобов), белая льняная одежда, восприятие пищи за общим столом, гимнастические и музыкальные упражнения, благоговение перед главою союза, перед Пифагором, которого изображают, как очень красивого человека с величественной наружностью, и испытание, продолжавшееся пять лет, проводимых в молчании ἔχευσις. "Можно

вообще сказать, что эта обязанность воздерживаться от болтовни есть существенное основание всякого образования и обучения. Нужно начинать с того, чтобы приучаться воспринимать мысли других и оставлять в стороне собственные представления". "Истинное образование заключается не в суетности, обращающей чересчур много внимания на себя и занимающейся собою, как индивидуумом, а в самозабвении, в умении углубляться в дело и в общее".

Благодаря своей деятельности и распространенности пифагорейский союз приобрел политическое влияние в итальянских городах и, согласно своему основному направлению, был сторонником господства лучших людей, а не всего народа. Началась продолжительная борьба, закончившаяся изгнанием пифагорейцев из Италии. По преданию, сам Пифагор погиб в одном из таких народных восстаний, или в Кротоне, или в Метапонте, или в войне сиракузян против агригентинцев¹⁶²⁹.

Чтобы познакомиться с настоящим пифагорейским учением, нужно отделить от него все, что сделали из него новопифагорейцы в своих псевдопифагорейских сочинениях, а также

позже новоплатоновцы. Из сведений, сообщаемых Аристотелем, тотчас же видно полное согласие между характером пифагорейского учения и характером, также и политическим, пифагорейского союза.

Простое основное положение пифагорейской философии утверждает, что "число есть сущность вещей, и что строй вселенной вообще в ее определениях есть гармоническая система чисел и их отношений". Пифагорейские числа существуют не вне вещей и отдельно от них, как платоновские идеи, а согласно объяснению Аристотеля посредством их нужно понимать субстанцию и сущность, а также свойства и отношения вещей: следовательно, они суть материальный и формальный мировой принцип.

Все числа суть единицы; единица есть и четное, и нечетное начало ἀρτιολέριττον, так как она делает четное нечетным и нечетное четным. Числа бывают или четными, или нечетными, поэтому число соединяет в себе противоположность четного и нечетного. Так как первое равно неограниченному, а второе ограниченному или ограничивающему, то в числе объединяются неограниченное и ограниченное. Вещество есть неограниченное начало, как установил уже Анаксимандр, а форма есть

ограниченное и ограничивающее начало; следовательно, число, как единство неограниченного и ограниченного, есть и материальный, и формальный мировой принцип.

Ограниченное (ограничивающее) есть единица, а неограниченное есть множество. Число содержит в себе противоположность единицы и множества или единицы τὸνᾶς и неопределенной двойцы διᾶς ἄορίστος. Эта основная противоположность является и господствует в пространственном, физическом и нравственном мире в самых разнообразных формах, которые, по преданию, сведены к десяти формам младшим современником Пифагора Алкмеоном: это был первый, еще грубый зачаток таблицы категорий, поэтому Аристотель с особым интересом рассматривает ее в первой книге своей Метафизики.

Единица и двойка содержатся в троице τοιάς, в первом нечетном числе, которое вследствие прибавления единицы развивается и завершается четверкой τετράς, а эта последняя содержит в себе десятку δευᾶς, так как сумма первых четырех чисел есть десять; десять есть глава всех чисел, принцип десятичного счисления и вместе с тем всей системы чисел. В четырех содержатся также отношения 1:2, 2:3, 3:4; это основные отношения

гаммы или музыкальной гармонии: октава (1:2), квинта (2:3), кварта (3:4). Пифагор открыл их, не слушая удары молота в кузнице, как передает глупый рассказ, а занимаясь исследованием чисел колебаний различных струн одинаковой длины и толщины, но неодинаково интенсивно натянутых. Музыкальная гармония и десятичная мировая система образуют систему мировой гармонии, которая составляет высшее понятие в пифагорейской философии.

Поэтому деятельная четверка τετραχτός считается источником и корнем вечной природы. Пифагорейцы клялись Пифагором, как лицом, которое открыло четверку¹⁶³⁰.

Пространственные числа суть тела: пространственная единица есть точка, пространственная двойка есть линия, пространственное три есть плоскость, а пространственное четыре есть тело. Ограничивать это значит образовывать и формировать. Две точки ограничивают и образуют линию, три линии образуют плоскость, а четыре плоскости образуют тело. Из математических (стереометрических) тел происходит физические и чувственно воспринимаемые тела, именно элементы. Как это происходит, Гегель не изложил подробно.

Мировая система имеет десятичный характер. Вокруг центрального огня движутся девять сфер – Млечного Пути (неподвижных звезд), Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры, Меркурия, Солнца, Луны и Земли. Для завершения космической декады пифагорейцы допускали, что между центральным огнем и Землей находится еще одно мировое тело, Противоземля ἀντίχθων. Движущиеся сферы звучат; их расстояния равны интервалам между тонами; таким образом возникает "грандиозное представление о гармоническом мировом хоре", о музыке сфер, которую люди не воспринимают или потому, что постоянно слышат ее, или потому, что у смертного уха не хватает для этого сил и способностей. Гегель не рассматривает вопроса, каким образом возникла и развилась в пифагорейском учении идея гармонии сфер, хотя она и не согласуется с десятичной мировой системой.

Душа рассматривается, как сила, приводящая в движение себя и тело, и бессмертие представляется в форме переселения души, которая должна странствовать в течение трех тысячелетий, переселяясь в тела различных животных, пока не вернется опять в тело человека. Учение о переселении душ есть не

греческое, а восточное, именно индийское и египетское представление; Пифагор, по мнению Гегеля, заимствовал его из Египта. Это представление, согласно которому любая душа может поселиться в любое тело, Аристотель рассматривал, как "пифагорейский миф", и совершенно опровергнул.

Наконец, что касается практической философии, Пифагор, по словам Аристотеля, был первым философом, который говорил о добродетели не одними афоризмами, а основал учение о ней и поставил его в связь с учением о числах. Сюда присоединяют также "золотые слова", неправильно приписываемые ему. Важно то, что Пифагор понимал нравственность субстанциально, именно полагал, что дух народа и государства есть живой строй души каждого отдельного лица. Это вполне соответствует характеру пифагорейского союза. На вопрос о лучшем воспитании Пифагор ответил, что лучше всего воспитать человека гражданином хорошо управляемого государства. "Это великий заключающий в себе истину ответ; этому великому принципу, жизни в духе своего народа, подчинены все остальные обстоятельства".

В заключение Гегель упоминает еще известную пифагорову теорему о прямоугольном

треугольнике, не указывая ее места и значения в философии Пифагора. Обрадованный своим открытием Пифагор принес в жертву сто быков (гекатомбу) и устроил большой праздник: "праздник духовного познания – за счет быков¹⁶³¹".

3. ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Содержанием ионической философии природы было учение о первоначальном веществе, содержанием пифагорейской философии было учение о первоначальном веществе и первоначальной форме. Следовательно, содержанием этих систем было учение об основании и притом Сделанное Гегелем изложение учения Пифагора и пифагорейцев следует упрекнуть в том, что имя Филолая в нем почти совсем не упомянуто, а также совершенно не упомянуто и не использовано создавшее эпоху сочинение А. Бека (Boeckh), собравшего и истолковавшего все отрывки Филолая, *Entwicklung der Lehren des Pythagoreers Philolaos* (1819). Это сочинение появилось как раз в то время, когда Гегель прибыл в Берлин едином основании, из которого все происходит. Однако ни одна из них не объяснила и не могла объяснить движения, в котором состоит это возникновение (возникновение и исчезновение). Теперь является на сцену третья основная проблема, вопрос о множестве и обособлении, происходящем из единого первоначального основания, а также самое происхождение

(возникновение и исчезновение) или движение. Так как эти понятия множества и движения заключают в себе затруднения для мышления и даже на первый взгляд логически невозможны, то мышление принуждено теперь обратиться к себе самому, заняться самим собою и принять за единственное руководство в определении истины свою собственную свободную от всякой чувственности и чистую деятельность. Это огромное значение приобрела в истории греческой философии школа, называемая элейской, так как ее родиной была итальянская колония Элея. Основателем ее был Ксенофан, главным представителем – Парменид, а учениками – Мелисс и Зенон¹⁶³².

Ксенофан, ионический грек из Колофона в Малой Азии, современник Анаксимандра и Пифагора, бедный и ведший жизнь бродяги, описал, как говорят, в одном эпическом произведении основание Элеи, которая поэтому считается местом его жительства. Вместо единого первоначала он признавал единую сущность, исключаящую всякое возникновение и исчезновение, и называл ее Богом. Обращая взоры на всю Вселенную (а не "смотря на небо", как переводит Гегель), он сказал: вот Бог. Поэтому Ксенофан был первым греческим

философом, который, под влиянием пантеистических представлений, серьезно и страстно боролся против народной религии, политеизма, мифологии и поэтических произведений Гомера и Гесиода. Все учение о богах для него есть смешной антропоморфизм. Если бы быки и львы могли создавать художественные произведения, то образами их богов были бы быки и львы. Гомер и Гесиод приписывают своим богам всевозможные позорные поступки, нарушение супружеского долга, ложь и обман. Кроме того Ксенофан в элегической форме жаловался на слабость человеческой познавательной способности и объяснял происхождение вещей из вещества в духе ионической философии: таким образом у него еще смешиваются элейская и ионическая точки зрения¹⁶³³.

Элейское учение в его полной чистоте и последовательности должно было развиваться и стать выше ионической и пифагорейской точки зрения. Эта задача осуществлена была Парменидом, главой школы; цветущая пора его жизни относится к 69 олимпиаде (504–501 до Р. Х.). Гегель считает историческим фактом поездку в Афины и беседу между Парменидом, Зеноном и Сократом, которую Платон изложил в своем

Пармениде. Эта беседа содержит в себе "самую возвышенную диалектику, какая когда-либо существовала".

Всякое возникновение и исчезновение включает в себе небытие, но небытия нет, поэтому нет и возникновения и исчезновения, а есть только бытие, которое равно чистой мысли и чистому мышлению: мышление и бытие тождественны. Это знание есть путь к истине, указываемый Парменидом в первой части его стихотворения. Бытие закончено в себе, следовательно, ограничено. Во второй части стихотворения он изображает путь мнения и заблуждения: небытие также существует, следовательно, в природе вещей и мышлении человека господствует бытие и небытие, противоположности и противоречия. Кто не может и не хочет мыслить разумно, т. е. признавать, что существует только бытие единое, возникшее и исчезающее, тот принужден представлять себе, что в природе вещей и в душе человека смешаны и действуют два противоположных принципа, светлое и темное (свет и ночь), теплое и холодное; при этом Вселенную следует представлять себе сложеной из светлых и темных сфер. Короче говоря, приходится спуститься с точки зрения

философского познания и встать на низшую превзойденную точку зрения пифагорейской и ионической системы. Парменид был в дружбе с пифагорейцами (Амейнием и Диохайтом) и считался сам принадлежащим к их кругу.

Уроженец Самоса Мелисс, цветущая пора жизни которого относится к 84 олимпиаде (444 до Р. Х.), доказывал и развивал мысль Парменида, утверждая, что сущее должно быть вечным, не имеющим начала и конца, а потому неограниченным, единым и неподвижным, так как всяким движением и изменением предполагается пустота, которая, как таковая, равна небытию¹⁶³⁴.

Зенона из Элеи, ученика и друга Парменида, изображают, как человека с необыкновенно сильным характером. Он доказывал истинность мысли Парменида невозможностью противоположного и сделался таким образом основателем и изобретателем диалектики. Парменид признавал единство и неподвижность бытия; Зенон доказывает невозможность движения и множественности. Невозможность заключается в противоречии, т. е. в том, что каждое из этих понятий заключает в себе признаки А и не А. Он подтверждает эту мысль, что касается множества и движения, четырьмя

доказательствами.

Множество должно быть бесконечно малым и в то же время бесконечно большим, ограниченным и неограниченным, протяженным и непротяженным, группой (кучей) и не группой (не кучей).

Так как всякое пространство разделено до бесконечности, то линию АВ нельзя пройти, точку А нельзя покинуть, точки В нельзя достигнуть, и промежуток между ними нельзя пробежать иначе, как пройдя сумму точек абсолютного покоя. Второе из этих доказательств называется "быстроногий Ахиллес", а третье — "летающая стрела". Кроме того, Зенон полагал, что нашел такой случай, когда приходится допустить, что два одинаковых тела с одинаковыми скоростями проходят в одинаковое время неодинаковое пространство.

Зенон отрицал и хотел отрицать логическую мыслимость, а не чувственное восприятие множества и движения; поэтому Диоген ничего не достиг тем, что обежал вокруг него.

4. ГЕРАКЛИТ

Семь мудрецов были общественными авторитетами и законодателями, пифагорейцы были аристократами в области политики; Гераклит был первым философом, удалившимся от толпы и жившим одиноко. Цветущая пора его жизни совпадала с расцветом деятельности Парменида (500 до Р. Х.). Он с горьким презрением отворотился от своих земляков эфесцев и говорил, что взрослых следовало бы повесить и предоставить город несовершеннолетним, так как жители его изгнали его друга Гермодора, лучшего человека; среди них нет ни одного хорошего человека, а если и есть кто, так он находится в другом месте и у других. Единственное свое сочинение он положил в храме Дианы в Эфесе. Он был до того глубокомысленным и труднодоступным философом, что Сократ, говорят, сказал: нужно быть делийским пловцом, чтобы одолеть его; он назван был впоследствии Темным ὁ σῦχτεῖτός. Шлейермахер собрал отрывки его сочинения и расположил по своеобразному плану¹⁶³⁵.

Гераклит был первым философом, который понял сущность идей, понятия бесконечного, в

себе и для себя сущего, так, как оно есть в самом деле, именно, как единство противоположного. "От Гераклита получила начало идея, сохраняющаяся до сих пор во всех философских системах в той форме, как она была принята Платоном и Аристотелем". Бытие и небытие суть одно и то же. Единство их есть возникновение; все находится в состоянии вечного возникновения, постоянного изменения, все течет, подобно потоку, изменяющемуся каждое мгновение. Невозможно дважды войти в один и тот же поток. Нельзя даже и один раз войти в него, как сказал, говорят, Кратил, первый ученик Платона, занимавшийся философией, державшийся направления Гераклита и стремившийся к крайней последовательности¹⁶³⁶.

Гераклит согласно со своими предшественниками признает единство мирового принципа, но он рассматривает единое, как единство бытия и небытия, что не приходило в голову ни одному предыдущему философу. Мировой принцип есть мировой процесс: именно в этом состоит мировой закон и мировой разум. Платон в своем Пире признает основной темой философии Гераклита учение о бытии, которое отличает себя от себя и именно вследствие этого

совпадает само с собою, как гармония лука и стрелы; эти темные слова дали много труда комментаторам и вызвали много противоречивых объяснений, которые Гегель не рассматривает¹⁶³⁷.

То, что Гераклит называет возникновением или течением вещей, можно лучше всего представить наглядно, как это сделал сам Гераклит, указанием на время; по словам Секста, Гераклит сказал о нем также, что оно есть первая телесная сущность. Время есть постоянное исчезновение, момент, исчезающий при возникновении, вечно текущее теперь.

Физически созерцаемое время есть огонь, как такое вещество, которое пожирает все остальное, в конце концов и себя. Мировой процесс есть огненная метаморфоза. "Огонь переходит в мокрое (в воду), как в свою противоположность, мокрое превращается в землю, а земля опять переходит в мокрое и огонь, так что весь элементарный мировой процесс происходит из огня и опять возвращается в огонь в виде испарения ἀναθυμίασις. Происхождение из огня есть путь вниз ὀδὸς κάτω, а возвращение есть путь вверх (ὀδὸς ἄνω); путь вниз есть раздвоение, или раздор (πόλεμος, ἔρις), а путь вверх ведет к согласию, или миру (ὁμολογία εἰρήνη). Таким

образом мировой процесс образует круговорот (ὀδὸς ἄνω κάτω μίμη). Климент Александрийский говорит об учении Гераклита: "Вселенную не создал ни Бог, ни человек; она всегда была и будет в форме живого огня, который по собственному закону зажигается и потухает¹⁶³⁸".

В мировом законе, который управляет ходом вещей и наделяет каждое существо его судьбою, обнаруживается необходимость и справедливость мира (εἰμαρμένη, δίκη); в мировом разуме обнаруживается божественный логос. Миропознание и учение о нравственности Гераклита состоит в признании логоса, познании его и следовании ему. Поэтому Гераклит называет органы, вроде глаз и ушей, плохими свидетелями истины, так как чувственная достоверность заключается в ложном представлении, будто бы предметы восприятия пребывают в одном и том же состоянии. Поэтому Гераклит отрицает субъективное мнение, рассудок, который всякий человек приписывает себе (ἰδία φρόνησις) и мерит на свой аршин. На том же основании он презирает многознание (πολυμαθίη), которое не поучает дух, в противном случае оно научило бы Гесиода, Пифагора, Ксенофана и Гекатея.

"Мудрость состоит лишь в одном, в познании разума, господствующего во всем¹⁶³⁹".

5. ЭМПЕДОКЛ

Новая проблема, выдвигающаяся теперь на первый план в греческой философии, вытекает из противоположности между Парменидом и Гераклитом. Основной темой элейской философии служит единое бытие, исключаящее всякое небытие, а потому всякое множество и движение. Противоположную основную тему Гераклита составляет учение о едином, тождественном с небытием бытии, находящемся в постоянном процессе возникновения, а потому постоянно переходящем во множество и из него возвращающемся к единству. Согласно первому учению, противоречие невозможно, а согласно второму, оно есть пульс мировой жизни. Каждое из этих направлений нужно признать истинным, следовательно, необходим их синтез, требующий в известном смысле возвращения к элейцам. Необходимо утверждать бытие, исключаящее всякое изменение и вечно остающееся тем, что оно есть; необходимо также утверждать возникновение для объяснения мирового процесса и движения во вселенной. Отсюда ясно, что бытие не может быть единым, а требуется множество сущностей: не возникшие, не

преходящие и не изменяющиеся первоначальные сущности, из внешнего соединения и разделения которых происходит мир с его разнообразием и движением. Всякое возникновение получается путем соединения и разделения этих первоначальных сущностей, которые должны быть основными или первоначальными веществами.

Ионическая философия природы признавала всегда лишь одно первоначальное вещество: Фалес – воду, Анаксимандр – неограниченное вещество, Анаксимен – воздух, а Гераклит – огонь, если понимать этого философа поверхностно, считая его лишь продолжателем ионической философии природы и не принимая в расчет его учения о возникновении и логосе.

Эмпедокл из Агригента в Сицилии был первым философом, который к указанным трем элементам прибавил еще землю и учил, что природа состоит из известных четырех элементов (огня, воды, воздуха и земли). Поэтому мысль, будто его учение было завершением ионической философии природы, поверхностна и ошибочна, так как при этом упускается из виду сицилийское происхождение философа, пифагорейские черты его жизни, а также элейские элементы его учения.

Излагать Эмпедокла после атомистов, как

будто бы его учением предполагается атомистическая философия, не следует, так как в действительности существует обратное отношение. Гегель обыкновенно следовал правильному пути, поэтому издатель его лекций, избравший ложный путь, вдвойне неправ¹⁶⁴⁰.

Все разнообразие вещей возникает вследствие того и состоит в том, что части или частицы одного элемента соединяются с частями или частицами другого в определенных количественных отношениях. Процесс смешения есть то, что называется возникновением, а процесс разделения есть то, что называется исчезновением. Не существует возникновения из ничего, а также превращения в ничто, следовательно, не существует возникновения и исчезновения в том смысле, в каком их отрицала элейская философия. Мировой процесс состоит в смешении и разделении. Для этого необходимы две силы: сила объединения и разделения, первая есть любовь (дружба), а вторая – ненависть (вражда).

Гегель сообщает лишь эти черты учения Эмпедокла и прибавляет еще, что он приобрел в родном городе огромное политическое влияние, отклонил от себя власть, после господства Метона

ввел демократический строй и описал свои торжественные путешествия по сицилийским городам в качестве волшебника, пророка и чудодейственного врача. Его учение о происхождении мира, о человеке и деятельности его чувств, о познании и переселении душ, которое Эмпедокл, по его словам, сам пережил, Гегель не излагает. "Эмпедокл более поэт, чем определенно философская натура; он не особенно интересен, и из его философии немного можно получить". Это "немного" составляет чувствительный недостаток изложения Гегеля¹⁶⁴¹.

6. АТОМИСТЫ

Элементы Эмпедокла не неизменны, так как они делимы. Поэтому учение о множественности бытия должно дойти до установления неизменных, неделимых, а потому бескачественных и, следовательно, бесчисленных основных веществ или атомов, которые находятся в пустоте. Таким образом два принципа этого последовательного учения о множественности бытия суть атомы и пустота (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν). Этот шаг вперед сделали Левкипп и Демокрит. Они признают существование того и другого принципа: полное и пустое или бытие и небытие существуют в одинаковой мере; бытие существует не более, чем небытие, небытие существует не менее, чем бытие.

В понятии атома или исключаящей всякое другое бытие единицы достигает исторического и основного значения понятие для-себя-бытия. Как умозрительная Логика переходит от бытия и небытия к возникновению и от возникновения к наличному бытию и для-себя-бытию, так и история философии переходит от Парменида к Гераклиту и атомистам. На понятии атома основывается атомистическая физика и

атомистическая политика; эту последнюю развил Руссо в своем *Contrat social*.

Демокрит из Абдеры, главное сочинение которого было посвящено исследованию порядка вещей и называлось *δύκοσμος*, совершал обширнейшие путешествия, пользовался среди своих сограждан огромным влиянием, приобрел большую славу в потомстве и развил обоснованные Левкиппом принципы. Он был сорока годами моложе Анаксагора и жил одновременно с Платоном (460–360 до Р. Х.).

Атомы отличаются друг от друга своей формой (порядком, положением), величиной и тяжестью, вследствие которой они движутся и, несмотря на пустоту, падают с неравной скоростью, так что более легкие оттесняются тяжелыми кверху и приводятся в вихревое движение (*δίνη*). Таким образом возникает шарообразный порядок (система), ядро мира. Миров существует бесчисленное количество, так как атомы и их скопления совершенно независимы друг от друга. Посредине нашего мира находится земля, покоящаяся на воздухе подобно доске. Светила небесные суть огненные метеоры. Все происходит вследствие движения, механического движения, давления и толчка. Органические существа, также и люди, возникают

из земного ила. Душа состоит из самых тонких, подвижных и огненных атомов, распространяющихся по всему телу и обуславливающих деятельность восприятия. Всякое восприятие есть осязание, непосредственное или опосредствованное. Чувственные качества суть не свойства тел, а наши субъективные ощущения: они существуют не *φύσει*, а *νόμῳ*. "Этим учением открыт доступ плохому идеализму, который воображает, что уже покончил с предметным миром, когда отнес его к сознанию, утверждая о нем: "Это мое ощущение¹⁶⁴²".

7. АНАКСАГОР

Анаксагор из Клазомены в Лидии (500–428 до Р. Х.) прибыл в Афины (456) во время управления Перикла и принадлежал к кругу великих людей, характеризующих его эпоху. Привлеченный к судебному процессу, направленному против Перикла, он был осужден, как атеист, и умер в изгнании в Лампсаке у Геллеспонта. Он был философом эпохи Перикла, другом Перикла и основателем аттической философии, средоточием и ареной которой были Афины¹⁶⁴³.

Учение Анаксагора развивается на почве философии Парменида, Эмпедокла и Левкиппа. Анаксагор, по словам Аристотеля, был годами старше, а делами позже, чем Эмпедокл. Вслед за ним, согласно с основным учением элейцев, он отрицает всякое возникновение и исчезновение и в противоположность атомистам не допускает существования пустоты; вслед за Эмпедоклом и атомистами он признает вечность и множественность веществ, а также утверждает, что всякое так называемое возникновение и исчезновение, всякое бывание, становление и мировой процесс состоит лишь в соединениях и

разделениях существующих веществ, т. е. в движении. Однако причиной движения служит не вещество, а разум или дух $\nu\omicron\delta$, который нужно отличать от всего вещественного, так как он существует совершенно отдельно и для себя. Впервые в истории философии дух противопоставляется веществу и утверждается двойственность и основное различие принципов, т. е. дуализм. Философы до Анаксагора смешивали дух и вещество, они говорили не критически ($\epsilon\hat{\iota}\kappa\eta$), без рассудительности и правильной способности различения, подобно пьяным. Поэтому Аристотель говорит об Анаксагоре, что он явился, как трезвый в обществе пьяных. Разум есть принцип, приводящий мир в движение и порядок и относящийся к хаосу, как Перикл к демосу. Вместе с разумом освободился от всякой связанности также и принцип субъективности; поэтому теперь выступают в философии на первый план субъективные рефлексии и цели, становясь господствующей темой, в полном согласии с характером аттической жизни и аттического просвещения, развивающего субъективность по всем направлениям. Эта жизнь была противоположна спартанской, которая подавляла субъективность по всем

направлениям¹⁶⁴⁴.

Разум (νοῦς) приводит все в порядок и разделяет. Ему противостоит хаос, т. е. не приведенные в порядок и не разделенные первоначальные вещества, которые, по учению Анаксагора, обладают определенными качествами, как это утверждал Эмпедокл, и бесчисленны, как это признавал Левкипп, однако они не делимы, а подобочастны, по выражению Аристотеля (ὁμοιομερῆ ὁμοιομέρεια). Под этим нужно разуметь тела, части которых подобны целому, каковы металлы, кости, мясо, и т. д., следовательно, также органические вещества, но не организованные тела, так как они имеют разнородные органы и потому не подобочастны по терминологии Аристотеля (ἀνομοιομερῆ). В хаотическом первоначальном состоянии все смешано со всем, поэтому здесь в мельчайших частицах содержатся все вещи с различными качествами (χρῆματα σλέρματα).

Движение, производимое разумом в хаотической массе, исходит из одного центрального пункта и распространяется кругами. Оно разделяет разнородные вещества и соединяет однородные. Впервые вследствие этого образуются элементы с их сферическим движением и расположением; две

противоположные области вселенной, верхняя, более легкая, тонкая, светлая, и нижняя (центральная), более тяжелая, плотная, темная. Светила небесные суть метеоры, Солнце и Луна – раскаленные каменные массы. Это учение отрицает божественность светил, и потому оно навлекло на Анаксагора обвинение в атеизме.

Однако Анаксагор не решил задачи, доставшейся на его долю. Он должен был объяснить мир из разума, т. е. из мысли и разумной цели, но на самом деле опять попытался объяснить все обычным путем посредством механического движения веществ. Поэтому платоновский Сократ в Федоне в последние минуты своей жизни жалуется на то, как сильно разочаровало его сочинение Анаксагора.

Значение Анаксагора заключается в его дуализме, которым он закончил навсегда период греческой философии природы вообще и открыл задачу, доставшуюся на долю аттической философии.

III. ОТ АНАКСАГОРА ДО ПЛАТОНА

1. СОФИСТЫ

Основная проблема следующего периода и вообще всей дальнейшей философии такова: что такое разум, приводящий мир в движение и порядок? Ответ на этот вопрос должен быть заимствован прежде всего из непосредственного опыта; разум есть мыслящий субъект, познающий силы, господствующие в мире, умеющий пользоваться ими и таким образом господствовать над ними, способный сам применять это искусство и сообщать его другим. Деятельность разума, которая должна быть теперь возведена в сознание и использована описываемым образом, есть субъективная рефлексия; предметы, требующие освещения, суть субъективные цели. Великое искусство, о котором идет речь, состоит в том, чтобы быть мудрым и делать других мудрыми (σοφίζεσθαι и σοφίζειν). Люди, знающие, применяющие и сообщающие его, называют себя сами софистами (σοφιστῆς): они были первыми общественными учителями в коренной Греции, странствующими

учителями, которые брали плату за свое преподавание, вполне соответственно своему учению о субъективных целях и личной пользе. До софистов греческий народ пользовался поучением со стороны поэтов и рапсодов; школ, школьных объектов и положительных наук вовсе не было. У греков того времени был богатый мир представлений, переживаемых в форме традиций и наглядных образов, сложивший семью, нравы и государство, но не было настоящего просвещения, состоящего в том, что человек не только имеет представления, но и господствует над ними, обрабатывает их мыслью, умеет судить о них и говорить. Это просвещение, переводящее материал духовной жизни в форму мышления и потому представлявшееся грекам в высшей степени ценным благом, было порождено и распространено софистами. Оно могло явиться лишь после того, как Анаксагор сделал принципом философии мыслящий разум.

С тех пор как субъективное размышление и оценка приобрели распространение, не могло остаться ни одного мнения и ни одной ценности, которые не подвергались бы обсуждению и испытанию, перед которыми человек остановился бы. Всякая вера в авторитет расшатывается в самом корне; все объективные силы,

рассматривавшиеся до сих пор, как господствующие, в себе и для себя действительные и заслуживающие уважения, приписываются теперь субъективному сознанию и в освещении субъективного мышления разлагаются и слабеют. Этот кризис просвещения, необходимо входящий в историю человеческого духа на его пути к истине, есть просвещение: софисты были творцами греческого просвещения, и это важное значение их впервые признано и оценено Гегелем. Поэтому место, до которого мы дошли, принадлежит к числу замечательнейших в его истории философии. Эпоха софистов совпадала с Пелопоннесской войной, в которой Афины были побеждены Спартой, и вся Греция, как всемирно-историческая держава, стала приближаться к гибели. Обыкновенно у софистов замечают только обратную сторону их деятельности, которую имел в виду Платон, именно ничтожество и разнузданность их мышления, однако это значит упускать из виду их положительную роль.

Среди субъективных целей, составляющих для софиста все, важнее всего власть над людьми, а так как самые мощные двигательные силы суть человеческие аффекты и страсти, успешнее всего

направляемые и покоряемые силой красноречия, то главной отраслью преподавания софистов было ораторское искусство, особенно в демократических Афинах эпохи Перикла. Этому искусству хотел обучаться Гиппократ, руководимый Сократом, у Протагора, в то время, когда этот знаменитый софист прибыл в начале Пелопоннесской войны в Афины и принимал в числе своих поклонников Сократа и Гиппократа. Платон в своем "Протагоре" чрезвычайно живо описал эту сцену. Протагор обещает обучить политической добродетели и начинает "бесконечно замечательным мифом" об Эпиметее и Прометее.

В конце Пелопоннесской войны Протагор опять прибыл в Афины и читал здесь свое сочинение о богах, начинавшееся заявлением, что о богах нельзя знать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют. Это выражение сомнения было понято, как атеизм, и потому он был обвинен, осужден и изгнан. Во время переезда в Сицилию он утонул.

Гегель называет известнейшими софистами Протагора из Абдеры, Горгия из Леонтин в Сицилии и Продика из Кеоса, сочинившего басню о Геркулесе на перекрестке и бывшего учителем Сократа.

Все содержание учения Протагора заключается в положении, что человек есть мера всех вещей. Если подразумевать под словом "человек" самосознательный разум, то это положение есть принцип всей последующей и всякой истинной философии. Но если разуметь под ним индивидуума, или эмпирический субъект, то это положение есть принцип софистики. Ничто не абсолютно или не имеет значения в себе и для себя, все относительно, все существует так, как его воспринимают, как чувствует и понимает субъект в данную минуту¹⁶⁴⁵.

Горгий явился в Афины (427 до Р. Хр.) в начале Пелопоннесской войны послом от своего города, чтобы в войне его против Сиракуз заручиться помощью Афин. В своем сочинении о сущем он доказал, что бытие не существует. Так как оно исключает все различия, то если бы оно и существовало, оно было бы непознаваемо, а если бы оно было познаваемо, то этого знания нельзя было бы сообщить другим. "Диалектика Горгия", — говорит Гегель, — "чище движется в сфере понятий, чем диалектика Протагора. Протагор утверждает относительность или не в-себе-бытие всего сущего, но лишь в отношении к другому, которое для него существенно, именно в

отношении к сознанию.

Принадлежащее Горгию доказательство не в-себе-бытия сущего чище в том смысле, что он берет так называемую сущность в ней самой, не предполагая ничего другого; его диалектика имеет вполне объективный характер и чрезвычайно интересное содержание¹⁶⁴⁶".

2. СОКРАТ

Софисты ввели в философию мысль, которая уже не может более исчезнуть, что разум состоит в сознании и мышлении, что всякая истина должна быть мыслимой и познанной, что независимо от сознания нет ничего истинного, доброго и т. д. Но так как субъектов много, и они различны, то в конце концов существует столько истин, сколько голов, т. е. нет ни одной истины. В это противоречие впадает софистика. Мы стоим перед хаосом мнений. Хаосу первоначальных веществ Анаксагор противопоставил *νοῦς*, чтобы разделить его и привести в порядок. Теперь в противоположность хаосу мнений и для той же цели необходим новый *νοῦς*; этот *νοῦς* есть Сократ, "не только", как говорит Гегель, "чрезвычайно важный представитель философии, быть может, самый интересный в философии древнего мира, но еще и всемирно-историческая личность". Вступая в борьбу с софистикой, как и Платон, он не возвращается к старой вере, его путь ведет через софистику вверх к открытию объективной истины силой мышления и только благодаря этой силе.

Знакомясь с ним, нужно иметь в виду следующие главные пункты: 1) внешнюю историю его жизни, 2) его философию, не выраженную им ни в одном сочинении, но вполне воплощенную в его жизни и характере, 3) его вину и приговор, т. е. его памятную для всемирной истории трагедию, значение и глубину которой лучше всех познал и раскрыл миру Гегель. Это была вовсе не случайная глубокомысленная догадка, а характерное усмотрение, обоснованное в самой сущности философии и мышления Гегеля; поэтому в ходе развития его учения мы не раз встречаем указание на судьбу Сократа.

Сократ из Афин (469–400/399 до Р. Хр.), сын ваятеля Софрониска и повивальной бабки Фенареты, изучил искусство отца и занимался им, но впоследствии совершенно отдался философии, познакомился с сочинениями предыдущих философов и сделал познание истины содержанием и задачей своей жизни. Свой долг к отечеству он исполнял образцово, как в трех походах во время Пелопонесской войны, у Потидеи во Фракии, у Делиона в Беотии и Амфиполиса на Стримонском заливе, так и на гражданских должностях; у Потидеи своей храбростью он спас жизнь Алкивиаду, а у

Делиона Ксенофону; заседа в собрании совета, он противостоял с непоколебимой твердостью диким требованиям мстительного демоса и боролся, как гражданин, против притеснений тиранов. Его известная наружность указывала на прирожденные дурные и низкие страсти, которые он, однако, по собственным словам, сам укротил в себе; он выработал из своей природы образец нравственной добродетели, далекий от корыстолюбия и властолюбия, полный мудрости, храбрости, умеренности и справедливости. Его характер есть создание его разума и воли. Он не избегает наслаждения, а управляет им. Алкивиад в платоновском Пире рассказывает, что он в попойке не может победить Сократа, который, сколько бы ни пил, остается таким, каким был. "Это не воздержанность, состоящая в ограничении наслаждений, не намеренная трезвость и аскетизм, а сила сознания, сохраняющаяся даже и в телесных излишествах. Очевидно, мы должны представлять Сократа вовсе не в духе моральных проповедей". В этой похвальной речи Сократу Алкивиад рассказывает также, как он в походе при Потидее способен был переносить, сохраняя спокойствие духа и телесное благосостояние, все лишения, голод и жажду, жар и холод. Иногда у него были состояния экстаза,

доходившие до самозабвения и приводившие его как бы в сомнамбулическое состояние. Так, однажды во время похода при Потидее видели, как он неподвижно стоял на одном месте весь день и всю ночь, погруженный в глубокое размышление, пока восходящее Солнце его не разбудило. Эти состояния, конечно, нужно ставить в связь с его демоном (δαίμόνιον), о котором он сам часто говорил, и который фигурировал также среди обвинений против него. В его беседах и формах обращения, изображенных Платоном и Ксенофонтom, последним с исторической верностью, обнаруживается в самом привлекательном виде аттическая утонченность¹⁶⁴⁷.

Основное положение сократовской философии заключается в убеждении, что мыслящий разум есть управляющий всем миром принцип, независимо от частных свойств отдельных субъектов, но что он может и должен быть доступным мыслящему субъекту. Короче говоря, мыслящий разум и субстанциален, и субъективен. Он субстанциален: в этом состоит противоположность между Сократом и софистами. Он субъективен: в этом состоит сходство между Сократом и софистами; рассматриваемое извне, оно до такой степени

бросается в глаза, что из-за него забывали или даже не признавали противоположность между двумя точками зрения.

Сюда присоединяется еще третий признак, именно тот, что Сократ направлял свое мышление, или, как говорит Гегель, свою "общественную философию", непосредственно на практическую жизнь: он старался возвести в сознание истину в форме добра и сделать правильное целесообразное, нравственное или добродетельное поведение предметом познания, вследствие чего и добродетель по его учению существенно состоит в знании или понимании. Поэтому его философия приобрела значение нравственной философии, и позже говорили, что к философии природы Сократ прибавил этику, а Платон — диалектику. По словам Цицерона, Сократ свел философию с неба на землю, т. е. ввел ее в дома и повседневную жизнь людей, "на рынок", как выразился Диоген Лаэртский.

Софистика отрицает имеющую общее значение истину, общее убеждение; она утверждает, что с помощью искусства речи и убеждения всякий человек может как доказать, так и опровергнуть всякое положение. Поэтому живейшее и как бы осязательнейшее опровержение всякой софистики состоит в

указании общих мыслей и общих убеждений, что, конечно, может быть достигнуто лишь путем размышления сообща, т. е. беседы, а не убеждения. Таков метод философии Сократа в диалоге, "в философской беседе, которую Сократ заводит повсюду в Афинах по поводу ближайших предметов со всяким человеком на рынке, в мастерских, в гимназиях, и т. д.; при этом он всегда разыгрывает роль стороны, задающей вопрос, незнающей, ищущей поучения; он играет эту роль намеренно, но и в самом деле таков, так как всякое знание имеет систематический характер, а у Сократа нет системы. Эта игра, в которой роль знающего и поучающего играет лицо, еще менее обладающее знанием, есть известная сократовская ирония, не имеющая ничего общего с шлегелевской, так называемой гениальной иронией, к которой Гегель как везде, так и здесь относится с полемическим пренебрежением. "Его трагическая ирония состоит в противоположности между его субъективной рефлексией и существующей нравственностью: это не сознание своего превосходства, а стремление без всякой задней цели привести к всеобщей идее и к истинному добру путем мышления¹⁶⁴⁸".

Последовательные вопросы Сократа

заставляют его собеседника обдумывать свой ответ, исправлять его и таким путем постепенно создавать истинное понятие. Поэтому сократовский метод состоит в выпрашивании истины, и Сократ называет его своим повивальным искусством, подобным искусству его матери. В других случаях результат беседы состоит в том, что собеседник Сократа вполне сознает свое незнание и вполне поколеблен в своем мнимом и воображаемом знании. "Философия вообще должна начинать с того, чтобы производить путаницу в прежних мнениях и таким образом побуждать к размышлению; нужно во всем усомниться, отказаться от всех предпосылок, чтобы обрести истину, как порожденную понятием". В виде примера Гегель приводит платоновский диалог между Сократом и Меноном о сущности добродетели и ксенофоновский диалог между Сократом и Эвтидемом о справедливости (Мемор. IV)¹⁶⁴⁹.

Положительная основная тема всей сократовской философии есть "религия добра". В содержание греческой религии, как было подробно развито выше, входили оракулы, внешние божественные знаки, дававшие возможность познавать частные явления через

жертвенных животных, пророчества и т. д. К числу характерных черт личности Сократа относится вызвавший много толков демон его; это не охраняющее божество или ангел, также не совесть, а произвольный внутренний голос, который дает Сократу советы или предостережения в тех случаях, когда другие, обыкновенно, советуются с оракулом: это принадлежащий ему оракул, это его оракул". Так как у Сократа субъективные решения впервые начали освобождаться от внешнего оракула, то это возвращение в себя здесь на первых порах необходимо должно было еще проявляться в физиологической форме". "В самом деле, центральный пункт всего исторического переворота, производимого принципом Сократа, состоит в том, что оракул заменился свидетельством индивидуального духа, и что субъект берет на себя свои решения¹⁶⁵⁰".

Этот демон в глазах людей, придерживавшихся старой веры, не без основания представлялся религиозным новшеством и фигурировал среди пунктов обвинения, направленного против него, когда был восстановлен старый демократический строй после падения Афин и правления тридцати тиранов. Он был обвинен в религиозных

нововведениях и в развращении юношества; было признано, что он отрицает государственную религию, хочет ввести новые божества и портит юношество. Таковы были пункты обвинения, направленного против него Анитом, Мелитом и Ликоном.

За много лет до этого Аристофан в своей комедии Облака публично осмеял Сократа, как непрактичного мечтателя, как человека, извращающего право и развращающего народ; он изобразил его в самом смешном и скверном виде, но без особенного успеха. После того Афины подверглись самой печальной судьбе, и, наконец, их политическое величие и могущество погибли. Среди учеников Сократа были люди, вроде Алкивиада и Крития, которые привели Афины на край гибели. Основным направлением своего учения Сократ в самом деле разрушил веру в авторитет, в котором коренится всякая народная вера, и семейный пиетизм, это "материнское молоко всякой нравственности": поэтому афинский народный суд с полным правом признал его виновным и осудил в тот момент, когда афинский народный дух стремился восстановить основы своей древней нравственности (Теннеман противоречит истории и заблуждается, утверждая, что Сократ есть сама

невинность, и что он осужден вследствие демократических козней).

Осуждение еще не заключало в себе приговора к смерти, которого требовали обвинители. Сократ имел право и долг самозащиты: он объявил себя общественным благодетелем и потому свободным от наказания. Здесь раскрывается весь контраст между ним и народным духом: он не признал народного духа и величия народа в нем. После этого он был приговорен к смерти. – "Небесная Антигона, прекраснейший образ на земле, говорила, идя на казнь: "Если богам так угодно, то мы признаем, что мы совершили проступок, так как мы страдаем". – "Сократ противопоставил приговору суда, т. е. законам, свою совесть и оправдал себя перед трибуналом своей совести".

Вина Сократа состоит в его всемирно-историческом, сохранившемся для всей дальнейшей истории праве на самосознательную свободу. Его обвинители и судьи сами были охвачены порчей, которую они хотели на смерть осудить в Сократе; в нем они судили самих себя, а потому афинский народ вскоре раскаялся в приговоре против Сократа и наказал его обвинителей. Судьба Сократа имеет характер возвышенной трагедии и только таким образом

может быть правильно понята и оценена. "Если афинский народ, произнося этот приговор, утверждает право своего закона против нападения Сократа и наказывает его за оскорбление своей нравственной жизни, то и Сократ также есть герой, имеющий за себя абсолютное право самодостовверного духа, сознания, постановляющего в себе решения".

"Необходимо признать, что именно его гибель оправдала достоинство этого принципа". "Судьба Сократа имеет истинно трагический характер. Его судьба есть не только его личная, индивидуально романтическая, но и всеобщая нравственная трагическая судьба, трагедия Афин, трагедия Греции¹⁶⁵¹".

3. СОКРАТОВЦЫ

Так как учение Сократа не развито в форме системы и не изложено в сочинениях, то ближайшие ученики неизбежно должны были понимать точку зрения Сократа односторонне. "В учении, как и в личности Сократа, существовало полное единство между знанием и добром или диалектическим и этическим направлением жизни. Наоборот, в одностороннем понимании эти элементы опять разделились, и этическое направление распалось на два противоположных понимания: одни приравнивали добро наслаждению или удовольствию, а другие наоборот видели его в добродетели или в отсутствии потребностей. Таким образом возникли три школы сократовцев, которые по своему местопребыванию и происхождению назывались мегарцами, киренейцами и циниками. Первую школу основал Евклид из Мегары, вторую – Аристипп из Киренаики, а третью – Антисфен из Афин, который преподавал в Афинах в гимназии, называвшейся Киносарг. После Аристотеля эти сократовские школы явились в повышенной степени в форме скептиков, эпикурейцев и стоиков. Мегарская

школа особенно выделялась в спорах и умении опровергать, а потому называлась также эристической. Так как мегарцы заняты раскрытием диалектических противоречий, уничтожающих всякое знание, а две остальные школы самостоятельностью и независимостью индивидуума, то их правильнее всего назвать софистами-сократовцами. Евклид происходит от Горгия, как Горгий от элейцев; то же самое можно сказать и про Антисфена. Гегель склонен даже рассматривать всю мегарскую школу, как возрождение элейской: они приравнивали добро бытию и единому и утверждали нереальность всех противоречащих понятий, как Зенон невозможность множества и возникновения¹⁶⁵².

Вожаками мегарской школы были Евклид, его ученики Эвбулид из Милета и Стильпон из Мегары; при последнем это направление с его диалектическими фейерверками и шутками приобрело такое влияние и настолько обратило на себя внимание, что сделалось буквально модным и, по словам Диогена Лаэртского, мегаризировало всю Грецию. – Всякое утверждение включает в себе или истину, или ложь, на всякий вопрос следует ответить или да, или нет. Если можно найти случай, когда

утверждение оказывается истинным и ложным в одно и то же время, или неистинным и не ложным в одно и то же время, или если можно найти вопросы, приводящие к абсурду все равно, ответить ли на них да или нет, то вследствие этого вся логика подвергается сомнению и перепутывается. К числу таких случаев относятся софизмы *φευδόμενον* (лжец), о котором Хрисипп написал четыре книги, а Филет из Коса считал его своим позором, *διανθητών* (скрытый), Электра, *σωρείτης* (куча), *φαλακρός* (лысый) и т. д. (Суждение "я лгу" есть или истина, или ложь. Если оно истинное, то я говорю истину, следовательно, это суждение есть истина, и я не лгу; если это суждение есть ложь, то я говорю неправду, следовательно неправда, что я лгу, значит, я говорю правду. Таким образом мы возвращаемся в круг). Совершенно справедливо замечает Гегель, что подобными тривиальностями легче пренебрегать, чем опровергнуть их¹⁶⁵³.

Представителями киренейской школы были Аристиппы, Старший и Младший (внук), Феодор, Гегезий и Анникерид. В их учении софистический элемент заключается в понятии наслаждения, а сократовский элемент – в требовании господства над наслаждением. Этой

способностью обладал Аристипп, охотно живший при дворе Дионисия; он умел пользоваться юмористическими сторонами своей точки зрения, как это видно из многих анекдотов. Чтобы наслаждаться без опасений, нужно освободиться от страха перед богами; поэтому Феодор отрицал существование богов и был изгнан за свой атеизм из Афин. Гегезий указывал на все бедствия и страдания, связанные с наслаждением, и изображал человеческое счастье в такой жалкой форме, что его речи вызвали в Александрии пренебрежение к жизни и были запрещены царем. Наоборот, Анникерид находит в чувствах самопожертвования и преданности, благодарности и благоговения, а также в патриотических стремлениях и поступках столько источников радости и наслаждения, что возвращается со своим гедонизмом в колею традиционной нравственности¹⁶⁵⁴.

Представителями циников были Антисфен из Афин, Диоген из Синоп, Кратес из Фив. Сократовские элементы у них заключаются в требовании личной свободы и независимости, для которой, по их мнению, необходимо упрощать потребности и сокращать их до минимума. Софистический элемент заключается в суетности, с которой они вели такую жизнь, доходя до

бесстыдства. Подобно Аристиппу Киренейскому, противник его Диоген из Синоп понимал юмористические стороны своей точки зрения, как это видно из ряда превосходных анекдотов. Когда его поймали морские разбойники и продавали, как раба, он приказал герольду кричать: "Кому нужен господин?"¹⁶⁵⁵

Глава сорок восьмая
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.
С. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.
ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

I. ПЛАТОН

1. ЗНАЧЕНИЕ И СУДЬБА ПЛАТОНА

Противоположность между Сократом и софистами еще не открылась сознанию философии и мира во всей ее глубине и значении. В комедии Аристофана Сократ был изображен, как главный софист, а не противник софистов: у Аристофана это непрактичный мечтатель, извратитель права, умеющий делать из сладкого кислое и наоборот, а также учить других подобному искусству, это развратитель народа, научающий отца обманывать кредиторов, а сына – дурно обходиться с отцом. Четверть века спустя Сократ был обвинен, осужден и казнен, как такой опасный для народа и государства софист. Даже его ученики, так называемые сократовцы, были полусофистами, полусократовцами. Наконец

настала пора вполне осветить эту противоположность и показать, что сократовская идея добра имеет значение в себе и для себя независимо от всякого субъективного мнения и представления, что она есть не только конечная цель наших действий, но и конечная цель и содержание мира, следовательно, сущность вещей. Этот шаг вперед делает Платон, самый известный и гениальный из учеников Сократа. В этом заключается его значение для всех времен. "Платон есть одна из всемирно-исторических личностей; его философия есть всемирно-историческое явление, имевшее с момента своего возникновения огромное влияние на развитие и просвещение во все последующие времена".

Платон из Афин, родившийся в год смерти Перикла (429–348 до Р. Хр.), был сыном Аристора и Периктионы. Отец его производил свой род от Кодра, а мать его – от Солона; ее дядей был атеист Критий, самый талантливый и умный, но, в то же время, самый опасный и ненавистный из всех олигархов, которых называли 30 тиранами; имя Платона было Аристокл, и прозван он был Платоном за широту своего лба.

Он писал уже трагедии, дифирамбы и песни,

когда увлекся философией и отдался ей совершенно, покинув поэзию; это произошло после того, как он познакомился с учением Сократа, к которому его привел сам отец, когда ему было 20 лет (409). Еще раньше этого Кратил познакомил его с учением Гераклита. После смерти Сократа он занимался в Мегаре элейской философией, а затем во время поездки в Италию (в Великую Грецию) он завязал важное знакомство с пифагорейцами, во главе которых тогда стоял Архит в Таренте, известный, как государственный человек и полководец. Он совершил обширные и многолетние путешествия, сначала в Киренаику, чтобы познакомиться там с известным математиком Феодором, потом в Египет, наконец в Италию и Сицилию, где благодаря дружбе с Дионом получил доступ ко двору Дионисия Старшего. После своего возвращения он основал свою школу в гимназии, названной академией, по имени древнего аттического героя Академа. Свою деятельность в школе он, по желанию Диона и тарентинских друзей, прерывал еще два раза поездками в Сицилию ко двору Дионисия Младшего, мечтая осуществить свои философские государственные идеалы с помощью невежественного, суетного и бесхарактерного тирана. Он умер 81 года на

одном свадебном пиру в день своего рождения, еще владея всеми силами своего духа.

2. СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

Затруднения в понимании Платона зависят главным образом от того, что сочинения его написаны не в систематической, а в диалогической форме, да и вообще научно-систематическое изложение философии впервые явилось и могло явиться благодаря Аристотелю. В диалогах Платона беседой руководит Сократ, а сам Платон не появляется никогда так же, как Фукидид в своей истории и Гомер в своей поэзии. Диалоги были свойственными Платону художественными произведениями, в построении которых он, как истинный художник, остается совершенно "объективным и пластичным". Когда он выводит предыдущих философов на сцену и заставляет их развивать свои учения, как, напр., пифагорейское, элейское, гераклитовское и т. д., то это необходимо, так как в его философии объединены прежние системы и содержатся, как отмененные моменты. В некоторых местах он вводит в философское сочинение мифическое изображение явлений, напр. в рассказе, как Бог создал мир, и демоны помогали ему при этом; это бывает в случаях, когда его философия не в состоянии

развить в понятии свой предмет, как в приведенном примере о возникновении мира. Поэтому мифы Платона следует считать не преимуществом, а недостатком его философии. Постоянным содержанием диалогов служит изложение и развитие платоновской философии, и так как главные произведения, имеющие существенное значение, несомненно подлинны, то деление второстепенных произведений на подлинные, неподлинные или сомнительные есть излишний труд чрезмерной критики. Стоя на этой точке зрения, Гегель слишком низко оценил важное создавшее эпоху сочинение Шлейермахера о Платоне, положившее начало и основу критики платоновских сочинений, продолжающейся весь 19 век¹⁶⁵⁶.

Ценность философии в глазах Платона несравненна и абсолютна: лишь она делает душу вечной, лишь она спасает государство. "Большого блага люди не получили от богов и никогда не получат". Так сказано в Тимее. Народы и человечество освободятся от политических бедствий только тогда, когда управление страной и философия будут соединены в одних руках, т. е. правители будут философами и философы — правителями. Так отвечает в пятой книге платоновского учения о государстве Сократ

Главкону на вопрос, осуществится ли когда-нибудь и как осуществится его государство¹⁶⁵⁷.

3. УЧЕНИЕ ПЛАТОНА

Философия Платона есть учение об идеях. Истинные объекты суть не единичные преходящие вещи, которые представляет чувственное сознание и считает истинно действительными, а всеобщая сущность вещей, непреходящие роды и виды (εἶδη), Это идеи, или чистые понятия, которые могут быть произведены и представлены только чистым мышлением. Платоновскую философию нельзя понять, если не понять сущности идей. Это бывает в двух случаях, которые Гегель называет "недоразумениями": если идеи принимаются за мысли вне мирового разума, или если их считают идеалами человеческого воображения; в обоих случаях они недействительны: в первом случае они находятся по ту сторону мира, а во втором случае они суть создания воображения, не существующие, но долженствующие существовать. Идеи суть истинная действительность; мир идей ("интеллектуальный мир", как говорит Гегель) есть действительный мир, не чувственно созерцаемый, а рассматриваемый в свете мышления. Мышление не творит идеи, а выводит их, т. е. возводит их в

свет сознания и впервые таким образом включает во внутренний мир; в этом смысле Платон сказал, что выведение идей есть воспоминание, и всякое обучение есть припоминание (ἀνάμνησις). Идеи, или истинные понятия не входят извне в мышление, а находятся в нем, т. е. содержатся в душе, так как сущность души состоит в мышлении. Поэтому душа, подобно идеям и мышлению, вечна и бессмертна.

С учением о припоминании находится в тесной связи учение о предсуществовании души, т. е. о ее небесном существовании до соединения со смертным телом, и учение о бессмертии, т. е. о существовании души после смерти, о странствованиях души и возмездии в этом загробном состоянии. Учение о припоминании развито главным образом в Меноне, учение о предсуществовании – в Федре, а учение о загробной жизни, или бессмертии со всеми относящимися сюда доказательствами – в Федоне.

В этом известном учении Платона о бессмертии человеческой души Гегель отличает, конечно, философское изложение от мифического; но он причисляет к мифологии изображение бессмертия, как ряда событий во времени, т. е. все учение о предсуществовании и о

загробной жизни. Они обуславливают друг друга и вместе составляют учение о бессмертии. Платоновское учение о вечности души, выраженное в мифической форме, есть учение о бессмертии. Так понимает Гегель платоновское учение об индивидуальном бессмертии человеческой души: его нужно принимать не буквально, а как миф. Это понимание платоновского учения служит пояснением к собственному учению Гегеля о бессмертии, которое, как известно, вызвало много споров¹⁶⁵⁸.

Учение об идеях делится на три главные части: произведение или познание идей, как таковых, идея природы и идея духовно-нравственного мира или государства. Соответственно этому система Платона состоит из диалектики, философии природы и этики.

Постоянным содержанием платоновской диалектики служит идея, как единство или истинное объединение всех противоположностей. Главные диалоги суть Софист, Филеб и в особенности Парменид. В Пармениде, самом известном образцовом произведении платоновской диалектики, она развита лучше всего. Новоплатоновцы, в особенности школа Прокла, считали это развитие ее истинной

теологией, истинным откровением всех тайн божественного существа. "Да иначе и нельзя смотреть на нее", – прибавляет Гегель.

Основные противоположности, истинным объединением которых занимается платоновская диалектика, суть противоположности единого и многого, бытия и небытия, неограниченного и ограничивающего (ἄπειρον и πέρας). Основную тему Парменида составляет решение первой противоположности, единство единого и многого. Решение второй противоположности, единство бытия и небытия, т. е. небытие в бытии или разнообразие бытия (сущего), составляет основную тему диалога Сократ, а единство неограниченного и ограничивающего составляет главное содержание Филеба. Противоположность между неограниченным и ограниченным (ограничивающим) есть противоположность между бесконечным и конечным, между бесформенным и формой. Поэтому конечное, так как оно придает форму бесконечному и управляет им, есть в сравнении с ним более благородный и высокий принцип. В единстве неограниченного и ограничивающего состоит мера. На ней основывается всякая гармония, физическая (здоровье), музыкальная и нравственная (добро). Чтобы знать, в чем состоит добро, нужно знать,

как должны относиться разум к наслаждению (ἡδονή), мира к безмерному, ограничивающее к неограниченному; учение об этом содержится в Филебе. Поэтому согласно так называемому второму заглавию Филеба этот диалог посвящен вопросу "об удовольствии". "Таким образом, у Платона есть четыре определения: во-первых, неограниченное, неопределенное, во-вторых, ограниченное, мера, пропорция, куда относится мудрость, в-третьих, сочетание обоих этих принципов, и, в-четвертых, причина. Последняя есть единство различного, субъективность, мощь и господство над противоположностями, то, что обладает силой выносить в себе противоположности: но только духовное есть такая сила, способная выносить в себе противоположности, крайние противоречия". "Эта причина есть божественный разум, стоящий во главе мира благодаря ему возникла красота мира в воздухе, огне, воде и вообще во всем живом. Следовательно, абсолютное есть то, что в одном единстве конечно и бесконечно¹⁶⁵⁹".

На диалектике основывается этика и философия природы, так как космос есть отражение божественного мира идей и художественное произведение божественного разума. Построение космоса служит темой

диалога Тимей. Этот диалог составлял первое звено Трилогии, которая должна была непосредственно последовать за учением о государстве: Тимей, Критий и Гермokrat. Содержанием сочинения о государстве было учение о наилучшем государстве, воплощающем идею справедливости.

Содержанием Тимея служит учение о космосе, или мировом порядке, воплощающем идею добра, а Критий посвящен вопросу о первобытном государстве. Критий остался незаконченным, а Гермokrat вовсе не был написан; быть может, вместо него Платон написал "Законы", последнее свое произведение. Платоновский Тимей есть вовсе не переработка сочинения итальянского пифагорейца Тимея из Локр, как готов был думать Гегель. Скорее существуют основания, которые Гегелю не следовало бы отвергать, как "чересчур остроумные", считать это псевдопифагорейское сочинение о мировой душе извлечением из платоновского Тимея¹⁶⁶⁰.

В Тимее речь идет о воплощении мира идей, следовательно, о возникновении телесного, материального, чувственного мира. Так как время возникает в мире впервые благодаря движению светил, то о возникновении мира во времени

можно говорить не иначе, как мифически. Телесность, или материя, не содержится в идеях, а противостоит им, как второй враждебный принцип. В этой противоположности состоит платоновский дуализм. Так как в идеях совмещается все истинное бытие, всякая форма, порядок и неизменность, то материя имеет характер небытия ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), бесформенности, беспорядка и хаотической подвижности. Поэтому возникновение мира, по Платону, есть вовсе не творение мира из ничего, а художественное созидание мира, требующее божественного художника Зодчего ($\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$), устраивающего чувственный мир наилучшим образом, сообразно идее добра, которая тождественна с божественным разумом. Демиург приводит в порядок материю, вселяет разум в душу, а дух в тело и таким образом создает мировую душу, так как порядок лучше хаоса, разум лучше неразумия, одушевленное лучше бездушного, и живое лучше мертвого. Таким образом возникает разумная, повсюду одушевленная, божественная вселенная, сам блаженный бог. Мировая душа соединяет в себе противоположности, идею и материю, неделимую и делимую субстанцию, единое и многое, стойкое и изменчивое, равное себе и не равное себе или иное ($\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\epsilon}\nu$)¹⁶⁶¹.

Разумное есть также целесообразное. Материальный мир должен быть познаваемым и воспринимаемым, как видимым, так и осязаемым: поэтому демиург создает два элемента, огонь и землю, и так как крайности должны быть опосредствованы, и притом в материальной природе нужно двойное посредство, то он образует его из двух элементов – воздуха и воды. Элементы состоят из пространственных фигур, мельчайшие части их суть треугольники.

Мировая душа проникает и оживляет всю Вселенную, распространяясь из центра по всем направлениям, ограничивает мировой шар, делит мировые сферы на крайнюю сферу неподвижных звезд и семь внутренних планетных сфер и расстояние между ними приводит в соответствие с гармоническими отношениями чисел. Это известные платоновские числа, очевидно, пифагорейского происхождения; их обстоятельно разъяснил Бек (Boeckh) в своем сочинении "Ueber die Bildung der Weltseele im Timaeus des Plato" (О составе мировой души в Тимее Платона)¹⁶⁶².

Платоновское божество в первой и высшей своей форме есть идея добра, охватывающая в себе мир идей, во второй форме – демиург, в третьей – Вселенная, как блаженный бог, а в четвертой, и последней, – небесные светила, как

видимые боги. Вселенная заключает в себе все виды и ступени жизни, смертных и бессмертных существ. Человек есть и то и другое. Человеческое тело делится на голову, грудь и брюшную полость, шея служит как бы перешейком между головою и грудью. В брюшной полости находится седалище низших страстей (ἐπιθυμίαι), в груди – высшие мощные аффекты, гнев и отвага (θυμός), в голове – разум (λόγος).

Добродетели суть не что иное, каксообразная разуму форма этих естественных свойств и способностей. Добродетель, соответствующая низшим страстям, есть умеренность (σωφροσύνη), добродетель гнева и отваги есть храбрость (ἀνδρεία), а добродетель разума есть мудрость (σοφία); совокупность всех добродетелей и правильное отношение между ними есть справедливость (δικαιοσύνη): это мудрость, повелевающая и управляющая низшими страстями с помощью храбрости.

Добродетели в большом масштабе суть сословия: сословие мудрости составляют властители и правители (φύλακες), сословие храбрости – воины и защитники (ἐπίκουροι), сословие умеренности – рабочие, земледельцы и ремесленники. Справедливость в большом масштабе есть государство (πόλις). Умеренность,

храбрость, мудрость и справедливость суть четыре основные добродетели, низшие содержатся в высших, напр. умеренность и рассудительность ($\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$) в храбрости и мудрости, а не наоборот.

Добродетели суть основа сословий, врожденные зачатки суть основы добродетелей, три главные органа тела суть основа этих зачатков: таким образом платоновское государство коренится как бы в теле человека и образует нравственный организм, само себя организующее целое, существующее раньше своих частей, а вовсе не агрегат индивидуумов, сходящихся благодаря случаю или произволу (договор). Это государство коренится в глубине мира и действительности, поэтому ошибочно рассматривать его, как идеал, в смысле химеры или философской фикции. Платоновская философия духа имеет такой же характер, как и его философия природы. "Вечный мир, как блаженный в себе Бог, есть действительность, не вверху, не по ту сторону мира: это настоящий мир, но рассматриваемый в его истине, а не так, как он представляется чувствам зрения, слуха и т. д. Если рассматривать таким образом содержание платоновской идеи, то окажется, что Платон в действительности изобразил греческую

нравственность с ее субстанциальной стороны; в самом деле, именно греческая государственная жизнь составляет истинное содержание платоновской республики. Платон вовсе не такой человек, чтобы носиться с абстрактными теориями и основоположениями; его истинный дух познал истину и выразил ее, и она могла быть лишь истиной мира, в котором он жил, того единого духа, который в нем присутствовал в такой же жизненной форме, как и в Греции вообще. Ни один человек не может перепрыгнуть через свое время, дух его времени есть также его дух; но все дело в том, чтобы познать его содержание¹⁶⁶³".

Естественный организм возникает, развиваясь; нравственное развитие состоит в воспитании. Поэтому платоновское государство есть воспитывающее государство: оно управляет рождением детей, определяет их способности, дает им соответственно этим способностями общественное воспитание, в особенности двум первым сословиям, в которых воплощаются господствующие добродетели. Таким образом платоновское государство не имеет никакой писанной конституции и есть неограниченная аристократия, в которой господствуют лучшие люди и сами суть живые законы. Только тогда,

когда это государство, в котором правители суть философы и философы суть правители, не может осуществиться, является за недостатком лучшего государство с писанными законами (νόμοι), изображению которого посвящено последнее сочинение Платона. Так как в платоновском государстве господствует истинное понимание и вместе с ним идеи, то от воспитываемых должно удалять ложные и недостойные представления Гомера и Гесиода о Боге, а также те виды музыки и поэзии, которые не очищают страстей, а питают их.

Субъективная свобода, или принцип единичности, как это часто уже указывалось, губительна для субстанциальной греческой нравственности, живущей унаследованными привычками и нравами. Поэтому Платон исключает из учреждений своего государства все, что основывается на субъективной свободе и следует из нее. Такие исключаемые учреждения суть произвольное избрание сословия или профессии, частная собственность, частный брак и семья. Само государство (πόλις) есть большая семья с ограниченным внешним объемом. Также и женщины получают общественное и военное воспитание, чтобы служить в битвах арьергардом и увеличивать устрашающее впечатление

толпы¹⁶⁶⁴.

Дуализм, являясь в истории философии, всегда составляет проблему, необходимо требующую разрешения. Впервые он явился в системе Анаксагора: этот дуализм через софистов привел к Сократу и Платону. Теперь мы стоим перед платоновским дуализмом между идеей (миром идей) и материей. В идеях содержится все истинное бытие, а в материи его вовсе нет, поэтому она равна небытию (μὴ ὄν), идея не имманентна ей, а трансцендентна.

Дуалистический характер платоновского учения противоречит его идеализму, так как ограничивает и стесняет силу идей. Поэтому нельзя говорить, как правильно и метко заметил Гегель, будто платоновская философия слишком идеалистична, скорее она имеет недостаточно идеалистический характер. Философия стремится освободиться от этого дуализма, и потому имманентность идей должна быть понята так, чтобы идеи были не обособлены от материи, а заложены в ней и содержались в ней в возможности (δυνάμει). Поэтому материю должно понимать уже не как небытие (μὴ ὄν), а как бытие в возможности (δυνάμει ὄν). Как идеи относятся к материи, так формы относятся к веществу и познание форм или сущность вещей, т. е.

умозрительная философия, к чувственному опыту. Вместе с этим заканчивается и мифическое изложение учений в философии, так как оно стояло в тесной связи с платоновским дуализмом и являлось везде там, где шла речь о возникновении или происхождении материального мира и вещей в нем. Этот шаг вперед сделан Аристотелем. "Это был самый богатый и глубокий научный гений в мире, человек, равного которому не может противопоставить ни одно время¹⁶⁶⁵".

II. АРИСТОТЕЛЬ

1. ЖИЗНЬ И СУДЬБА ЕГО

Аристотель (384–322 до Р. Хр.), сын Никомаха, врача и друга македонского царя Аминты, родился в Стагире, греческой колонии во Фракии у Стримонского залива, рано осиротел, был воспитан Проксеном в Атарнее, семнадцати лет прибыл в Афины, где сделался и оставался учеником Платона 20 лет (367–347). Затем он отправился к Гермию, правителю Атарнея и Асса в Мизии, который также был учеником Платона и попал в руки персов и Артаксеркса, распявшего его. Из Митилены Аристотель был приглашен сыном Аминты царем Филиппом для воспитания его сына Александра (343). "Дух Александра и его подвиги, а также продолжительная дружба его к Аристотелю составляют лучшее свидетельство успеха и характера этого воспитания, если Аристотель нуждается в таком свидетельстве. Воспитание Александра опровергает болтовню о непригодности умозрительной философии". Александр выполнил план, задуманный уже его отцом, отомстить во главе греков Азии за Европу

и подчинить Азию. Греции. При этом он отомстил также за вероломство и жестокость, проявленные персами в отношении к другу Аристотеля Гермия. Александр распространил греческую культуру в Азию и превратил эту смесь грубых и уснувших стран в греческий мир.

Пока Александр рядом бессмертных военных подвигов основывал греческую мировую державу, Аристотель создал в бессмертных произведениях греческую мировую систему философии во время своего второго тринадцатилетнего пребывания в Афинах. Местом преподавания для него служила гимназия, где находился храм Аполлона Ликейского (Δὺκεῖον, Lyceum). Аристотель преподавал в аллеях (περίπατοι), украшенных деревьями, источниками и колоннадами: поэтому школа его называется перипатетической.

После смерти Александра в Вавилоне (323) македонская партия в Афинах подверглась преследованию, Аристотель был обвинен в атеизме, так как он обоготворял Гермия, и бежал в Халкиду на Эвбее, чтобы избавить афинян от второго греха против философии. Здесь он умер от хронического страдания желудка (322)¹⁶⁶⁶.

2. СОЧИНЕНИЯ

По рассказу Страбона сочинения Аристотеля подверглись самой необычайной судьбе. Аристотель оставил их своему преемнику Теофрасту, от него их унаследовал Нелей в Пергамском царстве; наследники Нелея, чтобы скрыть эти сокровища от глаз пергамских царей, любивших собирать коллекции, запрятали их в погреб, где они пролежали 130 лет, пока Апелликон из Теоса не открыл их, купил и привез в Афины; в Афинах они были захвачены Суллой и притащены в Рим, где грамматик Тираннион позаботился сделать первые списки и издания их. Если бы такой судьбе подверглись все сочинения Аристотеля, то они дошли бы до потомства в еще худшем состоянии, чем в действительности, и остались бы почти совершенно неизвестными до середины первого века до Р. Хр. (более двух веков после смерти Теофраста). Так как этих двух неизбежных следствий не было, то можно с уверенностью предполагать, что сочинения Аристотеля находились в постоянном употреблении и были распространены.

Что касается содержания учения, Гегель не различает у Аристотеля, как и у Платона,

экзотерических и эзотерических сочинений. Содержанием учения служат идеи, а их нельзя то показывать, то скрывать и как бы прятать в карман¹⁶⁶⁷.

Традиционное мнение, будто платоновская и аристотелевская философия прямо противоположны друг другу, включает в себе грубое заблуждение: нельзя считать платоновскую философию чисто идеалистической, а аристотелевскую – чисто реалистической, нельзя сравнивать первую с современным учением о прирожденных идеях, а вторую – с учением Локка о душе, как *tabula rasa*¹⁶⁶⁸.

3. УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Изложение философии Аристотеля, как и философии Платона, Гегель делит на учение о принципах, философию природы и философию духа. Учение о принципах, т. е. о сущем, как таковом, есть онтология и называется у Аристотеля, как учение о первых основаниях, первой философией (πρώτη φιλοσοφία). Впоследствии эта дисциплина была названа метафизикой; это название не имеет ничего общего с содержанием и обозначает только место этого сочинения в ряду аристотелевских книг после физики (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Четырнадцать книг метафизики не находятся в сплошной связи и, по-видимому, составлены из различных сочинений¹⁶⁶⁹.

Четыре основные определения всего сущего суть форма (сущность), материя, принцип движения, принцип цели или добра. Эти принципы сводятся к двум: к способности или зачатку (δύναμις) и деятельности (ἐνέργεια); последняя, так как она есть свободная целесообразная деятельность и включает осуществляемую цель в себе, называется энтелехией (ἐντελέχεια). Это главное определение,

к которому все сводится у Аристотеля¹⁶⁷⁰.

Единичная действительная вещь называется субстанцией (οὐσία). Существуют три вида субстанций: 1) чувственно ощущаемые, или материальные, субстанции, подвижные и приводимые в движение, но не движущие, 2) духовные субстанции, приводимые в движение и движущие, 3) божественная субстанция, все приводящая в движение, но сама неподвижная (ἀκίνητον). Эта божественная субстанция есть абсолютная цель, которой все желает, к которой все стремится по ступеням, а сама она, как цель, к которой стремятся, остается неподвижной и покойной.

Материя приводится в движение и притом четырьмя способами, именно в отношении к самой вещи (κατὰ τὸ τό), свойствам ее (τὸ ποιόν), величине (τὸ ποσόν) и месту (τὸ ποῦ): первый вид движения есть возникновение и исчезновение, второй – изменение (превращение в иное), третий – увеличение и уменьшение, а четвертый – перемена места, или движение в узком смысле этого слова.

Неподвижное начало, составляющее причину движения, есть цель, идея, мысль, которая покоится в себе самой и, мысля, познает себя самое: в этом состоит умозрение, или теория (ἡ

θεωρία), о которой Аристотель говорит, что она есть самое радостное и приятное. "Следовательно, мысль состоит в том, что мыслит себя самое, так как она есть самое прекрасное начало; поэтому она есть мышление, составляющее мышление мышления". "Эта умозрительная идея, составляющая лучшее и свободнейшее начало, может быть наблюдаема не только в мыслящем разуме, но и в природе, не только в мыслящей природе, но и в видимой. Этот видимый Бог есть Небо¹⁶⁷¹".

В уничтожении платоновского дуализма, отделявшего форму от вещества, идею (цель) от материи, заключается значение и истина философии природы Аристотеля. Впервые и на все последующие времена в истории философии она познала истинное понятие природы, как существа живого и действующего по внутренним целям, и так осветила его, что и современная физика может и должна поучаться у философии Аристотеля. Впервые Кант в своей критике телеологической способности суждения восстановил это понятие природы, однако ограничивая его, правда, необходимым, но лишь субъективным кругом рассмотрения природы. Мы говорим о понятии, которое развито в восьми книгах большой физики Аристотеля (φυσική

ἀκρόασις). Два главные определения у него суть необходимость и целесообразность; при этом, по учению Аристотеля, особенно важно различать внутреннюю и внешнюю необходимость, внутреннюю и внешнюю целесообразность. Внешняя необходимость есть случай; а внешняя целесообразность есть польза. Необходимость и целесообразность поистине относятся друг к другу, как вещество и форма, как зачаток и деятельность, как условие, без которого вещь не существует и не возникает, к силе, осуществляющей ее. "Этим двум определениям соответствуют два момента, найденные нами в субстанции, деятельная форма и материя". "Так как природа двойственна, во-первых, материя и, во-вторых, форма, а форма есть цель, и ради цели существует все остальное, то она есть цель-причина". Всякое осуществление в природе есть изменение вещества, т. е. движение; движение есть главное и основное явление во всей природе. Оно совершается в пространстве и времени. Пространство есть место тела, граница объемлющего и объемлемого. Время есть число движения, и так как всякое счисление есть психическая функция, то Аристотель говорит, что без души время невозможно, но Гегель не упомянул этого глубокомысленного

замечания¹⁶⁷².

Аристотель различает два вида движения: совершенное, именно законченное в себе круговое, и несовершенное прямолинейное, направляющееся вперед снизу вверх или назад сверху вниз. Каждая из этих форм движения может быть абсолютной или относительной. Соответственно этому следует различать пять видов движения: круговое, абсолютно восходящее и абсолютно падающее, относительно восходящее и относительно падающее. Соответственно этому различаются и первоначальные вещества, или элементы, по свойственной им форме движения: совершеннейший из всех элементов эфир (ἀεὶ θεῖν), находящийся в постоянном круговом движении, абсолютно легкий и относительно легкий элементы, огонь и воздух; относительно тяжелый и абсолютно тяжелый элементы, вода и земля.

Тела должны быть осязаемыми и осязаемыми, т. е. теплыми или холодными, сухими или влажными. Отсюда являются четыре комбинации: сухая и влажная теплота (огонь и воздух), влажный и сухой холод (вода и земля). Поэтому существует четыре элемента: огонь, воздух, вода и земля. Они происходят друг из друга и превращаются друг в друга, так как

связаны друг с другом общими свойствами, огонь и воздух – теплотой, воздух и вода – влажностью, вода и земля – холодом, земля и огонь – сухостью. Отсюда получается постоянный круговорот элементов в подлунном и земном мире, превращение всех элементов друг в друга. Поэтому весь процесс природы, по Аристотелю, есть круговорот превращений¹⁶⁷³.

Мировой принцип, впервые введенный Аристотелем в историю философии и выработанный для всех времен, есть понятие энтелехии, как присущей веществу формы, деятельной формы, действующей по целям. Вселенная есть прогрессивный ряд энтелехий, восходящий от совершенно бесформенной материи к Богу, к чистой деятельности (*purus actus*). Низшие ступени служат как бы материей для высших.

Плодотворность и значение понятия энтелехии вполне обнаруживаются в применении к понятию души, как оно развито в трех книгах Аристотеля περὶ ψυχῆς. Душа относится к телу, как форма к материи: она есть прирожденная телу целесообразная деятельность, т. е. первая энтелехия физического органического тела. Примеры, приводимые Аристотелем, вполне поясняют, в чем дело. Если бы топор был

органическим телом, то деятельность разрубания была бы его душой, если бы глаз был организмом, то видение было бы его душой. Как топор существует для разрубания, а глаз для видения, так и тело с его органами существует ради души: она есть движущий и действующей по целям принцип, как причина, так и цель; она есть действующая по целям причина, формирующая и расчленяющая тело, а потому составляющая его форму, которая образует с ним такое же единство, как печать с воском; печать не может быть отделена от воска, но не может быть и отождествлена с ним. Это сравнение формы с печатью и единства между душой и телом с единством между печатью и воском вызывает недоразумения и может привести к материалистическому взгляду на душу, т. е. к заблуждению. Душа формирует тело, между тем как печать образуется из воска, а не образует его. Точно так же вызывает недоразумения аристотелевское сравнение души с неисписанною доскою (*tabula rasa*), так как доска не исписывает себя сама; между тем как душа исписывает себя, наполняя себя впечатлениями, ощущениями, представлениями и т. д. и развивая их. Неисписанная доска не развивается, тогда как душа развивает себя и свое содержание. Во всех

этих сравнениях недостает как раз того, что делает душу душою: энтелехии. Понимать аристотелевское сравнение души с неисписанною доскою так, как будто бы душа была подобна *tabula rasa* в смысле Локка, это значит впасть в грубое заблуждение¹⁶⁷⁴".

Душа есть принцип жизни, а жизнь состоит в питании, ощущении и мышлении. Поэтому Аристотель различает три вида, или ступени, души; питающую, ощущающую и мыслящую, или разумную. Питающая душа есть принцип растительной жизни, ощущающая есть принцип животной жизни, а мыслящая — принцип человеческой жизни. Низшее содержится в высшем, но не наоборот. Так, растительная жизнь содержится в животной, и обе они содержатся в человеческой жизни: следовательно, низшие ступени сохраняются в высших и продолжают действовать, как отмененные моменты. В этом понимании ступеней мира и жизни между Аристотелем и Гегелем существует такое согласие, что Гегель справедливо видел в нем самого родственного себе мыслителя всех времен. "В этом заключается великая мысль Аристотеля. Душу не следует искать, как абстракцию; у одушевленного существа питающая и ощущающая душа содержатся в

разумной¹⁶⁷⁵".

Ощущение имеет как пассивный характер, потому что душа определяется в нем извне, так и самопроизвольный, потому что душа находит в нем себя самое определенной и деятельно воспринимает формы вещей без их материи, подобно тому, как воск принимает форму печати, но не ее материю. Так как душа в ощущении проявляет деятельность или самопроизвольность, то уж здесь находится начало познания или теоретического отношения (*θεωρεῖν*). Вследствие своей пассивности душа восприимчива, а вследствие своей активности она имеет ощущения.

Таким образом в ощущении содержится и заложено в себе или в возможности мышление. Развитое мышление есть разум, познающий сущность вещей, формы или идеи, а потому он как созидает, так и познает формы. Разум, так как он мыслит, есть форма форм, как рука, обрабатывающая вещи, есть орган органов. Мышление есть деятельность, благодаря которой душа относит себя к себе, существует для себя, имеет себя своим предметом и потому отличает и обособляет себя от своего тела.

Аристотель различает пассивный разум (*νοῦς παθητικός*) и деятельный: первый есть разум,

находящийся в состоянии развития и возникновения, а потому связанный с телом; второй есть чистое, самосознательное мышление, приводящее в движение пассивный разум и относящееся к духу, как Бог к миру. "Следовательно такой разум", – говорит Аристотель о пассивном разуме, – "способен сделаться всем, чем угодно, а деятельный разум способен сделать все". "Этот разум существует в себе и для себя (χωριστός), он ни с чем не смешан и не пассивен, так как он по своей субстанции есть деятельность. Этот разум исключает всякое страдание (ἀλαθής); он есть бессмертное и истинно божественное начало".

Душа развивается, поэтому она в самом начале не развита, и разум, по словам Аристотеля, подобен неисписанной доске. Однако, как мы уже сказали, это вовсе не значит, что разум есть *tabula rasa*, так как последняя пуста, не деятельна и не способна к развитию, а душа, по учению Аристотеля, обладает прямо противоположными свойствами. Поэтому Гегель говорит своим несколько учительским, но любимым им тоном: "Поэтому не следует привязываться к этому представлению, так как оно есть лишь образ" и т. д.¹⁶⁷⁶.

Ощущения бывают теоретические и

практические. Практические ощущения приятны или неприятны; первые желательны для нас, а вторых мы избегаем: таким образом вместе с ощущениями и их силами возникают желания, положительное и отрицательное хотение, естественные направления воли, или стремления, цель которых есть высшее благо, или счастливая жизнь (εὐδαιμονία). То направление воли или поведения (ἔξις), которое ведет к этой цели, есть добродетель; она относится к стремлениям, как форма к веществу, поэтому существует много добродетелей, а не одна лишь добродетель, которую Сократ определял, как понимание. Эти взгляды Аристотель развил в своем учении о нравственности (ἠθικὰ); под его именем до нас дошли три сочинения этого рода: десять книг никомаховской этики, две книги Большой и семь книг эвдемовской этики. Критические вопросы о подлинности и отношении друг к другу этих трех сочинений Гегель не рассматривает. Он довольствуется изложением учения о видах и моментах хотения, о нравственной энергии и о сущности добродетели, которая, по учению Аристотеля, составляет всегда золотую середину между крайними стремлениями. Так, щедрость есть правильная середина между скупостью и расточительностью, кротость есть середина между

гневом и пассивностью, храбрость есть середина между дерзкой отвагой и трусостью, дружба есть середина между себялюбием и полным самоотречением и т. д.

Нравственное воспитание и развитие возможно только в упорядоченной совместной жизни людей, т. е. в государстве. Поэтому от этики должно перейти к политике, от учения о добродетели или нравственности к учению о государстве, так как по аристотелевскому и платоновскому воззрению, имеющему чисто греческий характер, государство относится к отдельным лицам не как их продукт, а как их условие и производящее основание: государство есть целое, существующее раньше своих частей.

Как Бог, неподвижная, но все приводящая в движение конечная цель, господствует над миром, а деятельный разум над духом, так добродетель, соединенная с силой, должна господствовать в государстве. "Такой выдающийся человек подобен Богу среди людей". "При этих словах Аристотелю, без сомнения, представлялся его Александр, который должен господствовать подобно Богу, над которым, следовательно, никто не может стоять, даже и закон. Для него нет закона, так как он сам есть закон. Его можно изгнать из государства, но

управлять им так же нельзя, как нельзя управлять Юпитером. В природе всех людей лежит склонность охотно повиноваться таким людям, так что они в себе и для себя (ἀίθιοι) становятся царями в государстве". "Греческая демократия", – прибавляет Гегель, – "отжила уже свой век в то время, и потому Аристотель не мог придавать ей больше никакой цены¹⁶⁷⁷".

Лишь в конце своего слишком краткого изложения философии Аристотеля Гегель говорит о его логике, как учении об абстрактных формах познания, которое Аристотель впервые и до известной степени для всех времен развил и установил в шести сочинениях, составляющих так называемый Органон. Сочинение о категориях посвящено исследованию предикатов, всего сущего, исследованию понятия о субстанции и девяти рядов ближайшего определения ее. Первый и настоящий вид субстанции, истинная действительность, суть единичные вещи, второй вид субстанции суть общие вещи, или роды. Сочинение об истолковании (περί ἑρμηνείας, de interpretatione) содержит в себе учение о предложении и суждении, две книги первой Аналитики содержат в себе учение об умозаключении, а две книги второй Аналитики заключают в себе учение о доказательствах. Сюда

присоединяются еще восемь книг Топики (τοπικά), исследующей места (τόποι), или точки зрения, с которых можно рассматривать вещь, освещая и ораторски развивая ее со всех сторон. Здесь идет речь не о научном доказательстве истины, а о популярном доказательстве вероятности. Учение о вероятном доказательстве во всем его объеме Аристотель называет диалектикой; поэтому топики находятся в тесной связи с диалектикой и риторикой. Доказывающее умозаключение есть силлогизм, а риторическое и вероятное умозаключение есть индукция. — Последнее сочинение, о софистических умозаключениях, объясняет происхождение и характер этой мнимой диалектики, которая получила начало от элейца Зенона, имела своих настоящих представителей в лице софистов и процветала при Сильпоне у мегарцев.

Аристотель рассматривает в своей логике только конечное абстрактное мышление, подчиненное противоположности субъекта и объекта, при чем он не развивает и не строит его формы, а только описывает их, как описывают животных и растения. В этом заключается характерный недостаток, а также достоинство и необычайная заслуга его исследований, которые впервые возвели в сознание и осветили

деятельность и процессы мышления. "Бессмертная заслуга Аристотеля состоит в том, что он познал и определил эти формы, принимаемые мышлением в нас. Нас интересует, кроме того, конкретное мышление, погруженное во внешнее созерцание: описанные Аристотелем формы образуют погруженную во внешнее созерцание сеть бесконечной подвижности; определение этих тонких нитей; переплетающихся во всем, было мастерским подвигом эмпирического исследования, и это сознание имеет абсолютную ценность¹⁶⁷⁸".

В своей эстетике Гегель часто упоминал Поэтику Аристотеля, но в изложении его учения он почти совершенно оставил без внимания как Поэтику, так и Риторику.

Из преемников Аристотеля Гегель называет только двух представителей школы: Теофраста из Лесбоса (род. 371 до Р. Хр.), как известного комментатора, и Стратона из Лампсака, как известного физика. Стратон отождествлял Бога с силой природы, а мир с природой. Природу он рассматривал, как вещество, подверженное изменению, т. е. видел в ней лишь механизм, без всякой имманентной целесообразной деятельности. Дикеарх из Мессены отрицал бессмертие души и считал последнюю гармонией

четырёх элементов. Важное имя Эвдема остается у Гегеля совсем не упомянутым. Главной темой перипатетической школы было учение о блаженстве, как единстве разума и склонности¹⁶⁷⁹.

Вместе с Аристотелем заканчивается первый период греческой философии, первый отдел которой охватывает философию от Фалеса до Анаксагора, второй отдел занят софистами, Сократом и школой сократовцев, а третий – Платоном и Аристотелем. Второй период получил начало в Греции и развивался далее в Риме: это греко-римская философия. Третий и последний период есть александрийская философия.

История греческой философии.
Греко-римская и александрийская философия.

I. ГРЕКО-РИМСКАЯ ФИЛОСОФИИ

"В светлом греческом мире", – говорит Гегель, – "индивидуум более примыкал к своему государству", к своему миру и более участвовал в нем. Эта конкретная нравственность, это стремление вводить принципы в мир путем государственного строя, как хотел Платон, эта конкретная наука, как у Аристотеля, исчезает здесь. Среди совершенного несчастья, в которое погружен римский мир, грубой рукой стерто все прекрасное и благородное в духовной индивидуальности. В этом раздвоении мира, когда человек замыкается в свой внутренний мир, он принужден искать абстрактным путем единения и удовлетворения, которого нельзя более найти во внешнем мире. Римский мир есть именно мир абстракции, где над просвещенным обществом тяготело единое холодное господство. Живые индивидуальности народных духов были подавлены и умерщвлены в себе. "При таком состоянии надорванности явилась потребность искать убежища в этой абстракции, как мысли о реально существующем субъекте, т. е. в этой внутренней свободе субъекта, как такового¹⁶⁸⁰".

Высшей идеей Анаксагора было понятие о духе (νοῦς) в противоположность миру, который приводится в движение, упорядочивается и познается духом. Разрешение этого досократовского дуализма состояло в том, что действительный человеческий индивидуальный дух познал себя, как господина мира, и стал утверждать это свое значение. Это было сделано софистами. Высшая идея Аристотеля заключается в понятии разума, мыслящего себя самого (νόησις νόησεως), в понятии божественного духа, который приводит в движение мир и господствует над ним, но сам остается совершенно неподвижным и недоступным для него. Теперь требуется разрешение этого аристотелевского дуализма; оно состоит в том, что действительное, человеческое, личное самосознание отрывается от мира и возвышается над ним, не колеблясь и не приходя в движение от течения событий в мире, подобно богу Аристотеля. Эта непоколебимость есть общая точка зрения и общая практическая цель всех направлений послеаристотелевской, греко-римской философии. Но как может это абстрактное уединенное самосознание познать истину в своей противоположности миру и в своей возвышенности над ним, и как может оно

утверждать непоколебимость воли, в которой состоит содержание и цель всей житейской мудрости? Истина состоит в согласии представления с предметом. В чем заключается признак, или критерий, такого согласия?

Поэтому два главных основных вопроса, определяющие направления греко-римской философии, суть исследования критерия истины и характера мудреца. Первый вопрос составляет содержание теоретической философии, или миропознания, а второй вопрос служит темой практической философии, или житейской мудрости.

Критерий истины или утверждается и устанавливается, или же отрицается и притом так, что доказывается его невозможность. Первое учение принадлежит догматизму, развивающему свое учение систематически и принципиально, а второе составляет характерный признак скептицизма, происшедшего из платоновской или академической школы и потому прошедшего фазис развития, называемый новоакадемической философией. Догматизм распадается на два противоречащие направления, смотря по тому, устанавливается ли критерий истины на основании мыслящего или чувственного самосознания. Первое направление есть стоицизм,

а второе – эпикуреизм.

Соответственно этому греко-римская философия делится на стоицизм, эпикуреизм и скептицизм. В этих трех направлениях возрождаются после Аристотеля как бы в повышенной степени три сократовские школы: циническая, киренейская и (не академическая, как неудачно выражается Гегель, а как следовало бы сказать) мегарская, или эристическая. Как ни различны эти направления, они согласны в одном, в том, что абсолютный покой и непоколебимость духа есть их практическая цель и содержание их общей житейской мудрости. В этом обнаруживается их послеаристотелевский характер. "Непоколебимость и равенство духа, не страдающего ни от чего, не определяемого ни удовольствием, ни страданием, ни какими-либо другими оковами, составляет общую точку зрения и общую цель всех этих философских систем".

В 156 г. до Р. Хр. (Ол. 156, 2), в Рим в эпоху Катона Старшего прибыло афинское посольство, состоявшее из Диогена Селевкийского, Карнеада и Критолая. Первый был стоиком, второй был известным представителем новой академии (скептиком), а третий принадлежал к числу перипатетиков. Они произносили философские

речи в Риме и таким образом перенесли сюда греческую философию¹⁶⁸¹.

1. СТОИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Основатель этой школы, получившей название стоической от портика, украшенного картинами Полигнота и потому называвшегося *στοὰ ποικίλη*, был Зенон из Киттия на Кипре. Он потерял свое состояние вследствие кораблекрушения и стал заниматься философией в Афинах под влиянием Ксенократа, сторонника платоновской философии, и мегарца Стильпона. Его учеником и преемником был водонос Клеанф, написавший известный гимн Богу, сообщаемый Стобеем. Хрисипп отличался обилием сочинений, именно по логике и диалектике. Диоген из Селевкии прибыл в Рим в 156 г. до Р. Хр., Посидоний и Панеций были в Риме учителями Цицерона, который, в подражание последнему, написал свое сочинение об обязанностях. Три важнейших римских стоика были Сенека, Эпиктет, отправившийся в Никополь в Эпире, когда Домициан изгнал философов из Рима (94 г. по Р. Хр.), и император Марк Аврелий Антонин (был императором от 169–180 по Р. Хр.). От Эпиктета остались поучения, записанные Аррианом, и компендий исторического учения (*ἐϋχεῖριδιον*), Марк Аврелий написал 12 книг "К

себе самому" (*εἰς ἑαυτὸν*)¹⁶⁸².

Стоики делили свою систему на логику, физику и этику. Гегель ставит физику впереди первых двух частей.

Основная идея, вполне соответствующая стоическому складу мышления, есть учение о единстве мира и мирового закона, именно мысль о вечной или божественной необходимости, которая формирует Вселенную, проникает ее и повелевает ей; в сравнении с этим законом все единичное бессильно и ничтожно. Мировой принцип есть божественный мировой логос, разум, который, так как он оживляет и одухотворяет Вселенную, есть мировая душа, и так как он порождает из себя все частное, есть мировое семя (*λόγος σπερματικός*). Понимаемый, как элемент, логос есть всесозидающий и пожирающий огонь, превращающийся в воздух, воду и землю и опять возвращающийся к себе из этого элементарного естественного процесса.

Этот взгляд на природу имеет чисто пантеистический и гераклитовский характер. Поэтому стоики включили в свою философию природы, или космологию, также гераклитовское учение, восстановили его и нередко комментировали.

Этот стоический пантеизм полон веры в богов

и в их знаменья, поэтому он полон суеверия, совершенно в духе и характере римской религии. Стоической вере в божественное Провидение и управление миром прямо противоречило учение эпикурейцев. "Все римское суеверие имело в стойках своих влиятельнейших патронов; они взяли под свою защиту и оправдывали все внешнее телеологическое суеверие¹⁶⁸³.

Критерий истины, основная тема стоической логики, может заключаться ни в чем ином, как в стойкости убеждений, субъективной стойкости, в понятии представления или в правильном разуме (ὁρθὸς λόγος). Раскрытую руку Зенон сравнивал с наглядным представлением, согнутую — с согласием, сжатую в кулак — с понятием, а правый кулак, зажатый в левом, — с наукой. Нельзя в более чувственной форме показать, до какой степени стоики стремятся не только понять истину, но и как бы захватить ее и сделать своей неотъемлемой собственностью.

Для науки необходимы доказательства, а для этих последних — умозаключения. Поэтому стоики считали главной своей задачей развитие формальной логики, именно учения об умозаключениях. Они первые изложили учение о гипотетическом умозаключении в его положительных и отрицательных формах (отсюда

впоследствии возникло учение о *Modus ponens* и *Modus tollens*¹⁶⁸⁴.

Содержанием логики служит непоколебимость знания; в соответствие ей, содержанием морали служит непоколебимость воли. Всякое существо хочет себя самого. В себялюбии и в стремлении к самосохранению заключается природа вещей, сущность животной и человеческой природы. Но человеческая природа есть природа, мыслящая и разумная, поэтому сообразная природе жизнь человека есть жизнь, сообразная разуму. Отсюда вытекают основные вопросы стоической морали: 1. В чем состоит конечная цель человеческой жизни, или высшее благо, и сообразное ему настроение, или добродетельный характер? 2. Как относится высшее благо к частным благам или добродетель к блаженству; речь идет о гармонии и противоположности между добродетелью и блаженством, а также о противоположностях в области самой добродетели. 3. Каков идеал мудреца?

Блаженство или совпадает со стоическим сознанием добродетели и состоит в самонаслаждении собственной возвышенной волей, в ощущаемом внутреннем единстве с собою, или же оно есть нечто получаемое извне и

состоит в обладании внешними благами и приятностями жизни, причиняющими удовольствие и наслаждение. Убеждение в ничтожестве всех внешних и обусловленных, подверженных случаю и гибели благ разрушает всякое основанное на них блаженство, как суетную иллюзию, и сообщает стоическому сознанию полное равнодушие ко всем внешним благам, обладание которыми глупцы называют блаженством. При этом уже не может быть и речи о противоположности между добродетелью и блаженством, а также о том, будто бы добродетельным людям живется в мире плохо, а порочным хорошо: в самом деле, блага, которыми обладают последние и которых лишен первый, вовсе не суть блага. Неразумно было бы жаловаться на утрату или отсутствие благ, которые на самом деле вовсе не суть блага; неразумно было бы желать продолжения существования в памяти людей, которые сами исчезнут, неразумно гнаться за ничтожными благами. А все так называемые блага ничтожны. Наслаждение и удовольствие не суть блага; поэтому раскаяние, честолюбие, вообще все страсти ложны и бессмысленны, как это превосходно показал Марк Аврелий в сочинении "К себе самому". "Стоическая философия

обладает возвышенным характером в том отношении, что воля, сконцентрировавшаяся в себе, не может быть ничем сломлена, все чуждое ей остается вне ее, так как даже удаление страдания не составляет ее цели.

Но если мудрец господствует над всеми страстями, также и над боязнью, то он есть истинный господин, настоящий царь; таким образом получается идеал мудреца, так охотно описываемый и восхваляемый стоиками. Однако стоическое господство есть царское достоинство без царства; стоик удаляется из мира и спасает свою личную возвышенность, но он оставляет мир таким, каков он есть, и не изменяет в нем ничего. Марк Аврелий был господином мира и одним из лучших императоров; его сын и преемник Коммод был и мог быть одним из худших императоров, но мир не изменился от этого¹⁶⁸⁵.

2. ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эпикур родился в аттическом селе Гаргетт; ему было двадцать лет, когда умер Аристотель, и тридцать шесть лет, когда он открыл свою школу в своем саду в Афинах (306 до Р. Хр.). Он написал очень много сочинений и имел множество учеников, которые относились к нему со страстным преклонением; умер он 71 года (271 до Р. Хр.). Его философия, прямо противоположная стоическому учению, делится также на логику, физику и этику. Но логика, как учение о руководстве, или канон истинного познания, называется у него каноникой. Гегель различает канонику, философию природы и этику; философию природы он в свою очередь делит на метафизику и физику. Как стоики, согласно своему учению о мире и жизни, усвоили философию Гераклита, так и эпикурейская школа, согласно духу своего учения, восстановила философию Левкиппа и Демокрита. То, что Гегель называет эпикурейской метафизикой, есть не что иное, как основы атомистики.

Критерий истины есть чувственная очевидность или ясная наглядность предметов (ἐνὰ ὄψει). Путь к познанию направляется от

чувственных представлений или ощущений, которые нам даны и существуют так, как они есть, к представлениям, которые запечатлеваются повторением, типически формируются и так закрепляются посредством слов или имен, что из них получают общие суждения и взгляды. Из этих взглядов состоит мнение (δόξα), которое обсуждает будущие события по аналогии с прошедшими, и на такого рода антиципаниях (προλήψεις) основывает свое знание.

Так как тела падают в пустом пространстве с одинаковою скоростью, чего древние атомисты не знали, то эпикурейцы, чтобы объяснить столкновения атомов, допускали, что во время их падения происходит отклонение от прямолинейного направления. В остальном они по существу сохраняли и возобновляли принципы Демокрита: учение о бесчисленном множестве неделимых, различных по тяжести, величине и форме первоначальных тел, о возникновении из них агрегатов и множества миров, о том, что все явления, также органические и психические, объясняются механическим движением, давлением и толчком, вообще о том, что душевную жизнь и всю Вселенную нужно понимать материалистически.

Из вещества, составляющегося из атомов,

могут образоваться также существа, так называемые организации, гораздо более высокие и тонкие, чем люди. Но эти демокритовские или атомистические боги не космичны, а метакосмичны; в промежутках между мирами они ведут блаженную, самоудовлетворенную, спокойную жизнь, без всякого влияния и воздействия на природу вещей и на человеческую жизнь. Эти боги не господствуют, а потому их нечего и бояться. Здесь нет никакой религиозной веры в богов, а потому никакого суеверия, которым кишит стоицизм. Это один из главных пунктов, в котором эпикурейская философия прямо противоречит стоической.

Страх перед богами и страх смерти суть два чувства, наиболее мучительно и неустанно беспокоящие и терзающие человеческую жизнь. Эпикур освободил своих последователей от обоих этих чувств. Так как с наступлением смерти прекращается ощущение и вместе с ним жизнь, то жизнь и смерть никогда не могут встретиться. Там, где нахожусь я, нет смерти, а где есть смерть, нет меня; мы никогда не можем встретиться. Так зачем же мне бояться ее?

Не удивительно, что учение Эпикура действовало на его сторонников освободительно и утешительно, как освежающий напиток, и

потому вызывало благодарное и страстное преклонение перед творцом его. Таким образом, освобождая по-своему дух, оно приводило противоположным путем к той же конечной цели, как и стоическая философия: оно приводило человека к наслаждению своей жизнью и самим собою, и притом к ничем не омраченному непоколебимому наслаждению¹⁶⁸⁶.

3. СКЕПТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Хотя стоики и эпикурейцы принципиально противоречат друг другу, все же они имеют не только общую конечную цель, но и начальный пункт. Их общая конечная цель заключается в непоколебимости духа и воли ($\alpha\tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\iota}\alpha$), а их общий исходный пункт есть догматизм, т. е. вера в возможность истинного познания и в критерий истины. Эта вера есть цепь, преграждающая еще путь к абстрактной свободе самосознания, составлявшей основную цель той эпохи и ее философии. Необходимо было снять эти оковы. Это сделала скептическая философия, происшедшая из школы Платона: в этой школе различают древнюю, среднюю и новую академию и даже насчитывают еще четвертую и пятую. Основателем средней (второй) академии был Аркесилай из Питаны в Эолии (318–244 до Р. Хр.), современник Зенона и Эпикура, глава академии. Основателем третьей, или новой, академии был Карнеад из Кирены (217–132 до Р. Хр.), один из членов упомянутого уже посольства, которое в 156 до Р. Хр. явилось в Рим и здесь впервые ввело и распространило греческую философию. Карнеад произнес две речи, первую в

защиту справедливости, а вторую против нее. Катон Старший (Цензор) был так возмущен этим, что желал быстрейшего удаления этих философов из Рима, чтобы они своей мудростью услаждали греческую, а не римскую молодежь. "Однако от этой порчи так же нельзя предохранить, как от жажды познания в раю. Знание, составляющее необходимый момент в образовании народов, является, таким образом, как грехопадение и порча". То обстоятельство, что именно академия дала начало этому повороту к скептической философии, вполне объясняется дуализмом платоновской философии или, что одно и то же абстрактным пониманием идей, которые трансцендентны вещам, а потому основа вещей есть и остается непознаваемой. Стоики находили критерий истины в постигающем представлении ($\kappa\alpha\tau\alpha\nu\eta\lambda\tau\iota\kappa\grave{\eta}$), а эпикурейцы – в наглядности и отчетливости представления и ощущения, но мышление, представление и ощущение суть формы субъективного сознания, которому вещи противостоят, как нечто иное. Здесь раскрывается пропасть, недоступная никакому критерию истины. Поэтому Аркесилай оспаривал стоический критерий истины, а Карнеад – и стоический, и эпикурейский. Поэтому оба академика допускали, как единственно

возможный критерий, только видимость истины в сознании, субъективное убеждение в истине, т. е. вероятность, и требовали ее для практического применения или руководства жизнью. Этим утверждением новая академия отличается от настоящего скептицизма, который всякий критерий считает невозможным.

Так как всякое убеждение имеет лишь субъективный характер и показывает только, как нам представляются вещи, а не каковы он на самом деле, то Аркесилай учит, что мудрец должен воздерживаться от одобрения или согласия: это учение о воздержании (ἔλοχή) от суждения, вследствие чего скептики называются также эффектиками. Житейская расчетливость (φρόνησις), достаточная для практических целей и руководства жизнью, основывается на хорошо обдуманной вероятности (οὐλόγον)¹⁶⁸⁷.

Однако вероятность есть понятие не простое, а очень сложное: факторы и степени его требуют различения. В этом исследовании состоит важная заслуга остроумного Карнеада.

Объективный фактор суть вещи, которые доставляют нам как бы посольство своими впечатлениями, но эти послы могут обманывать и лгать, как все послы. Субъективный фактор суть основания, укрепляющие впечатление и подробно

развивающие его во всех его частях. Соответственно этому Карнеад различает три степени вероятности: первая степень есть непосредственно ясная сила убеждения, исходящая из природы впечатлений (ἔμφρασις); вторая степень есть упроченность представления, возникающая вследствие связи, согласия представления с другими обстоятельствами (не принимая в расчет других обстоятельств, можно кусок веревки принять за змею, чего не случится, если иметь в виду все обстоятельства); третья и высшая ступень есть представление, продуманное и исследованное во всех своих частях. Упроченное представление называется ἀλερίοπλαστος, а развитое и продуманное во всех частях διεξωδευμένη. Для высокой степени вероятности недостаточно одного свидетельства, а нужно несколько свидетельств, мало того, эти свидетельства нужно взвесить и критически сравнить¹⁶⁸⁸.

Настоящий скептицизм, с одной стороны, старше, но, с другой стороны, моложе, чем философия новой академии: зачатки его содержатся уже в первоначальных направлениях греческой философии, в некоторых изречениях семи мудрецов, а также в элейской и гераклитовской философии, но впервые

обосновал его Пиррон из Элиды, сопровождавший, как говорят, в семидесятивосьмилетнем возрасте Александра во время его похода; он развил свое учение не столько путем школьного преподавания, сколько в личных сношениях с друзьями. Силлогграф Тимон из Флиунта, умерший в Афинах в 280 до Р. Хр., полемически подтвердил это направление своими насмешливыми стихотворениями (σίλλοι) против догматической философии. Младшие скептики, отличавшиеся от новой академии и противоречившие ей, суть Энезидем из Гносса на Крите, живший в эпоху Цицерона в Александрии, и Секст, врач эмпирик (Sextus Empiricus) середины второго века христианской эры. Последний дал литературное развитие скептицизму, написав два сочинения, очерк пирроновского учения в трех частях (Pyrrhoniae Hypotyposes) и одиннадцать книг против знающих (adversus Mathematicos); пять из этих книг направлены против философов¹⁶⁸⁹.

Этот настоящий скептицизм вовсе не есть учение о сомнении, он вовсе не есть склонность к сомнению, без результата колеблющаяся между различными взглядами, сомневающаяся во всяком утверждении и принимающая такие сомнения или "болтовню" за признак особенной

мудрости и остроумия. "Древний скептицизм не сомневается; он убежден в незнании истины и равнодушен как к истине, так и ко лжи; он не блуждает мысленно то в одну, то в другую сторону, а с уверенностью доказывает ложность всего. Он совершенно закончен и решителен, но не считает своих решений истинными. Эта уверенность в себе самом приводит к спокойствию и непоколебимости духа, которая не окутывается трауром и составляет прямую противоположность сомнению. Это точка зрения непоколебимости скептицизма. "С таким скептиком случается то же, что произошло с художником Апеллесом. Рассказывают, что однажды он рисовал лошадь и никак не мог воспроизвести пень; наконец, он бросил в картину в досаде губкой, о которую вытирал кисть и на которой поэтому были перемешаны все краски, и получил верное изображение пены", — так рассказывает Секст. "Доказанный принцип скептицизма", — говорит он, — "есть надежда на непоколебимость"¹⁶⁹⁰".

В этом состоит различие между древним и современным скептицизмом (между Энезидемом и Энезидемом-Шульце), с одной стороны, и между древним скептицизмом и новой академией, с другой стороны; различие между собою и новой

академией древние скептики считали гораздо более значительным и принципиальным, чем это было на самом деле.

Современные скептики считают факты чувственного сознания самыми достоверными, что, по словам Гегеля есть признак "мужицкой философии"; этой достоверности древние скептики совершенно не признают: в этом именно и состоит истинность и глубина их точки зрения. Аргументы древних скептиков против новой академии сводятся к тому, что академики говорят о бытии там, где следовало бы говорить о кажущемся, напр., они говорят о добре и зле: "оно существует", – тогда как должны были бы говорить: "оно кажется существующим".

Когда скептик говорит "ничто не есть истинно" или "все есть ложь", то это суждение не включает в себе никакого утверждения, никакой истины, а, как показывает его буквальное значение, оно ограничивает и отменяет также и самого себя. Истина связывает, а самосознание хочет быть свободным и несвязанным: именно в этом и состоит его непоколебимость в смысле древнего скептицизма¹⁶⁹¹.

С целью как бы фиксировать это господство духа путем отрицания объективного значения всех утверждений древние скептики установили

несколько аргументов, которые назывались тропами (τρόποι). Секст различал между ними древние и новые: десять древних приписывались Пиррону или пирронизму, а пять новых – Агриппе. Последние приведены в лучший порядок, короче, яснее и отчетливее выражены, что объясняется более поздним происхождением и подтверждает его¹⁶⁹².

Секст делил древние тропы на три класса: одни относятся к субъекту, другие – к объекту, а третьи – к отношению или к сочетанию их между собою. Без полнейшего равенства и согласия в воспринимающих или познающих субъектах не может быть и речи о согласии в познании, т. е. не может быть объективной истины; но между животным и человеческим организмом, между различными людьми, между чувствами и органами чувств, между положением, т. е. обстоятельствами и состояниями субъективного познавать, существуют громадные различия. Об этих различиях идет речь в первых четырех тропах. Седьмой и десятой тропы касаются различия объектов, естественных и нравственных явлений (привычек, нравов, законов). Пятый, шестой, восьмой и девятый касаются отношения между субъектом и объектом и показывают, что объект представляется не в себе, а в отношении к

другому¹⁶⁹³.

Пять новых тропов, отличающихся своей значительностью, определенностью и систематическим порядком, касаются различия мнений (ἀλὸ τῆς διαφωνίας), между прочим, и философских мнений и систем, бесконечности процесса обоснования (ἢ εἰς ἄλειρον ἔκλωσις), отношения или относительности определений (ὁ ἀλὸ τοῦ πρὸς τι), необходимости предположений (ὁ ἐξ ὑποθέσεως) и взаимности доказательств или круга в них.

Все эти тропы направлены против догматической философии, которая в какой бы то ни было форме признает за вещи в себе что-либо такое, что вовсе не есть бытие в себе.

Особенно важными Гегель считает два из этих тропов: бесконечность доказательств и необходимость предположений. Предположено или остается недоказанным, или должно быть доказано. В первом случае оно есть аксиома, а во втором получается бесконечный ряд.

Недоказанное и недоказуемое предположение приводит в результате к учению о непосредственном знании, которое коренным образом противоречит философскому знанию, а потому отрицается и оспаривается им: в свою очередь, бесконечность ряда доказательств

противоречит на каждом шагу философскому методу логического или диалектического развития и на каждом шагу преодолевается им: поэтому-то Гегель придавал большое значение указанным двум тропам.

Общий результат греко-римской философии состоит в этой абстрактной свободе самосознания, поглотившей все и завершившейся непоколебимостью скептицизма. "Ближайшая ступень, достигнутая самосознанием, заключается в том, что оно приобрело сознание о том, чем оно сделалось, или его сущность сделалась его предметом". Это пребывание духа при себе самом приводит к построению идеального мира в себе, дает основание и почву интеллектуальному миру, царству Божию, нисшедшему в действительность и находящемуся в единстве с ней". Такова точка зрения александрийской философии¹⁶⁹⁴.

II. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Основная тема и основное направление этого третьего и последнего периода греческой древности имеет религиозный характер, обусловленный как собственными результатами греческой философии, подготовленными греко-римской философией в стоицизме, эпикуреизме и особенно в скептицизме, так и современной ему эпохой преобразовавшего мир христианства, с которым александрийская философия принципиально состязается.

Главным поприщем этой религиозной философии, именно ее зачатков и происхождения, была Александрия, в центре александрийской мировой державы, греко-восточного мира, господства Птолемеев, которые основали в Александрии известную библиотеку и музей, своего рода академию наук, а также позаботились издать ветхозаветные книги в греческом переводе семидесяти толковников (*Septuaginta*). Другими центрами философских школ и стремлений были Афины со времени Анаксагора и Рим со времени того философского посольства, в котором находился Карнеад.

Предметом этой религиозной философии

служит Бог и божественная вселенная, коренящаяся в нем, происходящая от него и из него: мир в Боге, умопостигаемый мир. В древнегреческой философии было три системы, занятые идеей божественного космоса: пифагорейская, платоновская и аристотелевская. Как ни различны эти системы, они кажутся этой новой религиозной философии тождественными по существу, а потому возобновляются и сливаются ею в этом смысле: таким образом возникают новопифагорейская, новоплатоновская и новоаристотелевская философии, которые принимаются религиозной философией за одну и ту же систему. Поэтому александрийскую философию называют также эклектической, что впервые сделал Брукер, а затем в лучшем смысле французы, которые под словом эклектизм разумеют противоположность систематичности, а под систематичностью – односторонность.

Настоящим философом умопостигаемого мира был и остается для всех времен Платон. Поэтому религиозная философия понимает пифагорейскую и аристотелевскую философии в духе платоновской, и она таким образом распространила свое господство на весь круг этих религиозных представлений. Поэтому всю эту религиозную философию в самом широком

объеме, включая сюда филоновское, каббалистическое и гностическое учение, Гегель называет новоплатоновской философией.

Так как мир происходит из Бога, а также проникнут и одушевлен Богом, который есть все во всем, то учение религиозной философии о Боге и мире имеет пантеистический характер. Но так как Бог есть существо, абсолютно потустороннее, возвышенное и совершенное, то переход от Бога к миру может рассматриваться лишь, как ухудшение Бога, т. е. не как эволюция, а как эманация; поэтому пантеистические воззрения в религиозной философии имеют характер учения об эманации. Наконец, в божественном мировом процессе нужно обратить внимание на три главные момента, именно на сущность Бога, мир в его постепенном удалении от Бога и соединение человеческой души с Богом. Эта божественная триада составляет параллель, а также противоположность христианской идее о троичности Божества¹⁶⁹⁵.

1. ФИЛОН

Первый философ, в котором мы встречаем это сочетание восточной, точнее говоря, иудейской религии с греческой философией, сочетание Моисея и Платона, был ученый еврей Филон из Александрии, старший современник Иисуса Христа. Он был послан в Рим защищать евреев перед императором Калигулой против обвинений Апиона. Чтобы доказать согласие Священного Писания с греческой, в особенности с платоновской философией, он утверждал, что в Священном Писании, кроме буквального, заключается еще более глубокий, мистический и аллегорический смысл, и что задача религиозного и философского сознания состоит в познании и истолковании его. Поэтому одно из многочисленных сочинений его посвящено исследованию законов аллегории.

Наиболее подходящий образ для выражения в чувственной форме божественных эманаций есть свет. Бог есть первоначальный свет, а эманации суть излучения его, потоки света, которые чем более удаляются от первоначального источника, тем более теряют светящую силу, становятся темными, проникнутыми тенью.

Филон называет первоначальную сущность первоначальным светом, а мыслящий разум или Логос – его отблеском и отражением, его тенью и сыном, Богочеловеком и первочеловеком (Адам Кадмон). Из Бога развивается мир идей, умопостигаемый мир, идеи суть посланники или ангелы Бога, сам Логос есть посредник между Богом и человечеством. он есть верховный пастырь и учитель человечества. Направленный наружу Логос (λόγος προφορικός) есть создатель мира; проникнутый Логосом человек есть религиозный человек, отделавшийся от своего личного сознания, возвысившийся над собою в экстаз и погрузившийся в Бога. Три главные момента филоновской философии суть учение о Боге, о Логосе и о соединении человеческой души с Богом, т. е. о созерцании Бога¹⁶⁹⁶.

2. КАББАЛИСТИКА

Два главных сочинения иудейской каббалы, т. е. тайного учения, суть книга Творения (Иецира) и книга Блеска (Зогар). Автором первой был Рабби-Акиба, вожак и жертва восстания евреев при Адриане, а автором второй – его ученик Симон бен Иохай. Обе книги переведены на латинский язык в 17 веке; еще раньше явилось сочинение Врата неба (porta coelorum); его написал занимавшийся умозрением еврей Авраам Коген Ирира.

Как из единицы происходит бесконечный ряд чисел, так из первоединства (энсоф) происходит мир; первые десять потоков света называются Сефирот; миры суть эманации: мир света или вечный и умопостигаемый мир, а затем изменчивый, сотворенный и материальный мир, в котором совершается растительная и чувственная жизнь (мир ацилут, бриа, иецира, асия)¹⁶⁹⁷.

3. ГНОСТИКИ

Целью гностиков было познание Бога (γνῶσις), отсюда и название их учения. Главными представителями их Гегель называет Василида и Валентина. Два других имени, приводимые им, Марк и Птолемей, относятся к валентинанскому гностицизму, самому важному и самому разнообразному вследствие множества разветвлений.

Три главные пункта их учения суть, во-первых, учение о сущности Бога, как абсолютно сокровенного, несказанного, а потому непознаваемого существа, которое называется также миром и молчанием (σιγή), первоосновой и бездной (ἄβυσσος и βυθός), как выражается Валентин, во-вторых, раскрытие или откровение этой абсолютной тайны через посредствующие существа, в особенности через дух (νοῦς) или Логос, который называется также мудростью (σοφία); в-третьих, соединение человеческой души в ее интеллектуальном или познавательном состоянии с Богом, т. е. созерцание Бога.

Посредствующие существа, по Василиду, суть главные начальники миров – просветленные и просвещающие архонты. По Валентину, это зоны

или вечности, они рассматриваются, как божественные эманации, и как пары эонов мужского и женского рода, или сизигии (συξύγια). Эти эоны наполняют и раскрывают божественную сущность, а потому называются также полнотой (πλήρωμα).

Гегель не рассматривает вопроса об особом отношении и применении этого учения к христианству, к Христу и Святому Духу, применении, вследствие которого гностицизм был одной из форм развития христианства во втором веке¹⁶⁹⁸.

III. НОВОПЛАТОНОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. АММОНИЙ САККАС И ПЛОТИН

Для ясности и правильности мы должны здесь изменить названия, употребляемые Гегелем. "Новоплатоновской философией" он называет александрийскую философию, которая называется также эклектической. А то, что он называет александрийской философией, имеет специфический характер новоплатоновской философии и уже потому не может называться александрийской философией, что развивалось не только в Александрии, а и в Риме, Афинах и Византии¹⁶⁹⁹.

Первым основателем этой последней древней философской школы был Аммоний Саккас (носильщик мехов) в Александрии; он не написал ни одного сочинения и запрещал записывать свое учение своим многочисленным последователям, среди которых были Лонгин и Ориген.

Литературным, а потому и настоящим основателем новоплатоновской философии был Плотин из Ликополя в Египте (205–270 по Р. Хр.), который слушал одиннадцать лет Аммония

в Александрии (232–243), затем сопровождал императора Гордиана во время его персидского похода, для исследования персидской и индийской религии, и после несчастного исхода этого военного предприятия отправился в Рим, где открыл свою школу и управлял ей (245–270). В последние шестнадцать лет жизни (254–270) он изложил свое учение в 54 книгах, которые разделены на шесть Эннеад и изданы его значительнейшим учеником Порфирием. Плотин написал уже 21 книгу, когда явился к нему Порфирий (264). Плотин начал свою преподавательскую деятельность в Риме как раз во время тысячелетнего юбилея этого города, празднование которого продолжалось целый год (247). Император Галлиен хотел подарить ему город в Кампании, чтобы там устроить платоновское государство (Платонополь); к счастью, этот бессмысленный план не был осуществлен: платоновское государство среди Римской империи, клонившейся уже к упадку¹⁷⁰⁰!

Основа учения Плотина имеет религиозный характер; он учит, что конечная цель состоит не только в соединении души с Богом, а и в растворении ее в Боге, и не в непоколебимости воли, а в удалении от всякой собственной воли и

мышления, не в атараксии, а в экстазе (ἔκστασις) и упрощении души (ἁλλωσις). Эта конечная цель учения Плотина имеет мистический характер.

Плотин уже сознательно противоречит поднимающему голову христианству и стремится к очищению и установлению греческой веры в богов, веры в чудодейственную силу жертв и изображений богов, веры в воздействие на богов всевозможными знаками и словами. Такое действие на богов есть теургия, деятельность божественных сил и вместе с тем магия, так как эти божественные силы прерывают и отменяют естественное течение и связь явлений. В этом смысле учение Плотина и новоплатоновская философия вообще имеет теургический магический характер; она верит в чудеса и суеверна, как языческая народная религия.

В тесной связи с этой верой в богов находится преклонение Плотина пред красотой космоса и чувственного мира и отрицательное отношение его к презрению мира у гностиков (Эн. II, 9). Антихристианское и антигностическое направление принадлежит к числу характерных черт его учения.

Все эти черты обоснованы в системе Плотина, по которой мир создается и одушевляется вечными божественными силами, действующими

свыше; они вездесущи и проявляются, как таковые. Отсюда следует скрытая, мистическая и магическая связь вещей, которая выше и могущественнее, чем материальная связь. Эта система в своей основе есть пантеизм и эманатизм. Первоначальная сущность, или Бог, есть единое и доброе начало; эти определения имеют платоновский характер. Однако Бог так возвышен, что его нельзя охватить никакими предикатами, нельзя назвать никаким именем: он выше единства, лучше добра, исключает всякое несовершенство, а потому всякое стремление и, следовательно, также всякое мышление и хотение; он находится

отцом церкви. Неизвестно достоверно, но в высшей степени невероятно, чтобы христианский Ориген был учеником новоплатоновца, но зато положительно можно сказать, что христианский Ориген не был отцом церкви по ту сторону наилучшего (ἐλλείπειν τῶν ἀρίστων). Эти определения имеют не платоновский, а новоплатоновский характер.

Бог есть первоисточник света и жизни, который не уменьшается в своей полноте и переполненности, когда из него вытекают потоки света и жизни, образуя мир по нисходящим ступеням. Очищение и упрощение, освобождение

от чувственности и экстазы человеческой души составляют возвращение к Богу и превращают постепенные эманации в круговорот божественной жизни. В этой системе утверждается постоянная связь между Богом и миром, между умопостигаемым и чувственным, духовным и материальным миром, а потому Гегель справедливо говорит, что в учении о вселенной Плотин более придерживается аристотелевского, чем платоновского направления.

Второе божественное существо, первая эманация из первоначального божества, составляющая выход из него (πρόοδος) и в то же время возвращение к нему (ἐπιστροφή), состоит в созерцании Бога и есть дух (νοῦς), из него происходит полнота идей или чистых мыслей (λόγοι), умопостигаемый мир, стремящийся не только существовать в себе, но и выйти из себя и воплотиться. Эта энергия и воля к воплощению есть мировая душа, из которой происходят индивидуальные души. Телесный мир есть изменчивый и материальный мир, материя есть элемент изменения, неопределенности и противоположности себе самой; поэтому она есть основание всякого стеснения, всякого недостатка, также и зла; отсюда необходимость преодоления

зла энергией добродетели, что гностики упускали из виду¹⁷⁰¹.

2. ПОРФИРИЙ И ЯМВЛИХ

Порфирий (Малх) из Тира (ум. 304 по Р. Хр.) написал биографию своего учителя Плотина, изобразив его чудотворцем, и издал его сочинения. Ямвлих из Халкиды в Сирии (ум. 333 по Р. Хр.), которого ученики называли божественным, описал жизнь Пифагора, как чудотворца, и, по преданию, написал сочинение о мистериях в Египте. Этим философам не следовало бы ставить рядом, как это сделал Гегель ради краткости.

Порфирий был самым замечательным, способным к философии и критике, учеником Плотина, тогда как Ямвлих, основатель второй ступени новоплатоновской философии, заботился не о реформе, а только о полной реставрации язычества и заменял философию магией и теургией¹⁷⁰².

3. ПРОКЛ

Прокл (412–485 по Р. Хр.) родился в Константинополе в семье, происходившей из ликийского города Ксанфа, богами хранителями которого были Афина и Аполлон. Он изучал в Александрии философию и риторику, а потом двадцати лет отправился в Афины слушать платоновцев Сириана и Плутарха. Его жизнь была описана Марином в таком же духе, как Порфирий описал жизнь Плотина, и Ямвлих жизнь Пифагора; он управлял платоновской школой в Афинах после Прокла (485 по Р. Хр.).

Прокл был аскетом, духовидцем и пророком; он был посвящен во все мистерии, праздновал все праздники, изучил все культы и церемонии и называл себя иерофантом всего мира. Так как всякое высшее знание он считал божественным состоянием просветления (мистерией), то он придавал большее значение орфическим стихотворениям и халдейским оракулам. Из его сочинений в особенности следует упомянуть его комментарии к диалогам Платона, именно к так называемому Первому Алкивиаду, к Пармениду и Тимею, его платоновскую теологию и теологическое учение об элементах (στοιχεῖωσις

θεωλογική).

Его деятельность состояла в философской или доктринерской реставрации всего религиозного языческого мира, после того как он уже погиб и невозвратно исчез в истории. Плотин пережил тысячелетний юбилей Рима, Прокл – падение Западной Римской Империи. Из языческих народных религий, насколько хватал его горизонт, он создал одно целое, философскую систему, которую он обработал с большим логическим и методическим мастерством. Его основной темой было абсолютное единство и саморазвитие его, которое, по его учению, совершается триадами, и притом так, что всякий момент триады, в свою очередь, составляет триаду. Таким образом вся система Прокла есть триада триад, из которых каждая, в свою очередь, образует триаду триад.

Эта система находилась уже в зачатке в платоновском учение об эманации, но далеко еще не была продумана и развита в том систематическом порядке, который составляет изумительное создание Прокла. Прокл заметил, что в каждой эманации содержатся три момента, так как произведенное остается в производящем, происходит и выступает из него, но в то же время возвращается в него, потому что остается

родственным и принадлежащим к нему. Эти три момента суть пребывание, выход и возвращение (μονή, πρόδος, ἐπιστροφή). Ясно, что процесс эманации в каждой из своих частей и частиц, т. е. в каждый момент, описывает такую триаду, а потому и в целом, и в частях образует триаду триад. По учению Прокла, первый момент имеет характер бытия, второй имеет характер жизни, а третий – мышления или духа; поэтому у Прокла в отличие от Плотина умопостигаемый мир не происходит непосредственно из единого абсолютного бытия, а ему предшествует вторая божественная сущность (жизнь). Таким образом система Прокла приобретает возможность повсюду вставлять промежуточные и посредствующие существа, чтобы дом был полон, как мы готовы выразиться, чтобы ни одно место и местечко не осталось незанятым. Население этого дома, построенного в системе Прокла, состоит из целого языческого мира богов¹⁷⁰³.

После смерти Прокла платоновская школа в Афинах просуществовала еще 44 года, пока восточно-римский император Юстиниан не положил конец всем языческим философским школам в 529 по Р. Хр. Последним вождем платоновской школы был Дамасций. Среди

изгнанных философов, переселившихся сначала в Персию к царю Хозрою, находился Симплиций, известный комментатор Аристотеля. Это был вовсе не преждевременный конец, так как греческая философия уже совершенно исчерпалась внутренне, после того как ее развитие от Фалеса до Дамасция (550 до Р. Хр. – 529 по Р. Хр.) продолжалось более тысячелетия; платоновская школа в Афинах от Платона до Дамасция существовала более девяти веков (387 до Р. Хр. – 529 по Р. Хр.).

Гегель смотрел на новоплатоновскую философию и Прокла, в котором она достигла своего завершения, с чувством удивления и сознания глубокого духовного родства. Основной темой его системы также было абсолютное в его трехчленном развитии; к христианству и христианской религии он относился так же, как Прокл к эллинизму и к языческой религии, конечно, без всякого рабства мысли, обнаруживаемого новоплатоновцами. Изложив новоплатоновскую философию, он обратился к слушателям с замечанием, встречающимся в его лекциях только в этом месте и выраженном в следующих значительных и восторженных словах: "Итак, эта точка зрения новоплатоновцев есть не находка философии, а движение вперед

человеческого духа, мира, мирового духа. Откровение Бога сообщено ему не как из чуждого источника. Но то, что мы здесь рассматриваем, так сухо, абстрактно, имеет конкретный характер. Говорят, будто такие материи, рассматриваемые нами, когда мы в своем кабинете наблюдаем, как философы ссорятся, спорят и приходят к различным выводам, суть словесные абстракции. Нет! Нет! Это акты мирового духа, милостивые государи, и потому акты судьбы. При этом философы стоят ближе к Господину, чем те, которые питаются крохами духа; они читают или пишут эти приказы как бы в оригинале; они существуют для того, чтобы записывать их. Философы – это руководители мистерий, находящиеся при движении мирового духа внутри святилища; у других людей есть частные интересы: господство над тем-то, такое-то богатство, такая-то женщина. То, на что мировому духу нужны сотни и тысячи лет, мы прошли быстрее, так как имеем то преимущество, что занимаемся прошлым в абстракции¹⁷⁰⁴".

Глава пятидесятая
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.
СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ОТЦЫ ЦЕРКВИ

1. ОРТОДОКСАЛЬНАЯ СИСТЕМА

О всемирно-историческом значении христианства и о появлении его в Римской Империи и вместе с ней говорилось уже в философии истории, а понятие христианства, как абсолютной религии, было рассмотрено в философии религии. Так как эти вопросы были изложены в лекциях, то, конечно, Гегель должен был их вкратце повторить в истории философии; наоборот, у нас эти исследования изложены в настоящей книге, а потому, мы можем лишь сослаться на них и напомнить читателям о соответствующих главах¹⁷⁰⁵.

Соединение человека с Богом, составлявшее задачу и конечную цель новоплатоновской философии, было уже осуществлено и достигнуто в христианской религии: сознание

Богочеловечности, единства Божественной и человеческой природы, примирения человечества с Богом во Христе, примирения и искупления мира. Воплотившийся Логос есть человек в Боге, человек, знающий себя в Боге, не представляемый индивидуум, не воображаемый человек (как обожествленный Пифагор или Аполлоний), а определенный действительный человек. "Необходимо также знать, что Христос был определенным "этим" человеком. Это "этот" есть чрезвычайно важный момент в христианстве, так как здесь сочетаются невероятнейшие противоположности. Это более высокое представление не могло существовать в тексте, а также в начале своего возникновения: величие этой идеи могло явиться лишь позже, когда дух развил ее¹⁷⁰⁶".

Недостаток греческих богов, как глубокомысленно и решительно утверждал Гегель, заключался не в том, что они чересчур походили на людей, а в том, что они были недостаточно похожи на людей; их природа достигла лишь ступени красоты, но не прошла сквозь страдания и смерть, необходимо входящие в человеческую природу. Христос для верующих есть не чувственно присутствующий Бог, как для тибетцев далай-лама, после смерти которого

является новый далай-лама: он должен путем страдания и крестной смерти, воскресения и вознесения вернуться к Богу, восседая одесную Отца в сознании верующих, чтобы поистине быть Богом. Поэтому до Пятидесятницы нет еще христианства, нет еще царства Божия; Христос, как чувственно присутствующее существо, есть еще не Бог, а только Мессия. Поэтому он даже своим ученикам указывал на необходимость разлуки и говорил, что пошлет им Утешителя (Параклета), который должен руководить ими во всякой истине. Поэтому не только исторически невозможно, но и в смысле веры ошибочно и неразумно сводить общину к так называемому первоначальному христианству, т. е. к вере в Мессию, так как христианство, как вера в богочеловечность и искупление мира, имеет задачей стать и быть мировой религией.

Бог есть дух, и его вечная история состоит в том, что он творит, открывает себя в мир, т. е. в человеческом сознании, таким, каков он есть, а также возвращается к себе и остается при себе в царстве Бога на земле, т. е. в верующем человечестве. Первый момент есть Бог, второй – Христос, а третий – Дух Святой. Эти три момента не подчинены, а координированы друг с другом; их единство есть триединство, это триединство

есть истина. В этом заключается родство и противоположность между новоплатоновской философией и христианством.

Труд и заслуга отцов церкви состоит в том, что они развили эту истину для мышления, т. е. выразили ее в общих положениях и таким образом дали внутреннее основание церкви. Догматы дают правильное, т. е. церковно-правильное понятие о Боге, о Христе и о человеке; они составляют ортодоксальную систему. Правильное понятие о Боге содержится в учении о троичности, правильное понятие о Христе – в учении о богочеловечности, а правильное понятие о человеке – в учении о наследственном грехе, от которого нас избавляет божественная благодать. Так как человеческая природа наследственна, и зло, творимое человеком, вытекает из естественного стремления, то человек от природы зол¹⁷⁰⁷.

2. ГЕТЕРОДОКСАЛЬНЫЕ УЧЕНИЯ И ЕРЕСИ

Отсюда путем антитезы возникает противоположность: неправильная вера и неверие, гетеродоксия и ересь. Главные формы суть отрицание троичности и божественности Христа, отрицание человечности Христа и наследственного греха. Противниками троичности и божественности Христа были Арий и ариане, противниками учения о человеческой природе Христа были гностики, именно докеты, утверждающие, что Христос лишь видимо был человеком, имел лишь мнимое тело, лишь видимо распят на кресте и т. д.; также секта манихеев, основанная Мани в Персии, принадлежала к числу докетов; наконец, противниками учения о наследственном грехе и безусловной благодати были Пелагий и пелагиане¹⁷⁰⁸.

3. ЦЕРКОВЬ

Что касается самой церкви, этого царства Божия на земле, ее не следует представлять слишком братской и кроткой, как агнец, так как земная действительность требует совершенно иных чувств, учреждений и поступков. Вера должна быть воспринята сначала в грубо осязательной форме; она нуждается в новых варварских народах, так как варварам свойственно рассматривать духовное в чувственной форме, и притом она нуждается в северных варварах или в германских народах, так как германским народам свойственна субъективная жизнь, в-себе-бытие или глубина душевной жизни. Философия германского или средневекового мира есть схоластика. Для своего развития и завершения она должна была воспринять философию Аристотеля и для этого нуждалась в новых поучениях, которые вначале могли исходить только от Востока и притом от арабских философов¹⁷⁰⁹.

II. АРАБСКИЕ ФИЛОСОФЫ

1. СИРИЙСКИЕ ФИЛОСОФЫ

После того как в весьма короткое время благодаря быстрым завоеваниям ислам создал мировое царство, в нем стали расцветать искусства и науки, в особенности философия, которой занимались в Сирии, в школах в Антиохии, Берите и Эдессе. Философские сочинения, именно произведения Аристотеля, были переведены на сирийский (арамейский) язык, а с сирийского на арабский; они переводились также и непосредственно с греческого на арабский. Таким образом сирийская философия служила посредствующим звеном между греческой философией, именно философией Аристотеля в понимании новоплатоновцев, и арабской. Сначала философией пользовались как оружием против нее самой для защиты религии. Следуя указаниям Моисея Маймонида, Гегель причисляет к сирийским философам тех, которые назывались мудрецами слова, или говорящими (Медабберим), и с помощью атомистических, скептических или

пантеистических учений старались показать, что философское познание невозможно¹⁷¹⁰.

2. АРАБСКИЕ ФИЛОСОФЫ

Уже во второй половине восьмого века при Гарун-аль-Рашиде (ум. 786) были сделаны переводы греческих, именно медицинских сочинений в Багдаде, где сирийский язык был народным.

Большими арабскими философами и комментаторами, литературная деятельность которых простиралась от начала 9 до начала 13 века, были Аль-Кинди, Аль-Фараби, Авиценна, Аль-Газали, Тофайл и Аверроэс.

Аль-Кинди и Аль-Фараби дали пояснения к логике Аристотеля и этим сильно повлияли на схоластику. Аль-Газали (умер в Багдаде 1127) был замечательнейшим арабским скептиком; в интересах религии и веры в слова пророка он написал свое *destructio philosophorum* (опровержение философов). Авиценна из Бухары (984–1064) и Аверроэс (ум. 1217) были замечательными комментаторами Аристотеля; Аверроэс стоит в этом отношении несравненно высоко вследствие правильного понимания Аристотеля.

3. ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Гегель называет только важнейшего еврейского философа Моисея Маймонида, который родился в Кордове (1131, в 4891 от сотворения мира) и жил в Египте. Его главное сочинение называется *Море-Невохим* (*Doctor perplexorum*, руководитель заблудшихся). Он пользовался аристотелевской философией для обоснования иудейской религии и объяснения книг моисеевых; при этом он сознавал огромное различие между учением Аристотеля, по которому мир и материя вечны, и учением Моисея, по которому мир есть явление, возникшее во времени, преходящее и ничтожное¹⁷¹¹.

III. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. ОБЩИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Схоластики относятся к христианской религии, как Моисей Маймонид к иудейской: они объясняют, обосновывают, доказывают ее; они не создают догматов веры, а принимают их готовыми и стремятся сделать их понятными. Они не отцы, а учителя церкви, не *patres*, а *doctores ecclesiae*. Их эпоха обнимает, если брать ее в широком объеме, целое тысячелетие и простирается от шестого до шестнадцатого века. Название этого периода заимствовано от слова школа, от монастырских и соборных школ, в которых производилось преподавание; руководитель таких школ назывался схоластиком. Источники преподавания, с которых начала схоластика, были самыми скудными: введение Порфирия к Органону Аристотеля (*εἰσαγωγή*) и те сочинения Аристотеля, которые перевел и объяснил римлянин Боэций.

Высшая степень развития схоластики относится к 12, 13 и 14 веку, кульминационным

пунктом был 13 век, в особенности учение Фомы Аквината. Главным местом и как бы очагом теологически развитой схоластики был Париж, Сорбонна, как собрание докторов и университет, который выступил, как таковой, в начале 13 века и в 1270 г. был разделен на четыре факультета.

В средневековом мире, возникшем из революции переселения народов, везде господствуют противоположности и раздвоение. Победоносные народы попали под власть силы духа, встреченной ими в завоеванных странах, и подчинились ей, эта власть духа была властью духовенства, в противоположность светским элементам. Церковь, которая должна и хочет быть царством не от мира сего, пропиталась до того светскими началами, что стала лишь царством этого мира. "Все страсти, властолюбие, корыстолюбие, насилие, обман, грабеж, убийство, зависть, ненависть, все эти пороки грубости приобретены ей и вошли даже в ее обиход". Общая жизнь распалась на два царства, духовно-мирское царство и мирское царство, церковь и феодальное государство, власть папы и императора. "Два абсолютно существенные принципа разбиваются друг о друга: светская грубость, угловатость индивидуальной воли порождает самое резкое, страшное

противоположение". В этой борьбе побеждает сначала церковь. Индивидуальная жизнь раздваивается на противоположности святого и непосвященного. "Мы встречаем переходы от святости на один момент в течение четверти часа, посвященного культу, к продолжающейся неделями жизни самого грубого своекорыстия, насилия и жестоких страстей". Достаточно вспомнить поведение крестоносцев¹⁷¹².

Религиозная потребность присутствия и созерцания Христа извращается и удовлетворяется в представлении причастия, которое освящается священником и по-прежнему есть и остается внешней, индифферентной вещью, не имеющей религиозной ценности. Характер раздвоения и противоречия свойствен также и средневековой философии. Мышление есть проявление высшей духовной самостоятельности и свободы; однако схоластическое мышление само себя признает несвободным, несамостоятельным и зависимым от догматических предположений, которые оно должно доказывать и не смеет критиковать¹⁷¹³.

2. ИОАНН СКОТТ ЭРИГЕНА

Средневековая церковь образует иерархию, происходящую из иудейской иерархии, восходящую к церковной (экклезиастической) и завершающуюся в небесной иерархии, которая через чины ангелов доходит до трона Бога. Эти ангельские чины, образующие триады, представляются, как божественные эманации, напоминающие новоплатоновские воззрения, примененные Плотинем к языческому миру богов и методически развитые Проклом. Теперь Прокл как бы христианизируется, новоплатоновское учение об эманации переносится на христианство, на церковь и на иерархию, которая в средневековом германском мире играет роль настоящего посредствующего звена между миром и Богом. Таким образом в шестом веке нашей эры возникают, вероятно, в Афинах, сочинения о мистической теологии и небесной иерархии, приписываемые Дионисию Ареопагиту, который, согласно книге Деяний апостольских, был обращен Павлом в Афинах и, по преданию, основал общину в Париже (С.-Дени). Восточно-римский император Михаил Бальба подарил эти сочинения (824) Людовику

Благочестивому, сыну Карла Великого, а Иоанн Скотт Эригена, происходивший из Шотландии или Ирландии, перевел их на латинский язык. Расцвет его деятельности относится к 860 г., когда он преподавал в придворной школе в Париже, по приглашению Карла Лысого, внука Карла Великого. Важнейшее сочинение его было озаглавлено *De divisione naturae* (О разделении природы). Он был знаком с греческим языком и держался новоплатоновских и монистических учений, а потому в вопросах о троичности, предопределении и учении об Евхаристии (трансубстанции), волновавших девятый век, он противоречит взглядам Римской церкви и был проклят епископами, соборами и самим папой¹⁷¹⁴.

3. НАПРАВЛЕНИЕ СХОЛАСТИКИ

Гегель не усмотрел исторического хода развития схоластики и связи ее направлений с соответствующими эпохами, а потому он только старался сгруппировать их и приводить примеры, не обращая внимания на последовательность во времени. Он различает в схоластике шесть групп.

Первую он обозначает, как "метафизическое обоснование учения веры". Представители ее суть Ансельм из Аосты (1034–1109), монах в монастыре в Беке, с 1093 архиепископ кентерберийский, и Абельяр. Ансельм считает веру реальным основанием (источником) познания, а познание, насколько хватают его способности, основанием объяснения веры. В сочинении *Cur Deus homo* он развил доказательство искупления (теорию удовлетворения), а в *Proslogium* доказывал бытие Бога с помощью онтологического аргумента. Абельяр (1079–1142), известный своей ученостью, и еще более в мире чувствительных людей своей любовью к Элоизе и своей судьбою, старается философски доказать троичность и преподает в Париже перед тысячами слушателей.

Второе направление есть "методическое

изложение церковного учения". Необходимая задача состояла в том, чтобы выразить теологию научно, т. е. систематически или, согласно выражению того времени, суммистически; при этом нужно различать *Summae* сентенций и теологические *Summae*, или *Summae* двенадцатого и тринадцатого века, чего Гегель не сделал.

Различие между ними объясняется расширившимся знанием аристотелевской философии, метафизики, физики и т. д., благодаря арабским философам и комментаторам. Впервые после этого явились схоластические фолианты, философские и теологические *Summae*, характерные для тринадцатого века, этого кульминационного пункта схоластики. Гегель не обратил внимания на это различие и потому рассматривает рядом и в связи друг с другом Петра Ломбардского из Наварры, который написал первую *Summa sententiarum* в четырех книгах, и Фому Аквината из графского рода Аквинатов неаполитанской области, который комментировал Аристотеля и Петра Ломбардского и написал философскую и теологическую *Summa*. Петр Ломбардский умер 1164 в Париже, а Фома – 110 годами позже, во время путешествия на собор в Лион. Противником Фомы был Иоанн Дунс Скотт из

Дунстона в английском графстве Нортумберленд; он выступал в Париже в 1304 и в Кельне в 1308, где пользовался огромным успехом и внезапно умер. Схоластический метод диспутов он довел до крайней степени развития и притом в такой форме, которая противоречила всякой систематике; поэтому он сделался основателем метода *quod libet*, т. е. метода спорить и писать о любых предметах. Фома был доминиканцем, а Скотт – францисканцем; Петр Ломбардский назывался *Magister sententiarum*, Фома – *Doctor angelicus*, Скотт – *Doctor subtilis*.

Третье направление Гегель определяет, как "ознакомление с сочинениями Аристотеля" и называет его представителями Александра Галесского, *Doctor irrefragabilis*, и Альберта Великого из рода фон Больштедт из Лауингена в Швабии (1193–1280). Он был известнейшим немецким схоластиком, доминиканцем и провинциальным начальником ордена в Кельне. Он объяснял сочинения Аристотеля с помощью арабских комментаторов, но сам не понимал ни по-арабски, ни по-гречески и имел самые извращенные представления о греческой философии. Эпикурейцев он считал людьми, которые отличаются леностью (*éλι cutem*), а стойков – людьми, стоящими в портике: древние

философы, по его мнению, выражали свое учение в стихах и пели их в портиках, подобно ученикам в хоре; Пифагор, Сократ, Платон и Спевсипп были, по его мнению, стоиками¹⁷¹⁵.

Четвертым направлением Гегель называет "противоположность реализма и номинализма". Речь идет о реальности универсалий или общего: обладает ли оно истинной действительностью или только номинальным значением? Представителями номинализма он называет Росцелина, Вальтера из Монтаня, Вильгельма Оккама и Буридана. Росцелин, который отвергал триединство и высказался за тритеизм, за что был осужден на соборе в Суассоне (1092), был предшественником, а Вильгельм Оккам из села Оккам в английском графстве Суррее — настоящим основателем номинализма; он защищал императора Людовика Баварского против папы, был изгнан (1328) и умер в Мюнхене (1343). Мнение, что Буридан был детерминистом, и что его противники опровергали его примером осла, умирающего с голоду между сеном и травой, ошибочно. Буридан, как все номиналисты, стоящие в связи с учением Скотта, был индетерминистом; говорят, он приводил в пример осла, чтобы опровергнуть детерминистов, согласно точке зрения которых

осел должен был бы умереть с голоду; однако нет осла настолько глупого, чтобы в угоду детерминистам погибнуть между сеном и травой.

Пятое направление Гегель называет "формальной диалектикой" и представителями его называет Юлиана, архиепископа толедского, и Пасхазия Радберта. Под этой формальной диалектикой Гегель подразумевает изобретательные рассуждения схоластики по поводу бесчисленных, внешних, совершенно не имеющих цены с религиозной точки зрения и абсурдных вопросов, которые возникают, если относить содержание веры к внешним обстоятельствам и рассматривать их в подробностях. Христианин верит в воскресение плоти. Но в каком возрасте, в каком виде, с какими свойствами тела и т. д. восстанут мертвые? Христианин верит в рождение Христа девою. Но каковы были ближайшие обстоятельства и особенности этого рождения девою? Такие вопросы исследует Пасхазий Радберт в своем сочинении *de partu beatæ virginis* (О что он зимою в Кельне принимал и угощал "Вильгельма Английского" в цветущем саду (стр. 160). Был ли этот цветущий сад зимним садом, следовательно, вовсе не волшебным, этот вопрос мы оставим в стороне, но гостем его был вовсе не

"Вильгельм Английский", а Вильгельм Голландский, немецкий антикороль, коронованный в Ахене в 1248, как римский император рождению блаженной девою). "Схоластики поднимали нередко такие вопросы, о которых мы считаем неприличным даже думать".

Странно, что Гегель ни одним словом не упомянул о сочинении Пасхазия Радберта *De corpore et sanguine Domini* (О теле и крови Господних, 831), чрезвычайно важном для культа церкви и для схоластики.

К шестому направлению Гегель относит "мистиков". Мы напрасно ожидаем, что будет речь о викторианцах в 12 веке, о Бонавентуре в 13 веке, о Мейстере Экгарте и глубокомысленные немецких мистиках; Гегель не упоминает их вовсе. Он называет Иоанна Шарлье и Герсона и его *theologia mystica*, Раймунда Сабундского и его *theologia naturalis* (1437), Роджера Бэкона, который изобрел порох, зеркало и подзорную трубу (ум. в 1294 г.), и Раймунда Луллия из Майорки (1234–1315), который изобрел великое искусство, называемое по его имени луллиевым искусством, с помощью которого он хотел вполне исчерпать все содержание схоластики в отношении всех мыслимых субъектов, всех мыслимых предикатов и всех мыслимых

суждений и умозаключений и демонстрировать их *ad oculos* при посредстве вращающегося круга¹⁷¹⁶.

IV. ВОЗРОЖДЕНИЕ И РЕФОРМАЦИЯ

1. РАЗЛОЖЕНИЕ СХОЛАСТИКИ

Средневековая церковь есть и стремится быть теократией, царством Бога на земле, которое противостоит и противопоставляется миру и действительности, царством не от мира сего, которое поэтому подчиняет мир и господствует над ним. Объекты церковной веры основываются не на современных, а на прошедших фактах; поприщем священной истории была далекая земля, находящаяся в руках неверных. Отсюда возникла та тоска западного мира по Востоку, то страстное желание видеть своими глазами священные места, Назарет, Вифлеем, Иерусалим, Масличную гору, Гефсиманский сад и Голгофу, которое послужило религиозным поводом к возникновению крестовых походов. Они были вызваны иллюзиями и кончились разочарованием: крестоносцы искали гроба Христа и завоевали гроб.

"Гроб есть гроб". "Они и нашли только гроб, который у них у самих был отнят". "Но ты не оставишь его в гробу, ты не захочешь, чтобы

святой подвергся тлению".

Плодом крестовых походов было новое понимание религии и новое понимание светской жизни. Последнее развилось вследствие сношений с Востоком и греческим царством. Новое просвещение состояло в торговле, изобретении и развитии ремесел, искусств и наук. Европейцы искали морского пути в Индию и почти одновременно открыли и этот путь и Америку. Появление больших торговых пунктов привело к развитию больших и богатых торговых городов в Италии, в Нидерландах и на Рейне; это были буржуазные республики, противостоявшие феодальному государству и влиянию рыцарства и положившие основание новым разумным правовым формам социального и политического порядка.

Предстояла тройкая задача, общим содержанием которой было освобождение духа от оков схоластики. Это освобождение касается, во-первых, Аристотеля, сделавшегося в конце концов церковным философом, и не только Аристотеля, а – вследствие связи учений между собою – всей греческой философии вообще и всего человеческого просвещения классической древности (*humaniora*); во-вторых, необходимо было освобождение науки и естествознания,

которым следовало сбросить с себя ярмо теологии, и, в-третьих, освобождение религии и самого христианства. Эти освобождения суть возрождения, а не новые творения: первое освобождение есть возрождение древности, или Ренессанс, второе есть возрождение философии природы, а третье – возрождение христианства и христианской религии, или Реформация. Ренессанс по своему происхождению принадлежит Италии, а Реформация – Германии¹⁷¹⁷.

2. РЕНЕССАНС

Ближайшей темой древней философии, подлежавшей возрождению, были Платон и Аристотель, стоическое и эпикурейское учение, эклектическая житейская мудрость, происходящая из смягченного скептицизма новой академии, и новоплатоновская философия.

Схоластический Аристотель и настоящий не похожи друг на друга: первый должен доказать бессмертие души, а второй, как это ясно показано Аверроэсом, утверждает бессмертие и нематериальность мыслящего духа, но отрицает бессмертие индивидуальной души, т. е. личное бессмертие, о котором только и заботится учение церкви. Это различие ясно изложено Помпонацием в его сочинении о бессмертии души (*de immortalitate animae*, 1534).

Возрождение стоицизма произведено Липсиусом, а эпикуреизма – Гассенди, который принадлежит уже к эпохе Декарта и был противником его. Эклектическая житейская мудрость и основанные на ней размышления о жизни возрождены популярной философией в духе Цицерона, самым остроумным и известным представителем которой был Эразм. Темой таких

рассуждений служит вопрос, "чему его научила жизнь, что ему помогло в жизни¹⁷¹⁸".

Важнее всего и всего плодотворнее было возрождение платоновской философии благодаря кардиналу Виссариону из Трапезунта и особенно Марсилию Фичино во Флоренции (1433–1499), который перевел сочинения Платона на латинский язык, познакомился с новоплатоновской философией по Плотину и Проклу и распространил сведения о ней. Он работал на службе у Козимо из рода Медичи (1389–1464), основавшего и возродившего по возвращении своем из изгнания платоновскую академию во Флоренции, после того как она погибла в Афинах более девяти столетий тому назад. Иоанн Пико делла Мирандола хотел в Риме вести диспут по поводу девятисот тезисов, из которых 55 были заимствованы из Прокла¹⁷¹⁹.

Одновременно возрождена была также каббалистика, родственная новоплатоновской философии. Церковные власти хотели уничтожить каббалистические сочинения и всю еврейскую литературу, но немецкий гуманист Иоанн Рейхлин (Капнион) из Пфорцгейма (1455–1522) победоносно отстаивал и защитил ее (1514–1519).

Возрождение настоящего Аристотеля вызвало борьбу против него, в особенности против его логики, диалектики и не возбуждавшего до сих пор возражений господства их. Это направление, стремившееся реформировать и упростить логику, разрабатывал с неустрашимым рвением и отвагою Петр Рамус (Pierre de la Ramee, 1515–1572), который на своем диспуте в Париже победоносно защищал ужасающий тезис: "Все, чему учил Аристотель, есть ложь". Его новое учение имело такое сильное влияние, что вызвало появление школ и партий: рамистов, антирамистов и полурамистов. Один из его товарищей и врагов Карпентарий нанял бандитов, которые должны были убить его в Варфоломеевскую ночь и умертвили его самым жестоким образом¹⁷²⁰.

3. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Возрождение греческой философии, первой и навсегда сохранившейся темой которой было понятие природы, должно было содействовать оригинальному развитию философии природы. Эта философия природы, подобно Ренессансу, в который она входит, как элемент, была итальянского происхождения и потому называется итальянской философией природы. Гегелем упомянуты четыре имени, четыре итальянца по происхождению и характеру: Иероним Кардан из Павии (1501–1575), профессор математики и медицины в Милане, изобретатель правила решения уравнений третьей степени (*regula Cardani*), Фома Кампанелла из Стило в Калабрии (1568–1619), просидевший 27 лет в тюрьме в Неаполе; Джордано Бруно из Нолы в неаполитанской области (1548? – 1600), осужденный инквизицией в Риме

основатель платоновской академии, положивший начало славе фамилии Медичи, как меценатов, называется в лекциях Гегеля "Cosmus II" (стр. 194); это неправильно: он был вторым из заслуживающих упоминания Медичи, но не был правителем и стойко претерпевший мучительное

сожжение на костре, на *Campo di Fiore* (17 февраля 1600); Юлий Цезарь, так он сам называл себя, его имя было Люцилий Ванини из Гауроцано в неаполитанской области (1586–1619); он был осужден инквизицией и сожжен в Тулузе, причем раньше ему вырвали язык. – Мы не находим еще одного имени, которое должно было бы стоять в начале этого ряда, так как оно принадлежит лицу, основавшему все рассматриваемое направление: мы говорим об основателе Козентинской академии, Бернардине Телезии, из Козенцы в Калабрии (1509–1588).

Оригинальное возобновление философии природы состоит в намерении философствовать не по чужому руководству, а самостоятельно, на основании собственных положений (*juxta propria principia*). Оригинальность этого направления проявляется не только в основных положениях его, но и еще более в характерах его представителей. Эти явления находятся в тесной связи. Оригинальность характеров указывает на личную и преднамеренную независимость от традиционных взглядов и привычек, приносимых преданием, нравами и законами. Таким образом возникает борьба этих характеров с наличными силами мира, бурное, необузданное, дикое

стремление к жизни и жажда мира, приводящая их на путь диких проявлений и влекущая за собою изменчивую, несчастную и трагическую судьбу. Пример такого характера и такой жизни дает Кардан в своей автобиографии (*de vita propria*). Существует характерная связь между *vita propria* и *propria principia* Кардана.

Величайшим представителем итальянской философии природы был Джордано Бруно, который во время своих путешествий, полных приключений (1582–1592), сбросил с себя одежду и обеты доминиканского монаха и в ряду диалогов, поэтических произведений и исследований выразил свое пантеистическое восторженное представление о Боге, резко противореча учениям и культу католической церкви. Главными местами его пребывания были Женева, Лион, Париж, Лондон, Виттенберг (1586), Гельмштедт (1589), Франкфурт-на-Майне и Венеция. В Венеции мнимый друг изменнически предал его подстерегавшей его инквизиции, он был выдан в Рим и подвергся известной нам судьбе. Один германец, враждебно относившийся к нему, стоял перед костром и наслаждался муками жертвы; это был Шоппе, который относился к Джордано Бруно, как Карпентарий к Петру Рамусу. – Главная группа

его итальянских сочинений появилась в Лондоне, а латинских – во Франкфурте-на-Майне. Из первых Гегель называет в особенности сочинение *della causa, principio ed uno* (О причине, принципе и монаде).

В учении Бруно Гегель различает две стороны: во-первых, философскую, именно пантеизм, или учение о всеединстве вещей, и, во-вторых, луллиево искусство, о котором Бруно прочел много лекций во время своих странствований; первая из этих сторон была источником славы его учения и причиной его личной судьбы.

Пантеизм учит о неизмеримости вселенной; такой взгляд на мир необходимо вытекает из гелиоцентрического (коперниковского) представления о мире и может допустить лишь присущее миру и имманентное ему Божество; это Божество есть единая и единственная субстанция, или всеединое. Поэтому Бруно признает единство материи и формы: форма есть деятельный разум, или дух, присущий материи, формирующий ее изнутри, оживляющий и одухотворяющий; она есть внутренний художник мира, действующая и, в то же время, целесообразная причина всех вещей. "Форма имманентна материи; они не существуют друг без друга, так что материя сама

производит преобразования, и одна и та же материя проникает весь мир. То, что было раньше семенем, становится травой, потом колосом, затем хлебом, питательным соком, кровью, животным семенем, зародышем, человеком, трупом, затем опять землей, камнем или другою массою". "Эта одновременность действующей силы и ее продукта есть очень важное определение: материя есть ничто без деятельности, без формы, т. е. без способности и внутренней жизни". Формы суть в одно и то же время первообразы и отпечатки; они идеальны и вместе с тем реальны. "Но в своем развитии во времени, в своих отдельных частях, свойствах, отдельных существах, вообще в своей внешности вечная природа есть уже не то, что она есть и чем может быть; такая часть есть лишь тень образа первого принципа. Поэтому Бруно написал также книгу *de umbris idearum* (О тенях идей)".

Как из семени развивается зародыш, а из него человек, так и Вселенная развивается из первоосновы, самое великое из самого малого, максимум из минимума; и они относятся друг к другу, как единица к числам, атом к телам и монада ко всей совокупности вещей. Самое малое и самое великое суть крайности. "Найти пункт объединения их не есть еще самая важная задача:

настоящая и глубочайшая тайна искусства состоит в том, чтобы развить из одного и того же принципа также его противоположность". Так говорит Бруно в четвертом диалоге своего сочинения *della causa*. Гегель прибавляет: "Это великая мысль – понять развитие идеи так, что она представляется, как необходимость определений¹⁷²¹".

Луллиево искусство, с изобретателем которого мы познакомились уже раньше, называется у Бруно также *ars combinatoria* (искусство комбинировать) и находится в самой тесной связи с его философским учением о единстве Вселенной и господствующем в ней разуме. Та же самая сила, которая бессознательно действует в вещах, в металлах, в растениях, животных, созидая и формируя их, действует в людях самосознательно, проявляя мышление и познавая себя и свои произведения. Связи вещей соответствует связь мыслей; согласие их есть единство бытия и мышления, объекта и субъекта. На этом согласии, на этой связи между мыслями или субъективными определениями разума Бруно основывает свое луллиево, или комбинирующее, искусство, которое имеет у него тройное значение: топики в аристотелевском смысле, мнемоники, или искусства памяти, и логики, или логической

философии; в последнем значении она должна была в высокой степени интересоваться Гегеля и пользоваться его признанием. Таким образом главным старанием Бруно было представить всеединое с помощью луллиева искусства в виде системы классов, упорядоченных определений". "Высокого уважения заслуживает эта попытка представить логическую систему внутреннего художника, т. е. творческой мысли так, чтобы ей соответствовали формы внешней природы". "Важный шаг вперед заключается в попытке мыслить единство; другой шаг заключается в этой попытке понимать Вселенную в ее развитии, в системе ее определений и показать, что внешнее есть знак идей. Таковы две стороны, на которые нужно обратить внимание в философии Бруно¹⁷²²".

Ванини издал в 1615 и 1616 два сочинения, из которых первое было направлено против древних философов, атеистов, эпикурейцев, перипатетиков и стоиков, а во втором шла речь о чудесных тайнах природы, как "царицы и богини смертных". Ванини стремился к пантеизму и натурализму; свои личные взгляды он старался замаскировать диалогической формой сочинения и защитить себя заявлением, что в случае противоречия между разумом и верой он

подчиняет свое убеждение авторитету церкви. Подобное заявление сделал до него Помпонаций, а после него – П. Бейль. Однако ему не помогло и то, что он перед судом поднял соломинку и заявил, что он вовсе не атеист, так как даже эта соломинка может убедить его в бытии Бога. Инквизиция требовала во имя церкви не только слепого, но от неверующих также и немого повиновения¹⁷²³.

4. РЕФОРМАЦИЯ

Огромный и невыносимый раскол между человеком и религией состоит в том, что в церковной вере вовсе не требуется присутствие внутренней истинной сущности человека: самое внутреннее сделалось самым внешним, внешняя и внешне похвальная жертва считается более высокой и религиозной, чем внутренне пережитое преодоление себя, преданность и самопожертвование; безбрачие считается более высоким и религиозным, чем брак, отсутствие собственности и бедность – более высокой и религиозной, чем труд и обладание собственностью, слепое повиновение – более высоким и религиозным, чем убеждение, завоеванное мышлением и работою духа. Если внутренний человек, как воля и сердце, не проникнут религией, то сама религия становится внешней, неживой, не имеющей цены в глазах Бога, видящего сердца. Сердце есть наше внутренне хотение и стремление, *punctum saliens* индивидуальности. Сердце и "душа" суть одно и то же. Мы вспоминаем, как часто и настойчиво повторял Гегель, что среди всемирно-исторических народов "душа" и

задушевная жизнь составляют характерную особенность германских народов, в особенности немцев. Поэтому и Реформация в основе своей есть немецкое явление и создана Лютером, так как ни одно другое лицо не испытывало так естественно и с такой силой, как Лютер, потребность сделать религию и веру делом сердца. Утверждение, что только вера есть источник блаженства, составляющее основу немецкой лютеранской Реформации, должно быть понимаемо не только в павлинистическом и догматическом смысле, а и в общечеловеческом и народном, на основании сущности немецкого духа. Мы хотим говорить о Боге и с Богом так, как у нас лежит на сердце, на нашем родном языке: поэтому перевод Библии Лютера был не только литературным, но и в высшем смысле этого слова великим религиозным подвигом, который изменил и возвысил воспитание немецкого народа.

Церковное посвящение создает священника, священник своей молитвою создает Дары; он превращает внешнюю индифферентную вещь в самую священную, в тело Господа, приносимое им в жертву во время мессы. В этой жертве завершается культ и иерархия, господство духовенства над светскими лицами; на этом

основывается господство церкви над государством.

Но в действительности в жертву должно быть принесено себялюбивое и грешное сердце; эту жертву приносит вера, а потому каждый верующий должен приносить ее, так как каждый должен очищать свое сердце верой и направлять его на путь истины. Таким образом уничтожена пропасть между духовенством и светскими лицами: теперь уже не духовенство только имеет в своих руках пути к спасению, а все мы составляем священнослужительствующий народ. "Таким образом внутрь человека помещено место, в котором единственно он находится при себе и при Боге; и при Боге он находится только, как он сам; в своей совести он должен быть у себя дома. Это домашнее право не должно быть нарушаемо никем другим, никто не смеет выражать притязаний вмешиваться в него. Таким образом изгнана всякая внешность в отношении ко мне, также и внешность причастия; только в совести и вере я вступаю в отношение к Богу. Таким образом уничтожено различие между светским лицом и духовником, нет более светских лиц". Таким образом уничтожены иерархия и папство, господство церкви над государством.

Реформация становится источником новой

философии, которая уже не подчиняется авторитету и ограничениям, как схоластика, а также не управляется традициями, как философское Возрождение, но стремится быть построенной свободно и независимо, из собственного разума. Эта философия хочет также быть пережитой, она стремится быть делом сердца и души, как религия и вера¹⁷²⁴.

Глава пятьдесят первая

ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ЗАДАЧА И ХОД РАЗВИТИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Средневековый образ мыслей был по существу дуалистическим. Противоположности между религией и природой, Богом и миром, потусторонним и посюсторонним миром, церковью и государством, феодальным произволом и рабством, истиной и представляемой действительностью и т. д., которым подчинялось средневековое сознание, стремятся быть примиренными. В этом состоит содержание новой философии. Что касается человека, речь идет об отношении между его внешней и внутренней природой, о примирении противоположностей между необходимостью и свободой, действующими и конечными причинами, душой и телом. Шире всего противоположность между мышлением и бытием (между воображаемой и истинной действительностью).

Эта противоположность примиряется в двух

главных направлениях, в реализме и идеализме. Реалистическое направление понимает под действительностью (под бытием) мир, познаваемый нами путем восприятия, опыта и наблюдения. Идеалистическое направление понимает под истиной чистое мышление и разумные необходимости мышления, которые оно считает истинной действительностью, или бытием.

Гегель различает в ходе развития новой философии три ступени, или отдела: первый он называет: "возвещением", второй – "периодом мыслящего рассудка", а третий – "новейшей немецкой философией". Период мыслящего рассудка Гегель делит на "рассудочную метафизику" и "переходный период"; последний он подразделяет на четыре отдела: "идеализм и скептицизм", т. е. учение Беркли и Юма, "шотландскую философию", "французскую философию" и "немецкое просвещение".

Отдел, называемый у Гегеля рассудочной метафизикой, включает в себе, во-первых, обоснование и развитие метафизических рассудочных систем, затем отрицание их и противоположное направление и, наконец, объединение и примирение этих противоположностей.

Метафизические рассудочные системы представлены в лице Декарта, Спинозы и Мальбранша; Декарт был основателем их, а Спиноза – завершителем. Противоположное направление выражено Локком, Гоббсом и Ньютоном. Гегель включает в эту группу также Гуго Гроция, Кедворта, Кларке, Уолластона и Пуфендорфа. Соединение и примирение этой противоположности произведено Лейбницем, Вольфом и немецкой популярной философией.

II. ВОЗВЕЩЕНИЕ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Дух новой философии был возвещен, по мнению Гегеля, двумя лицами, которые по характеру и положению в жизни, по складу души и мышления составляли самую крайнюю противоположность: Фрэнсисом Бэконом из Лондона (1561–1626), великим канцлером и лордом-хранителем печати Англии, бароном Веруламским, графом Сант-Альбанским, и Яковом Беме из Альтзейденберга в Оберлаузице (1575–1624), сапожником в Герлице. Для примирения средневековой противоположности между религией и природою, как этого требовала новая философия, прежде всего необходимо, чтобы природа и религия сделались близкими человеческому сознанию, были бы охвачены и проникнуты им, превращены в знание и опыт. Под природою здесь следует разуметь не что иное, как человеческий чувственный мир, внешний и внутренней, а под религией – христианскую религию, идею триединого Божества, которое охватывает в себе дух и мир, т. е. "пантеизм троицы".

1. ФРЭНСИС БЭКОН

Следуя традиции, Гегель без ближайшего исследования обстоятельств и побудительных причин резко порицает слабости характера Бэкона, проявившиеся в его чрезвычайной неблагодарности и измене Эссексу, в нечестности и подкупности на высокой государственной должности, приобретенной им с помощью Бэкингема при Якове I. Он с позором был присужден к тяжким наказаниям, но вскоре был помилован королем и жил последние пять лет (1621–1626) только для науки.

Он замечателен тем, что ввел экспериментальный метод в философии, метод научного познания, основанного на опыте, как единственном истинном источнике исследования; единственно этим произвел он огромное влияние на свой век. "Без развития опытных наук философия не могла бы пойти дальше, чем в древности".

Два главных его сочинения суть *De augmentis scientiarum* (Об усовершенствовании наук) и *Novum organon* (Новый органон). Первое сочинение есть систематическая энциклопедия наук, а второе – новое учение о методе.

Соответственно трем субъективным способностям, памяти, фантазии и разуму, представление о мире или духовное отражение мира делится на историю, поэзию (искусство) и философию. Подробное, доходящее до частных деление повсюду обнаруживает пропуски, пробелы в царстве науки, вследствие чего открывается необозримое множество задач и будущих наук.

Новый органон отвергает прежний метод антиципаций, т. е. необоснованных и ложных предположений, и требует метода истинной индукции. Он отвергает аристотелевскую силлогистику и заменяет ее умозаключением путем индукции и аналогии; конечные причины (цели) переносятся в область метафизики, физика или философия природы занимается только действующими, необходимыми, формальными причинами. Занятия природою направляются по двум путям: они состоят в рассмотрении причин и произведении действий: первым путем идет наука, а вторым – изобретение¹⁷²⁵.

2. ЯКОВ БЕМЕ

Беме называется тевтонским философом (*philosophus teutonicus*), потому что он первый философствовал на своем родном языке и из глубины своего духа. Будучи крестьянским мальчиком, он пас скот, а потом, обучаясь сапожному мастерству, имел видения и во время своих странствований испытывал состояния просветления, вызывавшие неудовольствие его мастера, которому неприятно было иметь около себя такого домашнего пророка. Он был уже мастером в Герлице, когда в 1600 г. при взгляде на вычищенный оловянный сосуд, отражавший яркий солнечный свет, "этот привлекательный веселый блеск" до такой степени овладел его вниманием и довел до такого экстаза, что его душе, способной к просветлению и нуждавшейся в нем, открылась в этом отражении тайна божественной жизни.

Первое сочинение Беме, по которому Гегель, главным образом, изображает его учение, называется "Аврора, или начало утренней зари". Местное духовенство и начальство преследовало и стесняло его за это сочинение, но он, несмотря на это, написал еще ряд сочинений (1614–1624),

которые приобрели ему сторонников, главным образом в Голландии и Англии. Гегель обращает внимание особенно на те из них, которые касаются теософских вопросов. Беме был очень хорошо знаком с Библией, держался лютеранского образа мыслей и сохранил его; был также несколько знаком с сочинениями Парацельса. Одно из изречений Иисуса Христа было у него всегда на устах и руководило его жизнью. "Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него" (Лука XI, 13).

Отсюда уже видно благочестивое настроение его, которое Гегель считает характерной чертой его жизни и сочинений. Он относится к Богу наивно и поэтически, как человек, живущий с Богом и в Боге. "Беме подобен в этом отношении Гансу Саксу, который представлял Господа Бога, Христа и Святого Духа своего рода филистерами, как и ангелов и патриархов, и относился к ним не как к прошлому, историческому". "Дух и идеи Беме велики и глубоки, но развитие идей отличается грубым и варварским характером, что объясняется его необразованностью". В общем, Беме, так как Бог для него есть все, боролся за то, чтобы понимать отрицательное начало, зло, дьявола в Боге и из Бога, за то, чтобы понимать Бога, как абсолютное существо; эта борьба

создает весь характер его сочинений и служит источником муки для его духа". "Как Просперо у Шекспира в Буре (1, 2) угрожает Ариэлю расколоть узловатый дуб и защемить его туда на тысячи лет, так и великий дух Беме застрял в твердом узловатом дубе чувственного мира, в крепком узловатом сростке представлений и не может придти к свободному выражению идеи".

Быть может, Гегель в своих лекциях по истории философии не отвел бы столько места изложению учения Беме, если бы вопрос о природе и корне зла в Боге не приобрел замечательного влияния на современные идеи благодаря сочинениям Шеллинга о человеческой свободе и его спору с Якоби о натурализме и теизме. Гегель сам замечает: "Вопрос, каким образом добро содержится в зле, занимает настоящее время¹⁷²⁶".

"Основная идея Якова Беме состоит в том, чтобы все получить в абсолютном единстве; он хочет показать абсолютное божественное единство и соединение всех противоположностей в Боге. Его главная и, можно сказать, единственная мысль, проходящая сквозь все, состоит вообще в том, чтобы уловить священную тройственность во всем, познать все вещи, как ее раскрытие и выражение, так что она есть

всеобщий принцип, в котором и через который существует все; при этом все вещи заключают в себе лишь это божественное триединство, не как триединство представления, а как реальное триединство абсолютной идеи. Все, что есть, есть, по Беме, лишь эта Троица; эта Троица есть все¹⁷²⁷".

Бог, как Бог-Отец, должен отличать себя от себя и в себе, противопоставляться самому себе, распадаться и как бы разрываться: в этом противоположении, из которого происходит и истекает все существующее, состоит мука Бога, поэтому Беме отождествляет значение слов *Qual*, *Quelle*, *Qualitat* (мука, источник, качество) и обозначает становление или восстановление, как *Inqualiren* (появление качества). "Качество", — говорит Беме, — "есть подвижность, *Quallen* или деятельность вещи". "Не следует представлять себе, будто Бог на небе, и над небом как бы стоит и шествует, подобно Солнцу, которое описывает круг, извергая тепло и свет, все равно, приносит ли оно земле и тварям пользу или вред. Нет! Отец не таков; он всемогущий, всемудрый, всезнающий, всевидящий, всеслышающий, всеобоняющий, всевкушающий Бог; Он кроток в себе, дружелюбен, добр, милосерд и радостен; Он сама радость¹⁷²⁸".

Бог, как Сын, есть отражение Отца (подобно вычищенному оловянному сосуду, который отражал солнечный свет); однако он есть не только образ или отражение, а и самостоятельно существует в себе; Он есть субстанция (Substanz) или первобытность (Urstand), как выражается Беме; он отличает сам себя от Бога, поэтому ему принадлежит "ощущение, восприимчивость, обособляемость, самость, я (Ichheit или Ichts); он не только освещается, но и сам светит, он сам есть носитель света, или Люцифер. Возможность отпадения, корень зла в Боге, источник царства дьявола и ада заключается в том, что иное Бога само себя отличает от Бога, отделяет или сепарирует, вследствие чего Беме называет Сына также Отделителем (сепаратором). "Такова связь дьявола с Богом, – и таково происхождение зла в Боге и из Бога. В этом заключается высшая глубина мыслей Якова Беме. Это отпадение Люцифера он представляет так, что я, т. е. знание себя, самость, себя в себе изображение, себя в себе представление есть огонь, все пожирающий в себе¹⁷²⁹".

В своих теософских сочинениях Беме изображает противоположности в Боге, как да и нет; так как все существующее происходит из Бога и этой противоположности в Боге, то он

говорит, "что все вещи состоят из да и нет; нет есть отпадение я, которое впервые вследствие этого отпадения и преодоления его приобретает силу, действительность и обнаружение. Единство всех противоположностей есть Бог, как Святой Дух; человек имеет в себе обе жизни, он происходит из времени и вечности, он имеет в себе оба центра, так как каждый из них в своей обособленности замыкается в я и самохотение, как собственная тайна или душа. Это я, этот мрачный принцип, мука, огонь, гнев Божий, в-себе-бытие, сосредоточение в себе, твердость разрушается при возрождении; я разламывается, мука приводится к истинному покою, подобно тому как тлеющий огонь выбрасывает свет.

"Таковы", – говорит Гегель, – "главные мысли Беме. В развитии их сказывается варварство, но нельзя не заметить в них также и величайшей глубины, которая выражается в объединении абсолютнейших противоположностей. Беме берет противоположности в самой резкой и грубой форме, но эта резкость их не удерживает его от установления единства¹⁷³⁰".

III. ПЕРИОД МЫСЛЯЩЕГО РАССУДКА

1. РАССУДОЧНАЯ МЕТАФИЗИКА: ДЕКАРТ, СПИНОЗА, МАЛЬБРАНШ

Со времени новоплатоновской философии, спустя много столетий, после схоластики и эпохи Возрождения в Декарте мы встречаем опять царство самостоятельной философии. Здесь мы у себя дома и можем, как моряк после долгого плавания по бурному морю, воскликнуть: "Земля!" Мы опять вступили на путь самостоятельного, систематического, методического мышления, которое борется в одинаковой мере как против всякой церковной и школьной зависимости, так и против ложной оригинальности. "Немец в особенности, чем более рабски подчиняется, с одной стороны, тем более необузданным становится с другой; ограниченность и неумеренность, оригинальность есть сатана, бьющий нас кулаками".

Рене Декарт из La Haye в Турени (1596–1650) был героем, который опять начал все дело сначала и вновь установил почву для философии, на которую она вернулась по прошествии тысячи

лет¹⁷³¹.

Воспитанный в иезуитском учебном заведении, уже учеником питая отвращение ко всякой традиционной книжной учености, Декарт рано стал помышлять о новой основе и методе познания. Он изобрел аналитическую геометрию. Чтобы познакомиться с миром, он поступил на военную службу в Голландии (1617–1621), потом в начале Тридцатилетней войны служил сначала в баварском войске под начальством Тилли, а затем в императорском войске под начальством Бюкуа. Живя одиноко на зимней квартире в Нейбурге на Дунае, он дал обет совершить паломничество в Лоретто, если откроет путь к истине (1619). Он сделал это открытие и исполнил свой обет. После многих путешествий он несколько раз жил в Париже, а затем переселился в Голландию и здесь, скрываясь от знакомых и меняя место жительства, писал свои главные сочинения (1629–1644). Королева Христина шведская пригласила его к себе в Стокгольм, где он через несколько месяцев после приезда умер (11 февраля 1650).

Основной характер всякой истинной философии и ярко выраженное основное учение Декарта состоит в том, что в познании истины должно действовать и присутствовать

самосознание и самостоятельное мышление. Так как представления о вещах, сообщаемые нам, а также переживаемые и доставляемые опытом, часто обманывают нас, то необходимо основательно усомниться в достоверности всего (*de omnibus dubito*); после этого сомнения не остается никакой другой достоверности, кроме несомненной достоверности собственного мышления, *cogito ergo sum*: это положение отличается полной ясностью и отчетливостью. Все, что обладает такой же ясностью и отчетливостью, есть истина. Такой же ясностью и отчетливостью обладает закон причинности, утверждение, что из ничего не происходит ничего, что всякое представление должно иметь причину, что представление с бесконечным содержанием (*idea Dei*, идея Бога) может иметь причиной не что иное, как бесконечную сущность или самого Бога; поэтому положение "*Deus cogitatur, ergo Deus est*" (Бог мыслится, следовательно, Бог существует) в такой же мере достоверно и притом непосредственно достоверно, как и положение "*cogito, ergo sum*". Эти положения заключают в себе не силлогистическую, а непосредственную, или интуитивную, достоверность¹⁷³².

Так как идея Бога и достоверность его

реальности, как совершеннейшего существа, лежит в основе нашей самодостоверности, то отсюда следует правдивость Бога: Он есть податель всякого света, Он не может и не хочет обманывать нас, поэтому нас не вводят в обман, а мы сами себя обманываем, наши заблуждения суть самообман, от которого воля может предохранить нас, который поэтому составляет ее вину. Наши представления о вещах заключают в себе истину, если мы ясно и отчетливо мыслим их. Вещи таковы, как мы их представляем если мы их представляем ясно и отчетливо, если мы отбрасываем неясные и неотчетливые представления и не приписываем сущности вещей то, что принадлежит нашей собственной сущности. Таким образом мы ясно и отчетливо познаем, что мы самостоятельные вещи, т. е. субстанции, существенное свойство которых, или атрибут, заключается в мышлении и его модификациях, каковы воля, воображение, ощущение. Точно так же ясно и отчетливо познаем мы, что кроме нас существуют другие самостоятельные вещи, т. е. субстанции, существенное свойство, или атрибут, которых противоположен мышлению, именно состоит в протяжении и его модификациях, каковы фигура, делимость и движение. Отсюда получается

картезианский дуализм между мышлением и протяжением, мыслящими и протяженными субстанциями, духом и телами. Точно так же отчетливо усматриваем мы, что конечные субстанции, совокупность которых есть мир, должны быть отличаемы от бесконечной субстанции, или Бога. Таков картезианский дуализм между Богом и миром. Так как бесконечная сущность лежит в основе конечных и постоянно обуславливает их, то Бога должно рассматривать, как Творца мира, а сохранение мира – как непрерывное творение¹⁷³³.

Картезианская система состоит из трех частей: метафизики, философии природы и этики. Метафизика есть учение об основоположениях познания, философия природы есть учение о протяжении, которое тождественно материи и телесности и, как непрерывность, не включает в себе пустоты и атомов; все модификации протяжения состоят в механическом движении. Метафизика составляет содержание первой книги *Principia philosophiae*, а философия природы изложена во второй книге. Для обоснования этики Декарт написал свое последнее сочинение "*De passionibus*"¹⁷³⁴.

Так как вместе с материей даны движение и его законы, то Декарт мог сказать: "Дайте мне

материю (протяженное), и я вам построю миры". "Пространство и время", – прибавляет Гегель, – "были для него единственными определениями материальной вселенной"¹⁷³⁵.

Все тела, за исключением человеческого, бездушны и суть лишь комплексы движения, или машины; таковы и животные.

Так как дух (душа) и тело противоположны друг другу, то в человеческой природе господствует противоположность между телом и душой, и связь между ними, соотношение между стремлением и движением, раздражением и представлением может быть произведена и установлена только с помощью Бога. "Бог есть эта связь; Он есть совершенное тождество этих противоположностей, так как Он, как идея, есть единство понятия и реальности".

Необходимость мышления или истинное мышление равно бытию. На этом возобновленном единстве мышления и бытия основывается вся картезианская система. Но из понятия субстанции следует ее самостоятельное бытие, значит, духи и тела, как сотворенные и зависимые вещи, не могут быть субстанциями: поэтому существует только одна-единственная истинная субстанция, именно Бог. Этот вывод из учения Декарта делает и развивает в учение о

всеединстве или в пантеистическую систему Барух Спиноза из Амстердама (1632–1677), португальский еврей, подготовлявшийся раввинами к званию раввина, рано удалившийся от синагоги и потому навлекший на себя жестокую ненависть и преследования еврейских фанатиков, которые сначала тщетно пытались его подкупить, а затем умертвить. Он оставил иудейское вероисповедание, но не принял христианства и только заменил имя Барух однозначным именем Бенедикт. Он изучил латинский язык и картезианскую философию, в Ринсбурге начал писать свои сочинения, в 1664 г. переселился в Форбург у Гааги, а затем в самую Гаагу и 21 февраля 1677 г. умер от чахотки. Протестантский пастор Колерус описал его жизнь, а немецкий переводчик этой биографии написал под портретом Спинозы: "*characterem reprobationis in vultu gerens*" (носящий признак отверженности в лице). "Что касается *reprobatio*, он в самом деле прав, однако это не пассивная отверженность, а активное порицание человеческих мнений, заблуждений и бессмысленных страстей¹⁷³⁶".

Он издал под своим именем изложение учения Декарта о принципах и анонимно *Tractatus theologico-politicus* (1670). Последнее сочинение

доставило ему большую славу, но еще большую вражду протестантских теологов, так как в нем он высказывается против понятия боговдохновенности Писания и против принадлежности Моисею Пятикнижия. Главное его сочинение, изданное, как *opus postumum* (посмертное сочинение), называется *Ethica more geometrico demonstrata* (Этика, доказанная геометрическим методом, 1677). В пяти книгах этого сочинения он говорит о Боге, о природе и происхождении духа, о страстях, человеческом рабстве и человеческой свободе. "Система Спинозы есть объективация картезианской системы в форме абсолютной истины. Простая идея спинозистского идеализма заключается в следующем: все, что есть истина, есть исключительно лишь единая субстанция, которой атрибуты суть мышление и протяжение или природа; только это абсолютное единство есть действительность, только оно есть Бог. Это, как и у Картезия, есть единство мышления и бытия, или то, что включает в себе самом понятие своего существования¹⁷³⁷".

Следуя геометрическому методу, Спиноза начинает с определений, собственно только с объяснений слов, которых он ставит восемь во главе сочинения, и переходит далее к аксиомам,

теоремам, доказательствам и т. д. В четырнадцатой теореме доказывается, что, кроме Бога, не может существовать и быть мыслима никакая другая субстанция. Это главное положение системы. Так как Бог заключает в себе все, то Он есть не внешняя или переходящая, а внутренняя или имманентная причина всех вещей. Всякая конечность была бы отрицанием Бога, всякое определение или детерминация придавала бы ему конечный характер, отсюда положение "omnis determinatio est negatio" (всякое определение есть отрицание). Бог заключал бы в себе отрицание, если бы он определялся целями; поэтому Спиноза отрицает цели и целесообразную деятельность в Боге.

Бог соединяет в себе оба бесконечные противоположные атрибута, мышление и протяжение, поэтому Бог есть существо как мыслящее, так и протяженное. Модусы мышления суть воля и разум, а модусы протяжения – покой и движение. Бога с его атрибутами Спиноза называет действующей природою (*natura naturans*), а все модусы атрибутов Бога в совокупности он называет осуществленной природою (*natura naturata*) и понимает под этим "все модусы Божественных атрибутов, поскольку они рассматриваются, как

вещи, которые находятся в Боге и без Бога не могут ни существовать, ни быть поняты¹⁷³⁸".

Гегель говорит сначала об определениях, затем об единстве субстанции и, наконец, о морали. "И в ней главная суть". Мораль есть учение о человеческом рабстве и свободе; рабство есть господство аффектов, именно желаний и страстей, основные формы которых суть радость и печаль. Подчиняясь господству страстей, мы считаем себя свободными, между тем как в действительности мы определяемся при этом представлением частных вещей, которые желательны нам и потому кажутся благом. Мы вещи среди вещей, звенья в цепи вещей, живем и страдаем под давлением, производимым этой цепью, и еще считаем себя свободными! Поэтому аффекты суть смутные идеи, и наше рабство состоит именно в том, что мы подчиняемся неясной идей. В господстве неясных идей заключается рабство, а в господстве ясных состоит свобода. Спиноза различает три ступени познания: воображение, разум и интуитивное или созерцательное познание; предметом первого служат отдельные вещи, предметом – второго связь вещей, а предметом третьего – единство вещей. "Природа разума состоит в том, чтобы

рассматривать вещи не как случайные, а как необходимые, чтобы рассматривать все под некоторой формою вечности (*sub quadam specie aeternitatis*), т. е. в абсолютно адекватных понятиях или в Боге". "Ибо необходимость вещей есть необходимость вечной природы самого Бога¹⁷³⁹".

Так как познание Бога есть самый деятельный, следовательно, самый радостный из всех аффектов, и Бог, как причина этой радости, необходимо должен быть предметом нашей любви, то высший и самый мощный из всех аффектов есть интеллектуальная любовь к Богу (*amor Dei intellectualis*).

Против учения Спинозы возражали, что оно убивает мораль, утверждает атеизм, переносит демонстративный метод геометрии Евклида в философию и уничтожает значение индивидуальности и самосознания.

Первый упрек совершенно ничтожен и разбивается о понятие интеллектуальной любви к Богу, в которой погасают все следы эгоистических и себялюбивых желаний. Так же ложен и второй упрек. По учению Спинозы, Бог есть все во всем, следовательно, в этом учении слишком много Бога и слишком мало мира, и потому оно скорее акосмизм, чем атеизм. Два

последних возражения заключают в себе истину. Математический метод не подходит к содержанию умозрительной философии, которая должна развиваться, а не зависеть от предпосланных определений. Точно так же с всеединством субстанции и основанным на этом понятии пантеизмом не согласуется самостоятельность отдельных существ, т. е. индивидуальность и самосознание.

Это главные пункты, против которых направлена гегелевская критика учения Спинозы. Субстанция не развертывается в атрибуты мышления и протяжения, эти последние не развертываются в модификации частных вещей; субстанция не возвращается к себе, она остается зачочневшей, неживой, бездушной: все исчезает в ней, и ничто не происходит из нее. Мир в системе Спинозы страдает той же болезнью, как и сам Спиноза: чахоткой. Субстанции, которая есть все во всем, недостает "индивидуальных духов" Беме. "Самосознание рождается только из этого океана и отдает этой водой, т. е. никогда не приходит к абсолютной самости; сердце, для-себя-бытие проколото – нет огня¹⁷⁴⁰".

Картезианский дуализм субстанций устранен, но картезианский дуализм атрибутов, т. е. противоположность между мышлением и

протяжением, сохранился. Эта противоположность должна быть уничтожена, два атрибута должны быть соединены в единство, если мышление должно понимать атрибут протяжения, если духи могут представлять и познавать тела. Этот шаг делает Николай Мальбранш из Парижа (1638–1715), с 1660 член конгрегации Оратории Иисуса. В 1664 он познакомился с сочинением Декарта *De homine* (о человеке) и был до того увлечен им, что вначале не мог продолжать читать от сердцебиения. В течение десяти лет он изучал сочинения Декарта, а затем опубликовал в шести книгах свое главное сочинение *De la recherche de la verité* (об исследовании истины 1674–1675), за которым последовал ряд других сочинений. Несмотря на чрезвычайно слабое тело и слабое здоровье он дожил до 77 лет и умер 13. октября 1715 г.

Единство мышления и протяжения есть Бог. Поэтому познание вещей, представление духов о телах может происходить только в Боге. Он есть место духов, Он есть идея протяжения; поэтому главное основное положение Мальбранша таково: "Мы видим вещи в Боге". Его учение имеет такой же пантеистический характер, как и учение Спинозы, но оно обнаруживает теологическую окраску и преисполнено духом христианского

благочестия¹⁷⁴¹.

Естественно, что против спинозизма, который объявляет всякую самость по существу невозможной, восстает чувство этого неискоренимого факта и требует признания в философии. Это достигается двумя противоположными способами: принцип индивидуальности ссылается или на опыт, как на свою ближайшую опору, или на метафизические первоначальные основания. Здесь, как вообще в новой философии, первым путем пошли англичане, а вторым – немцы: англичанин был Локк, а немец – Лейбниц. Они так же противоположны друг другу¹⁷⁴².

2. ЛОКК, ГУГО ГРОЦИЙ, ГОББС, КУДВОРТ, КЛАРКЕ, ВОЛЛАСТОН, ПУФЕНДОРФ, НЬЮТОН

Джон Локк из Рингтона (1632–1704) еще в Оксфорде почувствовал отвращение к схоластической философии и стал изучать картезианскую, затем жил, как врач, учитель и друг, в доме графа Шефтсбери. Когда граф Шефтсбери был великим канцлером Англии, Локк несколько раз занимал должности в ведомстве колоний, наконец, при короле Якове II, преследуемый вместе с Шефтсбери, он бежал в Голландию, страну терпимости и защиты, вернулся оттуда только после английской революции при короле Вильгельм III (1688) и тогда мог издать свое известное сочинение "Опыт о человеческом разумении" (*Treatise concerning human understanding*, 1690).

Содержанием сочинений Локка было учение о возникновении идей из опыта. Гегель называет эту точку зрения ужасно неуклюжим термином – "метафизицирующим эмпиризмом", так как Локк стремится эмпирически определить происхождение или последние основания представлений, или идей. В противоположность

Декарту, Локк учит, что прирожденных идей нет, потому что такие идеи, как, например, идея Бога, закон противоречия, причинности и т. д. должны были бы находиться в сознании налицо, следовательно, всегда присутствовать у всех людей, что на самом деле не наблюдается. Поэтому человеческий дух первоначально есть *tabula rasa*, чистый лист бумаги, исписываемый постепенно лишь восприятием. Из различных восприятий следуют различные виды идей. Существуют два вида восприятий: внешнее и внутреннее, или деятельность ощущения и рефлексии. Из ощущения происходят впечатления наших пяти чувств, а из рефлексии – наши внутренние деятельности, каковы мышление и хотение, вера, сомнение, суждение и т. д. Оба эти вида идей просты или элементарны; все остальные идеи сложены из них, суть комплекс простых идей. Это сложение производится разумом. Такие сложные идеи суть или модусы (формы), простые и сложные (*modes mixed*), или субстанции, или отношения. Если несколько качеств воспринимаются вместе, то разум примышляет к ним носителя и называет его вещью или субстанцией. Такие субстанции суть тела, духи, Бог.

Все простые идеи суть свойства или качества.

Локк различает первичные и вторичные качества; первые принадлежат самим вещам, а вторые суть наши ощущения. Первичные качества суть протяжение, плотность, фигура, движение, покой; вторичные суть цвета, звуки, запахи, вкус и т. д.

Спиноза определяет идеи, а Локк дедуцирует их; задача, поставленная им, значительна, но успехи его ничтожны. На самом деле он ничего не дедуцирует, а все предполагает. Мы видим пространство и дедуцируем отсюда понятие пространства, точно так же поступаем и с временем. "Можно сказать, что нет ничего более поверхностного, как этот вывод идей". "Такова философия Локка, в которой нет и намека на умозрение". "Заслуги Локка в вопросах о воспитании, терпимости, естественном праве или общем государственном праве, не касаются нас здесь, а относятся скорее к области общего просвещения¹⁷⁴³".

Непонятно, почему Гегель, совершенно не рассматривающий учения о праве Локка, здесь, в этом месте, говорит об учении о праве Гуго Гроция и Томаса Гоббса. Еще менее понятно, почему он делает это после изложения философии Локка, хотя оба эти философа предшествуют Локку. Гоббс родился сорока тремя годами и умер двадцатью пятью годами раньше Локка! Все

реальные и хронологические основания требуют ставить Гоббса после Бэкона и перед Локком, так как Локк определенно противопоставляет себя Гоббсу.

Гуго Гроций (Гуго ван Гроот) из Дельфта (1583–1645), политический беглец из Голландии (1619), бывший шведским послом во Франции с 1634 г., издал в 1625 свое главное сочинение *De jure pacis et belli* (О праве во время мира и войны), в котором положил начало разумным основаниям международного права¹⁷⁴⁴.

Примыкая к Гроцию, Самуил Пуфендорф из Саксонии (1632–1694) написал свое обширное сочинение *De jure naturae et gentium* (об естественном и народном праве) и издал в семи книгах (1672), после того как занял первую кафедру естественного и международного права, основанную в Гейдельберге (1661); затем он был на шведской и потом на бранденбургской службе. "Основанием государства служит, по мнению Пуфендорфа, стремление к обществу; высшая цель государства есть мир и безопасность общественной жизни, достигаемые путем превращения внутренних обязанностей совести во внешний принудительный долг¹⁷⁴⁵".

Томас Гоббс из Мальмсбери (1589–1679), воспитатель графа Девонширского, современник

Кромвеля и английской революции, написал сочинение "Основы философии"; в первой части его он говорит *De corpore* (О теле), во второй – *De nomine* (О человеке), в третьей – *De cive* (О гражданине); последним сочинением он хотел обосновать *philosophia civilis* (общественную философию), как Коперник, Галилей и Кеплер основали своими открытиями и исследованиями новую астрономию и физику, а Гарве – новую физиологию человека.

Гоббс утверждает, что естественное состояние сопровождается войной всех против всех, поэтому оно есть самое опасное и страшное состояние; ему следует положить конец навсегда, что может быть достигнуто лишь путем основания абсолютной государственной власти в руках одного лица и путем безусловного пассивного повиновения со стороны всех подданных¹⁷⁴⁶.

В философии, представителем которой был Локк, господствует механистическое мирозерцание. Кудворт пытается противопоставить ему своего рода платоновскую интеллектуальную систему (*The true intellectual System of the Universe*), тогда как философы, подобные Кларке и Волластону, стремятся развивать далее учение о Боге и нравственности Локка. Нравственная философия Локка

основывается на присущих человеческой природе доброжелательных стремлениях и наклонностях¹⁷⁴⁷.

Влиянию и распространению учения Локка много содействовал известный математик и физик Исаак Ньютон из Кембриджа (1642–1727). Гегель относится к этому великому человеку, учение которого произвело огромное влияние на Канта, отрицательно, с пренебрежением и неуважением, заимствованным от Гете; он видит в нем врага метафизики, лозунгом которого было: "Физика, берегись метафизики!" "Все физические науки до настоящего времени верно держались этого правила и не занимались исследованием своих понятий, мышлением о мыслях". Гегель заслуживает порицания за то, что он умалял значение Ньютона, вовсе не излагая основных учений этого замечательного человека¹⁷⁴⁸.

3. ЛЕЙБНИЦ И ВОЛЬФ. НЕМЕЦКАЯ ПОПУЛЯРНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Готфрид Вильгельм Лейбниц из Лейпцига (1646–1716) был противником Локка в учении об идеях и познании, противником Ньютона, как изобретатель дифференциального и интегрального исчисления, Противником Декарта и Спинозы в вопросе о противоположности между мышлением и протяжением, противником Спинозы в учении о всеединстве субстанции, так как Лейбниц утверждал субстанциальность всех частных существ, бесконечное множество субстанций, или единиц, сил, т. е. монад.

В своем родном городе он изучал философию и право, в Иене он занимался у Вейгеля математикой, получил степень доктора философии в Лейпциге на основании сочинения *De principio individui* (О принципе индивидуации), получил степень доктора права в Альтдорфе и сделался советником ревизионной комиссии в Майнце благодаря рекомендации барона Бойнебурга и дружбе с ним. Затем он отправился в Париж и Лондон (1672–1676), изучил в Париже высшую математику под руководством Гюйгенса и изобрел здесь

дифференциальное исчисление; он познакомился в Лондоне с Ольденбургом и вернулся в Германию библиотекарем и надворным советником при дворе герцога Ганноверского. Ганновер оставался поприщем и средоточием его деятельности (1676–1716). Отсюда он предпринял поездку по Германии и Италии для исследования архивов, с целью установить генеалогическую связь между Вельфами и Эсте. Отсюда он приобрел положение в Берлине и основал там академию наук под влиянием жены курфюрста бранденбургского и первой королевы прусской Софии Шарлотты. Из Ганновера он предпринял свою последнюю поездку в Вену, где сделался имперским надворным советником и подружился с принцем Евгением Савойским¹⁷⁴⁹. Главные сочинения Лейбница суть *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Новые опыты о человеческом разумении), сочинение, направленное против Локка, *Theodicee* (Теодицея), возникшая из бесед с королевой прусской Софией-Шарлоттой и направленная против Бейля, "Монадология", написанная для принца Евгения Савойского, *Principes de la nature et de la grace* (Начала природы и благодати) и отрывочная разработка философской системы в письмах¹⁷⁵⁰.

Основные начала мира, по Лейбницу, суть многочисленные однородные, но, в то же время, во всех отношениях различные единичные субстанции, или единства (монады), сущность которых состоит в представляющих силах, так как каждое из этих единств включает в себе различия и множество. Они образуют ряд, постепенно восходящий от неорганических к органическим, от бессознательных к сознательным монадам: связь или порядок без всякого взаимного физического причинного влияния, без всякого сверхъестественного участия Бога; это согласие есть вечная гармония, основанная в Боге, как последней причине, т. е. предустановленная гармония. Монады суть представляющие силы, дающие форму и действующие целесообразно; поэтому их можно называть субстанциальными формами, следуя схоластике, а также энтелехиями, следуя Аристотелю. Сознательная монада есть монада, отчетливо представляющая, или дух; она обладает не только перцепцией, но и апперцепцией.

Всякая монада есть единство и член в связи целого, последним основанием которого служит Бог. Дух сознательно представляет себе свою сущность и потому обладает познанием

необходимых и вечных истин: эти истины суть закон единства (тождества) или противоречия и закон достаточного основания. Достаточное основание должно быть целесообразным и сводится к конечной цели мира, получающей начало из Бога: Бог есть высшая из всех монад (*monas monadum*) и в то же время творец монад. Вследствие своей мудрости, благости и справедливости, которая есть не что иное, как благость, руководимая мудростью, он избрал и сотворил самый лучший из бесконечного множества возможных миров. Этот наилучший мир есть действительный мир. Это учение есть оптимизм, который не опровергается, а подтверждается существующим в мире злом, так как наилучший мир есть мир, доступный совершенствованию, переходящий к все большему совершенству, а потому необходимо заключающий в себе несовершенство. Несовершенные, конечные, ограниченные существа образуют материал, из которого необходимо состоит мир. Несовершенство и ограниченность составляют основание всякого зла, как физического, так и нравственного, необходимое основание и средство для добра.

Монады взаимно исключают друг друга, поэтому их множественность представляется

пространственно-временной, материальной. Если множество их образует кучу, то она представляется, как агрегат или неорганическое тело; наоборот, если они централизованы и составляют как бы государство монад, то они образуют живое и одушевленное тело. Отношение между душой и телом есть не физическое влияние и не постоянное воздействие Бога, а предустановленная гармония, подобно отношению между монадами вообще. Всякая деятельность монады, следовательно, также все действия человеческой души определяются изнутри, как склонение магнитной иглы: они самопроизвольны и в этом смысле, но не в смысле индетерминизма, свободны. "Как согласуется предвидение Бога с человеческой свободой; – всевозможные синтезы, никогда не доходящие до основания и не рассматривающие того и другого начала, как моменты". "Важнейшие стороны философии Лейбница заключаются в основных положениях, в принципе индивидуальности и в начале неразличимости¹⁷⁵¹".

Христиан Вольф из Бреславля (1679–1754) онемечил и систематизировал философию Лейбница, поэтому ее называют лейбнице-вольфовской философией. Он оказал огромные бессмертные услуги общему немецкому

просвещению и имеет право называться учителем немцев; впервые Вольф, с большим успехом, чем Чирнгаузен и Томазий, ввел философию в Германии. Он был профессором философии и математики в Галле от 1707 до 23 ноября 1723, когда король Фридрих-Вильгельм I, "варвар, любитель солдатчины", кабинетным приказом повелел, чтобы Вольф под страхом виселицы в течение двух суток покинул Галле и все прусские владения. Теологи-пиетисты убедили короля, что согласно в высшей степени опасному детерминистическому учению Вольфа солдаты дезертируют не произвольно, а по особому установлению Бога, на основании так называемой предустановленной гармонии. Вольф тотчас же был приглашен в Марбург и осыпан всевозможными почестями, как ученый. Король прусский хотел вернуть его, но Вольф не доверял ему и вернулся только тогда, когда Фридрих Великий тотчас после вступления на трон призвал его обратно в Галле, где он был принят с величайшими почестями и умер в 1754 г. Под конец его аудитория была пуста. По всем отделам философии он написал ряд немецких и латинских сочинений, числом сорок, не считая сочинений по математике.

Вольф не только систематизировал и

приспособил для немецкого общества философию Лейбница, но и старался примирить противоречия между метафизическими системами, а также между метафизикой и эмпирической философией, и установить таким образом эклектическую универсальную систему. Он подразделил философию на дисциплины и разрабатывал их; философию он делит на теоретическую и практическую; первая состоит из логики и метафизики, а вторая – из естественного права и этики, народного права (политики) и экономики; в свою очередь метафизика делится на онтологию, космологию, рациональную эмпирическую психологию и естественную теологию (доказательства бытия Божия). В прикладной математике он излагает полезные искусства, каковы строительное и военное искусство. Все развито по образцу геометрии, самые тривиальные, самоочевидные положения доказываются, при чем им предпосылаются определения, аксиомы и т. д. "Это варварство педантизма или этот педантизм варварства, выраженный в такой обстоятельной и широкой форме, необходимо должен был сам себя лишиться всякого кредита¹⁷⁵²".

Руководителем эклектического образа мышления Вольфа в конце концов было

обыденное сознание, здравый или общечеловеческий рассудок, утверждающий основные истины метафизики, а также опыта и эмпирической философии, но отрицающий их крайние противоположности. Таким образом возникла следующая обыденному сознанию немецкая популярная философия, известнейшим представителем которой был Моисей Мендельсон. "Мендельсон считал себя сам и был признан другими величайшим философом. Его "Утренние часы" не что иное, как сухая философия Вольфа, хотя эти господа и старались придать своим соломенным абстракциям ясную платоновскую форму¹⁷⁵³".

Однако вместе с обыденным сознанием философией овладевает также субъект, как человеческое самосознание, само сознание единичное, всеобщее и мыслящее себя; субъект делается господином всех представлений, суждений, постановлений и ценностей. "Эти три стороны распределяются как и раньше, между тремя нациями, из которых единственно состоит просвещенный мир: между англичанами, французами и немцами. Таков характер философии в восемнадцатом веке".

IV. ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД

1. ИДЕАЛИЗМ И СКЕПТИЦИЗМ. БЕРКЛИ И ЮМ

1. Джордж Беркли из Килькрина в Ирландии (1634–1754), бывший английским епископом, написал три главные сочинения: *Theory of vision* (Теория зрения, 1709), *Treatise concerning the principles of human knowledge* (Исследование о началах человеческого знания, 1711) и *Three dialogues between Hylas and Philonous* (Три диалога между Гиласом и Филономом, 1713). В них он развил учение, согласно которому все наши явления или объекты познания, т. е. вещи, целиком и без остатка состоят из впечатлений или идей, все бытие их есть не что иное, как бытие в восприятии или представлении. Мысль, что вещи суть представления или идеи, составляет основную тему идеализма Беркли, который, как это правильно замечено Гегелем, последовательно развился из эмпиризма и сенсуализма Локка.

Весь чувственный мир есть наше представление и больше ничего; он находится в нас, но не благодаря нам; он не произвольно

создан, а произведен Богом в представлении духов; поэтому Гегель правильно говорит, что идеализм Беркли очень близок к учению Мальбранша¹⁷⁵⁴.

2. Если все вещи суть лишь субъективные представления, а их глубочайшее основание и связь заключается в Боге, который, как таковой, недоступен обоснованию, то отсюда рациональным путем вытекает необъяснимость и потому невозможность всякого познания. Это скептицизм, развитый Давидом Юмом из Эдинбурга (1711–1776) в тесной связи с сенсуализмом Локка и идеализмом Беркли. Главные философские сочинения Юма суть: *A treatise of human nature* (Исследование о человеческой природе, 1739) и *Essays and treatises on several subjects* (Опыты и исследования о различных вопросах, 1742–1745); во второй части этого сочинения находится *An enquiry concerning human understanding* (Исследование о человеческом познании, 1748).

Не только объекты или представления, но и связь между ними, считающаяся необходимой, чисто субъективны. Также и причинная связь есть лишь субъективная ассоциация идей: мы встречаем последовательность во времени двух представлений так часто, что принимаем это

привычное следование за причинность и верим, что если В следовало за А очень часто, то это и всегда должно быть так.

Также и понятие вещи или субстанции основывается лишь на привычной ассоциации все одних и тех же (одинаковых) впечатлений или свойств. Также и так называемые нравственные необходимости понятий права и морали суть не что иное, как инстинкты, т. е. привычные чувства и склонности. Само собою разумеется, этот скептицизм, колеблющий понятия причинности и субстанциальности, распространяется также и на доказательства бытия Божия и бессмертия души.

Изучение Юма, как известно, составило эпоху в жизни Канта. "Скептицизм Юма", – говорит Гегель, – "с исторической точки зрения замечательнее, чем сам по себе; его историческая замечательность состоит в том, что он послужил собственно исходным пунктом для философии Канта". "Так как Юм объясняет необходимость, единство противоположностей чисто субъективным явлением, привычкой, то ниже этого нельзя пасть в области мышления¹⁷⁵⁵".

2. ШОТЛАНДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ближайшими и непосредственными противниками Юма были его соотечественники, профессора эдинбургского и Глазговского университетов, полагавшие, что источник самых достоверных и несомненных истин находится в естественном человеческом рассудке (*sensus communis*) или здравом смысле: это были Томас Рид (170. 4–1796), Джеймс Бетти (1735–1803), Джеймс Освальд, Дугальт Стюарт, Эдуард Seach, Фергюсон, Гетчесон и, наконец, самый известный из них, политико-эконом Адам Смит. Шотландская школа дала ветвь во Франции благодаря Ройе Коляру и его ученику Жуффруа. По учению Томаса Рида в естественном человеческом рассудке содержатся основные истины, как корни всякого знания и нравственности, которые не могут быть истреблены никаким сомнением и критикой. Шотландские философы называют эти основные истины также основными фактами и считают, как, например, Освальд, и бытие Бога таким основным фактом¹⁷⁵⁶.

3. ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Всеобщее самосознание возвышается и чувствует себя мировой властью; личные мнения непосвященных не признаются в области политики, религии и философии; в основе всего мирозерцания лежит уверенность в том, что все существующее и пользующееся само по себе признанием составляет сущность самосознания, что понятия о Боге и зле, о силе и богатстве, упрочившиеся представления веры о Боге и его отношении к миру, о Провидении и т. д. вовсе не суть самостоятельные истины, существующие вне самосознания. Отвлекаясь от всех исторически данных определений, самосознание не оставляет от абсолютной сущности ничего, кроме абстрактного неизвестного Божества: оно признает лишь высшее существо, *l'etre supreme*; от чувственного или предметного мира не остается ничего, кроме материи или природы вообще; поэтому темою французской философии и просвещения служат деизм, материализм и натурализм, а так как предметом деизма служит пустая абстракция, легко подвергающаяся отрицанию, то деизм замещается атеизмом, который идет рука об руку с материализмом.

В числе главных представителей французской философии Гегель называет Вольтера, Монтескье, Руссо, Д'Аламбера и Дидро, рассматривая отрицательную, положительную и философскую сторону их учений.

Отрицательная сторона заключается в разрушительном влиянии, справедливость которого и всемирно-историческое значение Гегель всегда замечал и вполне признавал, как в Тюбингенском институте, так и на кафедре в Берлине. "Эта сторона разрушала лишь то, что уже было разрушено в себе. Мы можем упрекать французов за их нападения на религию и государство, но нужно иметь перед своими глазами образ ужасного состояния общества, бедствий и низостей во Франции, чтобы оценить их заслуги. Лицемерие, ханжество и тирания, потерявшая свою добычу, могут теперь говорить слабоумию: они нападали на религию, государство и нравственность. Но на какую религию! Не на очищенную Лютером, а на позорнейшее суеверие, поповство, глупость, извращенный образ мыслей, в особенности на мотовство и наслаждение имуществами духовенства при состоянии общественного угнетения. На какое государство! На единое господство министров и их слуг, женщин,

камердинеров, когда несметное войско маленьких тиранов и праздных людей считало божественным правом грабить государственные богатства, созданные потом народа. Мы видим бесправие частных лиц в гражданской и политической жизни, а также бесправие в области совести и мысли". "Обращаться с варварами, как с людьми, не посвященными в духовные интересы, это в порядке вещей, так как варвары далеки от этих интересов; но обращаться таким образом с мыслящими людьми – это верх жестокости¹⁷⁵⁷".

Положительную сторону их учений составляет систематический натурализм, как он выражен в *Systeme de la nature* Гольбаха и в *De la nature* Робине. Согласно сочинению Гольбаха *Systeme de la nature*, которое приписывалось Мирабо, нет ничего, кроме материи и движения, нет иной причины движения, кроме самой материи, нет других материальных сил, кроме притяжения и отталкивания, которые у моралистов называются любовью и ненавистью. Великое целое природы (*le grand tout de la nature*) есть все во всем.

По Гольбаху, вселенная есть машина, а по Робине (сочинение которого явилось раньше *Systeme de la nature*) – Бог есть неизвестная причина вселенной, а сама вселенная есть живое,

плодородное, во всех своих частях органическое целое, в котором существует полное равновесие между добром и злом, так как всякое удовлетворение состоит в устранении потребностей, недостатка и страдания. Именно в этом состоит совершенство и красота мира¹⁷⁵⁸.

Философской стороной французского просвещения Гегель считает "идею всеобщего конкретного единства" и представителями ее называет Ламеттри, Монтескье, Гельвеция и Руссо. Ламеттри и Гельвеций имели в виду единство человеческой природы: первый в своей книге *L'homme-machine* пытался свести ее интеллектуальную деятельность к чувственным впечатлениям, а второй в сочинении *De l'esprit* пытался вывести ее нравственную деятельность из основного стремления себялюбия и личной выгоды. Монтескье с большим пониманием усматривал в законах народа общее выражение его сущности, ступени его развития и образования; об этих взглядах Вольтер сказал, что это *esprit sur les lois*. Руссо основывал государство на общественном договоре, а договор – на свободе воли человека, т. е. на всеобщей или разумной воле, которую вовсе не следует отождествлять с суммой всех единичных

обнаружений воли, так как в таком случае имело бы силу положение: "где меньшинство должно повиноваться большинству, там нет свободы". Свобода состоит в разуме, т. е. в мышлении. "Свобода есть именно само мышление; кто отвергает мышление и говорит о свободе, тот не знает, о чем говорит. Воля свободна только в связи с мышлением. Принцип свободы явился на свет в лице Руссо и дал бесконечную силу человеку, который стал рассматривать себя, как бесконечность. В этом состоит переход к философии Канта".

Заслуга французской философии XVIII века, приписываемая ей Гегелем и высоко ценяемая им, состоит в том, что она не терпела потусторонности государства и церкви, что она требовала присутствия разума и отказывалась признать существование сословия непосвященных во всем духовном и нравственном мире. В религии нет непосвященных лиц: таково было основное положение немецкой Реформация. Поэтому Гегель говорит об этих французских философах: "они произвели в другой форме то же, что и Реформация Лютера¹⁷⁵⁹".

4. НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Гегель приводит своих слушателей, делая большой обход, от "немецкой популярной философии" через Беркли и Юма, через шотландскую и французскую философию к немецкому просвещению: от Моисея Мендельсона к Моисею Мендельсону! Впрочем, в эпоху господства философии Вольфа англичане, шотландцы и французы произвели замечательное влияние на немцев, так как у немцев без заграничного влияния не обходится. "Немцы – это пчелы, воздающие должное всем нациям: это старьевщики, для которых все хорошо, и которые торгуют всем. Эти идеи, воспринятые от чужих наций, потеряли всю свою остроумную жизненность, энергию и оригинальность, которая у французов заставляла забыть содержание ради формы¹⁷⁶⁰".

Таким образом возникли бледные и мелкие рассуждения Эбергарда, Тетенса, Николаи, Зульцера и т. д. о полезности вещей, о вкусе и эстетике, о человеческом блаженстве, о приятных и неприятных чувствах, о том, каким образом трагические предметы могут быть источником приятных чувств и т. д. По поводу последней

темы Николаи и Мендельсон вели беседу, которую Гегель приводит, "как пример такой бессодержательной и бессильной болтовни, которой занимались эти философы¹⁷⁶¹".

Пустота и ничтожество этих героев немецкой философии дня были внезапно и резко обнаружены в споре, возникшем между Мендельсоном и Якоби. Речь зашла о том, был ли Лессинг Спинозистом и, что важнее, о самом учении Спинозы. Тогда обнаружилось полное незнание немецких популярных философов, и Мендельсона во главе их, не только с учением Спинозы, но и с историческими и литературными фактами, касающимися его.

Был поднят также вопрос об истинности Спинозизма; Якоби, хорошо знакомый с этим учением, решительно отвергал его. Основание и возникновение всякого истинного знания должно было подвергнуться исследованию на новом еще не испытанном пути; это сделал уже Кант в своей Критике чистого разума.

Якоби написал свои "Письма об учении Спинозы" в 1783 и напечатал их два года спустя (1785); Критика чистого разума Канта явилась в 1781. В этом сочинении заключается эпоха, отделяющая новейшую философию от новой. "Что же касается перехода к новейшей немецкой

философии, Юм и Руссо были двумя исходными пунктами ее¹⁷⁶²".

Глава пятьдесят вторая

ИСТОРИЯ НОВЕЙШЕЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ. ЭПОХА РЕВОЛЮЦИИ

Новый век был призван к жизни эпохою революции, значение которой и внутренняя необходимость были указаны в философии истории¹⁷⁶³. Французы произвели революцию в государстве и социальном мире, а немцы – в философии: в этом состоит основная тема новейшей немецкой философии, прогрессивное развитие которой совершилось в Канте, Фихте и Шеллинге. Исходный пункт заключается в философии Якоби, одновременной с эпохою Канта, а общий результат этой новейшей немецкой философии и истории философии вообще содержится в философии Гегеля.

Отношение между мышлением и бытием или субъективным и объективным, единство этой высшей противоположности есть основной движущий вопрос всей философии; оно выражено глубже и сознательнее, чем когда бы то ни было, уже в преддверии новейшей немецкой философии.

I. ФРИДРИХ ГЕНРИХ ЯКОБИ

Здесь Гегель находит философию Якоби в той форме, как она встретилась нам уже в конце новой философии, в борьбе с немецкой популярной философией и просвещением в "Письмах об учении Спинозы". Это учение, по Якоби, есть законченный догматизм, совершеннейшая система рассудочной метафизики, так как всякое рассудочное мышление состоит в обусловливании и обосновании, вследствие чего рассудок способен понимать только причинную цепь вещей, т. е. природу, и отождествляет ее с абсолютным или с божественной сущностью. Собственно, рассудок должен отрицать безусловное, т. е. первоначальную сущность и первоначальную деятельность или Бога и свободу; следовательно, он должен приводить к атеизму и фатализму; такова в самом деле система Спинозы, если правильно и последовательно понимать ее.

Безусловное есть сверхъестественное, как абсолютный факт, непосредственно ясный для нас: это просветление с субъективной стороны есть непосредственное знание, чувство или вера, а с объективной стороны – это получаемое нами

откровение; действительность внешних вещей и нашего тела также познается не в мышлении и понятиях, а открывается нам или непосредственно очевидна для нас.

Очевидно, откровение и вера в теологическом смысле имеют совершенно иное значение, чем у Якоби и его сторонников, так что они обманывают себя и других, если не признают этого различия. Веру и чувство, поскольку они воспринимают безусловное, т. е. абсолютное содержание откровения, Якоби называет также разумом и противопоставляет их рассудку, как высшую способность восприятия¹⁷⁶⁴.

Таким образом Якоби и его сторонники придавали огромное значение противоположности между верой и знанием, или, что одно и то же, между непосредственным и опосредствованным знанием, которое Гегель здесь, как и везде, где он с ней встречается, усердно и энергично оспаривает. Он имеет здесь дело с такими противниками, как Фриз и Шлейермахер. Религиозным чувством обладает человек, а не собака, так как это чувство имеет интеллектуальный, разумный характер. Всякое непосредственное знание есть на самом деле опосредствованное, как и все так называемые непосредственные состояния духа. "Видеть здесь

настоящую противоположность это значит высказывать крайне плоскую мысль; только сухой рассудок думает, что непосредственность может быть чем-нибудь для себя без посредства в себе¹⁷⁶⁵".

II. ИММАНУИЛ КАНТ

Иммануил Кант из Кенигсберга в Пруссии (1723–1804) вернулся в вопросе о возможности познания на точку зрения Сократа и пытался решить его, исходя из сущности человеческого разума. Его учение, как и одновременное учение Якоби, есть философия субъективности, так как оно выводит виды познания из природы субъективного духа, но философия Канта производит из сущности субъективного духа, т. е. из самосознания также объекты познания или явления и таким образом приобретает характер идеализма, против которого Якоби решительно борется.

Юм показал, что всеобщность и необходимость, признаки всякого истинного и объективного познания, не содержатся в восприятиях и впечатлениях, а потому не может быть истинного знания о вещах; в этом Кант должен был следовать шотландскому философу: это был исходный пункт Канта из Юма. Но в противоположность Юму Кант обосновал истинное и объективное познание именно на том, что всеобщность и необходимость априорны или заключаются в самом разуме: "в мышлении, как

самосознательном разуме; источник такого знания есть субъект, Я в моем самосознании. Таково простое основное положение философии Канта¹⁷⁶⁶".

Философия Канта имеет, в то же время, критический характер; она исследует свойства и границы нашей познавательной способности, исследует, может ли она и в какой мере познавать сущность вещей. Это предприятие напоминает того схоластика, который хотел пойти в воду не раньше, чем научится плавать. Гегель пользовался этою шуткой больше, чем следует, и охотно повторял ее. Как средство полемики, она не имеет никакой цены, так как относится ко всякой теории знания, к Локку не менее, чем к Канту. Кроме того, в этой шутке совершенно упускается из виду различие между познанием вещей и самопознанием или самоисследованием. Если сравнивать познание вещей с плаванием, то Кант относился к познанию, как Архимед (а не схолистик) к плаванию¹⁷⁶⁷.

Гегель упрекает Канта в том, что он называл критическую философию также трансцендентальной и потому виновен в употреблении "варварского" школьного языка, как будто бы он создал это выражение! Он нашел его готовым и целесообразно пользовался им,

чтобы отличать трансцендентальное знание от трансцендентного, как такого, которое переступает или перелетает за границы человеческого разума.

Так как все познавательные суждения синтетичны, и их всеобщее и необходимое значение имеет априорный характер, то в основе всей критической философии лежит вопрос: "Как возможны априорные синтетические суждения?" Главные предметы критических исследований суть теоретический, или познающий, разум, практический разум, или воля, и рефлексивная способность суждения: поэтому три главные сочинения Канта суть Критика чистого разума, Критика практического разума и Критика способности суждения.

Основные теоретические способности, не выводимые Кантом (как упрекает Гегель), а как бы вынимаемые из "мешка души", суть чувственность, рассудок и разум: чувственность есть способность созерцания, рассудок есть способность иметь понятия, а разум есть способность иметь идеи, содержанием которых служит всегда понятие безусловного.

Две основные формы чувственности суть пространство и время; это априорные созерцания, чистые созерцания, или, как правильно

выражается Гегель, чистое созерцание (*reines Anschauen*), которое единственно делает возможной чистую математику. Основные формы рассудка суть чистые рассудочные понятия, или категории, создающие и потому обосновывающие опыт, так как они через посредство схемы времени (трансцендентальный схематизм) применяются ко всем явлениям и имеют всеобщее необходимое значение, т. е. значение для всякого сознания, как формы чистого сознания, трансцендентальной апперцепции, или чистого я.

В учении Канта о категориях господствует закон "тройственности", так как третья категория каждой группы всегда рассматривается, как единство двух предыдущих. Гегель видит в этом великое усмотрение Канта, хотя он и не развивает своих категорий, а эмпирически получил их из данных в логике форм суждения и потому в перечислении их не достиг полноты.

Гегель метко опровергнул кантовское "Опровержение идеализма", но он не сказал, что это прибавление находится только во втором издании Критики чистого разума. Отсюда ясно, что он совершенно не знал первого издания (1781) и его различия в сравнении со всеми последующими изданиями.

Гегель резюмирует здесь в целом учение о

познании Канта таким образом, что его понимание философии Канта оказывается не более высоким, чем понимание обыкновенных кантианцев старого и нового пошиба; он говорит: "Все познание остается внутри субъективности, и сверх ее, как внешнее, существует вещь в себе¹⁷⁶⁸".

Наконец, что касается учения Канта об идеях или о существующем в разуме понятии безусловного, это понятие, сообразно трем умозаключениям разума, категорическому, гипотетическому и разделительному, распадается на три вида: субъективно, объективно и абсолютно безусловное, или безусловный субъект, безусловный объект и безусловная сущность вообще; это идеи души, мира и Бога. Если эти идеи принимаются за объекты или вещи и исследуются, как таковые, то возникает рациональная психология, космология и теология: первая состоит исключительно из паралогизмов, вторая – из антиномии, а третья – из ложных доказательств бытия Божия, опирающихся в конце концов на онтологическое доказательство, которое стремится "выцарапать" бытие Бога из понятия Бога, хотя это в такой же мере невозможно, как нельзя из понятия ста талеров доказать существование их. "Я, как разум

или представление, и вещи вне его абсолютно чужды друг другу; и это, по учению Канта, есть последняя точка зрения¹⁷⁶⁹".

В своих "Метафизических начальных основаниях естествознания", как ни скудны и ограничены они, Кант оказал важную услугу тем, что рассматривает основные понятия физики, как необходимые определения мысли, и полагает начало новой философии природы; атомизму он противопоставил динамизм.

В своей "Религии в границах чистого разума" Кант показал, что в положительных догматах содержатся разумные идеи, так, напр., в учении о наследственном грехе; просвещение совершенно устранило эти представления, и потому Гегель называет его здесь не *Aufklärung*, а "*Ausklärung*¹⁷⁷⁰".

Второе главное сочинение Канта есть Критика практического разума, отделение чистой воли от эмпирической, которая определяется стремлениями и склонностями, т. е. гетерономно, и потому может иметь целью лишь блаженство, тогда как чистая воля, или практический разум, определяется только самим собою, т. е. автономно, следовательно, делает свободу своим законом и целью, на которой основывается всякое право и всякая

нравственность. Свобода, как закон, есть нравственность, а свобода, как настроение, есть мораль, основы определения которой не материальны, а чисто формальны: они заключаются не в предмете, а в характере воли, именно состоят в том, что закон составляет предмет хотения только ради себя самого, закон из уважения к закону, долг ради долга. "Для воли нет иной цели, кроме почерпнутой из нее самой, кроме цели ее свободы". "Недостаток канто-фихтевского принципа состоит в том, что он вообще формален; холодный долг есть последний непереваренный комок в желудке, откровение, данное разуму". Конечной целью практического разума служит абсолютное и высшее благо, которое как таковое, заключает в себе блаженство, как следствие и действие совершенного морального настроения. Высшее благо не существует, но должно существовать, совершенная моральность, т. е. совершенная чистота настроения, не существует, но должна существовать, гармония между моральным настроением и блаженством не существует, но должна существовать: таким образом содержанием практического разума служит постоянное долженствование в его не имеющем конца прогрессе или дурной бесконечности.

Практический разум постулирует высшее благо и для осуществления его бессмертие души и бытие Бога. Этими тремя постулатами предполагается неискоренимый дуализм между разумом и чувственностью и в то же время требуется отмена его; потому они полны противоречий, это "гнездо противоречий", как говорит Гегель, пользуясь выражением Канта. "Такова последняя точка зрения; это высокая точка зрения, но здесь мы не дошли еще до истины. Абсолютное благо остается долженствованием без объективности и должно оставаться таковым¹⁷⁷¹".

Третье главное сочинение Канта есть Критика способности суждения, не трансцендентальной, рассматриваемой в его логике, а рефлексивной. Неискоренимый дуализм между чувственностью и разумом или природою и свободою отменен в понятии естественной свободы или целесообразности. Виды естественной целесообразности суть субъективная и объективная целесообразность; обе они обоснованы не в природе вещей, а в устройстве нашего разума, т. е. составляют необходимый способ рассмотрения вещей или рефлексии.

Субъективная целесообразность имеет эстетический, а объективная — телеологический характер: поэтому третье главное сочинение

Канта делится на критику эстетической и телеологической способности суждения.

Эстетический характер имеет представление о предмете, связанное с чувством наслаждения или неудовольствия, которое не имеет ничего общего с познанием, с теоретическими или практическими интересами; поэтому такое представление есть предмет совершенно незаинтересованного, следовательно, не частного, а всеобщего и необходимого наслаждения. "Предмет, форма которого оценивается, как основание наслаждения при представлении его, прекрасен". "Это", – говорит Гегель, – "первое разумное слово о красоте". На таком наслаждении основывается прекрасное и возвышенное¹⁷⁷².

Предмет телеологического рассмотрения природы составляют живые вещи; целесообразность их с очевидностью невольно представляется, как материальная и внутренняя, так как они должны рассматриваться, как объекты, сами себя формирующие, производящие и размножающие, как продукты природы, которые, в то же время, суть цель природы и самоцель.

Мы принуждены представлять организм, как делящее себя и расчленяющее целое, как целое,

существующее раньше частей, тогда как наш рассудок способен только складывать целое из его частей механически; поэтому наша рефлексия об органических телах должна быть телеологической, так как для созерцания идеи целого необходим интуитивный рассудок, которого у нас нет. Здесь резко обнаруживается различие между Кантом и Гегелем: "Этот интуитивный рассудок, этот *intellectus archetypus*", – говорит Гегель, – "есть истинная идея рассудка¹⁷⁷³".

Цели природы образуют цепь, в которой для ее завершения необходимы первый и последний члены: последний член, как конечная цель мира, есть благо, а первый член есть Бог, как сила, господствующая над миром, которая ставит конечной целью мира благо. Но Бог может быть только предметом веры, а не познания. В этом Кант согласен с Якоби. "Мы познаем только явления", – говорит Кант. "Мы познаем только конечное и обусловленное", – говорит Якоби. "Эти выводы философов", – говорит Гегель, – "были источником радости для мудрецов, потому что ленивый разум считал себя, слава Богу! избавленным от всяких требований размышления. Кроме того, результатом этих выводов является автократия субъективного

разума, которая приводит лишь к субъективной уверенности, а не к объективной истине, так как она абстрактна и не есть познание. Это было источником второй радости. Третье радостное соображение присоединил Якоби, утверждая, что желание познать истину есть даже нечестивая дерзость, так как бесконечное вследствие этого становится конечным. Неутешительное время для истины, когда нет никакой метафизики, и принимается за философию то, что вовсе не есть философия¹⁷⁷⁴".

Философии Канта недостает последовательности и содержания, чтобы быть целым, чтобы быть единой системой: последовательность хотел дать ей Фихте, а содержание – Шеллинг¹⁷⁷⁵.

III. ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ

Иоганн Готлиб Фихте из Раменау в Оберлаузице (1752–1814) приобрел известность уже первым своим сочинением "Критика всякого откровения", потому что оно было принято за сочинение Канта. Он был приглашен (не Гете, как говорит Гегель, а) по желанию веймарского министерства и герцога в Иену, где преподавал от 1794–1799; затем он отправился в Берлин, в 1805 сделался профессором в Эрлангене, а потом в основанном только что университете в Берлине (не в 1809, в 1810), где умер на 52-м году жизни 27 января 1814. Из Иены ему пришлось удалиться вследствие спора об атеизме, возникшего по поводу нескольких статей в философском журнале, который он издавал вместе с Нитгаммером. Статья Фихте была озаглавлена: *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine gottliche Weltregierung* (Об основании нашей веры в Божественное управление миром).

Гегель различает в философии Фихте умозрительную и популярную сторону; к последней относятся речи, напр. Речи к немецкой нации и т. п. Он делит умозрительную философию Фихте на первоначальную и

преобразованную; сюда присоединяется еще несколько "главных моментов, связанных с философией Фихте". Все эти вопросы рассматриваются у Гегеля кратко и поспешно, под влиянием приближающегося конца семестра, а не соответственно значению предмета!

Философии Канта не доставало внутреннего единства принципа, из которого последовательно должно развиваться все содержание сознания для того, чтобы целое имело характер системы и науки. "Философия должна развивать одну живую идею: мир есть цветок, вечно вырастающий из одного семени". Именно эту задачу поставил себе Фихте; он хотел вывести и выразить все содержание философии Канта, как науку, исходя из одного высшего положения: поэтому он называл свою философию знанием знания или теорией науки (*Wissenschaftslehre*). Это высшее основное положение также уже было высказано в Критике разума в понятии трансцендентального единства апперцепции, всеобщего самосознания или чистого Я.

Фихте сделал Я принципом теории знания; анализируя его, он выводит из него необходимые акты Я и ставит их во главе теории знания в форме основных положений. "Повсюду существует только Я; оно существует, потому что

существует; все, что есть, существует только в Я и для Я". Такова основная мысль Фихте, выраженная словами Гегеля. Три основных акта Я суть самополагание, противоположение и объединение противоположного Я само полагает себя, оно полагает свою противоположность, т. е. полагает не-Я, оно полагает не-Я в Я, эти противоположности должны подразделять всю сферу Я: поэтому Я противопоставляет в Я делимому Я неделимое не-Я. Я полагает себя определенным посредством не-Я, а также определяющим не-Я, т. е. оно полагает себя теоретическим и практическим. Таким образом система делится на теоретическое и практическое учение.

Эти три основные положения относятся друг к другу, как тезис, антитезис и синтез, или утверждение, отрицание и ограничение, как категории реальности, отрицания и ограничения, как начала тождества, различия и основания¹⁷⁷⁶.

Я и не-Я должны находиться в отношении друг к другу: это категория отношения. Отношение между ними должно быть взаимным; это категория взаимопределения. Я полагает себя ограниченным или определенным посредством не-Я: это категория причинности.

Все, что полагается, полагается посредством Я: это категория субстанциальности и т. д. "Это, – говорит Гегель, – первая в мире разумная попытка сделать вывод категорий¹⁷⁷⁷".

Основная форма теоретического Я есть представление и воображение, а практического Я – стремление и страстное влечение. То, что полагается в Я, должно существовать также и для Я. Иными словами, Я должно также знать о том, что оно делает: этим поднимается на высшую ступень его состояние представления. Таким образом теория знания приходит к развитию теоретического и практического разума, которое, однако, не имеет конца: теоретическое Я всегда остается связанным с не-Я, как предметом, а практическое Я всегда остается связанным с не-Я, как сопротивлением, так как без сопротивления и отталкивания нет стремления. Итак, философия Фихте, как и философия Канта, приводит к бесконечному долженствованию, составляющему пример дурной бесконечности, которая всегда указывает на существование неразрешенного противоречия.

Противоречие существует между единством Я в принципе и неискоренимым дуализмом между Я и не-Я, который приводит к бесконечному ряду и делает невозможным завершение его.

Вследствие этого Я становится на одну сторону и закрепляется в ней; оно становится односторонним индивидуальным Я, единичным действительным самосознанием, так что до известной степени сама философия Фихте виновата в этом понимании ее, которое возникло с самого начала, как недоразумение и бессмыслица. "Неудобна и неудачна также форма изложения, именно то, что благодаря ей мы всегда имеем перед глазами эмпирическое Я, а это заключает в себе бессмыслицу и не соответствует точке зрения Фихте". Гегель высказал это тотчас же о первоначальном учении Фихте¹⁷⁷⁸.

Поэтому Фихте мог вывести природу лишь постольку, поскольку она индивидуализирует Я и придает ему чувственный характер. В своей этике, в своем естественном и государственном праве, он обосновал лишь такую же свободу, как и Руссо, именно свободу в форме отдельного индивидуума. Государство рассматривается им не как реализация свободы, а только как правовое состояние, как огромная тюрьма, в которой свобода отдельных лиц все более ограничивается всеобщей свободой: отсюда отрицательные суждения Гегеля об этике Фихте и его "особенно неудачном естественном праве¹⁷⁷⁹". Конечной

целью философии Фихте должно быть абсолютное единство Я и не-Я, в котором Я, конечное следствие своей связи с не-Я, и его граница освобождаются от своего беспокойства и безустанной деятельности и приходят к вечному покою в Боге. Поэтому то, что в этой философии было недостижимо, как конечная цель, и, в то же время, необходимо, как идея, Фихте сделал первоначальной сущностью мира и первоосновой своей философии, стоящей выше всех противоположностей: в этом состоит преобразование его системы. "Не конечное Я, а Божественная идея есть основа всей философии; все, что человек делает из самого себя, ничтожно. Всякое бытие обладает жизнью и деятельностью в себе самом; не существует иной жизни, кроме бытия, и иного бытия, кроме Бога: итак, Бог есть абсолютное бытие и жизнь. Божественное бытие выступает также из себя, открывается и обнаруживается, – и это есть мир¹⁷⁸⁰".

Говоря о "главных моментах, связанных с философией Фихте", Гегель назвал также имена Бутервека, Круга и Фриза. Он указал на "абсолютный виртуализм" первого и "основную философию" и "трансцендентальный синтетизм" второго, новую Критику разума и учение о вере третьего, как на такие направления, которые

признают единство субъективного и объективного за основной факт¹⁷⁸¹. Из них в настоящее время заслуживает упоминания только Яков Фридрих Фриз.

Три первые "главные момента" суть Фридрих Шлегель, Шлейермахер и Новалис: гениальная ирония первого, религиозное вдохновение второго и поэтически-религиозная тоска третьего. Мы знакомы с полемическим пылом, который обнаруживает Гегель в борьбе с двумя первыми точками зрения, как только представляется к тому случай. Я Фихте приписывает себе власть разрешать и связывать, полагать и отменять. Если частное субъективное Я в чувстве своей гениальности и возвышенности захватывает себе эту власть, то возникает осмеивающая мир игра иронии. "Субъект при этом знает себя в себе, как абсолютное, и все другое для него ничтожно; все определения добра, устанавливаемые им самим, он умеет опять разрушить, он все может сделать своей целью; однако он обнаруживает лишь суетность, лицемерие и дерзость. Ирония проявляет свое мастерство над всяким содержанием, для нее нет ничего серьезного, она играет всеми формами". Но так как от этого рода богоподобия всякому существу становится жутко, и у него является желание иметь и признавать

что-либо положительное, то, этой точки зрения лишь один шаг к переходу в католицизм, к подчинению суевериям и чудесам¹⁷⁸².

На точке зрения религии чувства субъективное Я считает себя вдохновенным, преисполненным Бога и пророческим и, как таковое, произносит речи и монологи. Но при этом Бог, или абсолютное существо, ставится вне области знания, по ту сторону самосознания, как у Якоби. Эти пророческие речи, лишённые понятий и произносимые с треножника Пифии, заключают в себе разнообразные утверждения о сущности абсолютного и требуют, чтобы всякий непосредственно в своем сердце находил его таким. Познание абсолютного существа становится делом сердца, является множеством вдохновенных ораторов, каждый из них произносит монолог и понимает другого собственно только в пожатии руки и в немом чувстве. Их речи обыкновенно состоят из тривиальностей, если их брать так, как они сказаны; впервые чувство, жест, переполненное сердце могут сообщить им силу, – сами по себе они говорят мало". "Плоха та картина, в которой художник рисует сам себя; оригинальность состоит в том, чтобы производить нечто вполне всеобщее¹⁷⁸³".

IV. ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ИОСИФ ШЕЛЛИНГ

Новейшая философия должна теперь на своей третьей ступени сделать принципом единство субъективного и объективного, Я и не-Я, духа и природы: принцип этого единства сущности называется тождеством. Основателем философии тождества был Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг, который родился 27 января 1775 г. в Шорндорфе в Виртемберге и учился в Лейпциге и Иене, где вступил в близкие отношения с Фихте. С 1807 г. он сделался секретарем Академии художеств в Мюнхене¹⁷⁸⁴.

В своих сочинениях Шеллинг перешел от теории знания к философии природы (1795–1799) и к усмотрению того, что философия должна не ограничиваться теорией знания, что она должна соединять в себе, как две основные науки и как бы половины, теорию знания и философию природы. Всякое знание основывается на согласии объективного с субъективным; это согласие основывается на абсолютном единстве или тождестве того и другого. Совокупность всего объективного можно назвать природою, а всего субъективного –

интеллектуальной.

Как из интеллектуальной происходит природа и из природы интеллектуальная? Таковы два основных вопроса философии: на первый вопрос отвечает трансцендентальная философия (трансцендентальный идеализм), а на второй – философия природы. Трансцендентальную философию Шеллинг развил в "System des transcendentalen Idealismus", в одном из самых подробных своих сочинений, коренящемся еще в теории познания Фихте (1799), тогда как принцип абсолютного тождества выходит за пределы учения Фихте и в своем развитии выступает, как новая система философии, которую Шеллинг называет своей.

Сочинение, в котором развит этот принцип, осталось неоконченным, оно помещено в "Zeitschrift für speculative Physik" и называется "Darstellung meines Systems der Philosophie" (Изложение моей системы философии, 1801)¹⁷⁸⁵.

Во всем существующем раскрывается абсолютное тождество субъективного и объективного: таково основное содержание мира или вселенной. Различия между бытием бывают только количественные или степенные. Эти различия состоят в количественном различии

субъективного и объективного, в перевесе одной из этих сторон или факторов, в количестве или степени этого перевеса. Бессознательный мир, или природа, характеризуется перевесом объективного, а сознательный мир, или царство духа, характеризуется перевесом субъективного. Так как в целостности или во вселенной, взятой, как целое, отменяется всякое различие между субъективным и объективным, то это различие характерно лишь для конечности, или единичности, тогда как абсолютное тождество, принцип и основание всего существующего, есть совершенная индифференция субъективного и объективного (на современном языке мы бы выразили глубокую мысль Шеллинга таким образом: так как всякое развитие, также и развитие мира, состоит в последовательном дифференцировании, то лежащий в основе мира принцип, из которого мир происходит, есть нечто недифференцированное, или совершенная индифференция). Это недифференцированное начало, как мировой принцип, Шеллинг называет разумом, и утверждает, что его определения одинаковы как в царстве природы, так и в царстве духа.

Различие по величине между количественными степенями субъективного и

объективного Шеллинг называет потенциями. Первая потенция бессознательного мира (природы) есть материя, сущность которой состоит в тяжести, а два фактора суть противоположные основные силы ее, притяжение и отталкивание; вторая потенция есть свет, а третья – организм. Этим трем потенциям соответствует в сознательном или духовном мире знание, деятельность и искусство или истина, нравственность и красота: идея истины, добра и красоты¹⁷⁸⁶.

Единство тяжести и света есть связность материи, и различия ее в сцеплении, самость или я материи, т. е. ее полярность, в силу которой тождественное противопоставляется и противоположное полагается тождественным. Формирующие силы материи Шеллинг назвал динамическим процессом и пытался представить или "построить", как три ступени их, магнетизм, электричество и химический процесс. Под словом построить Шеллинг понимает доказать. Таков был уже характер дедукций и доказательств Фихте¹⁷⁸⁷.

Наконец, является вопрос, как по учению Шеллинга познается абсолютное тождество, внутренняя сущность вещей, воплощение идеального и приобретение им чувственного

характера. Этот вопрос он решал следующим образом: идеальное должно быть мыслимым или понимаемым, чувственное или телесное должно быть созерцаемо, и притом то и другое должно созерцаться в одном и том же акте; этот акт есть интеллектуальное созерцание, или интуитивный рассудок, способность, которую Кант отрицал в человеке и считал невозможной для нас. "Итак, интеллектуальное созерцание", – говорит Шеллинг, – "есть орган всякого трансцендентального мышления". "Я есть не что иное, как продуктивная деятельность, становящаяся сама для себя объектом". Есть также всеобщая, признаваемая всеми людьми объективность этого созерцания: это искусство и художественное произведение. Художественное произведение может понимать только тот, кто вновь творит его в мышлении или сознательно воспроизводит, а это доступно только интеллектуальному созерцанию. Если Шеллинг, подобно Платону, рассматривает Вселенную, как Божественное художественное произведение, то соответственно этому он должен считать интеллектуальное созерцание органом и формой истинного познания мира¹⁷⁸⁸.

V. РЕЗУЛЬТАТ И ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы дошли до того пункта, где Гегель оспаривает систему своего друга и выходит за ее пределы. Он не признает интеллектуального созерцания высшей формой знания и изящное искусство высшей ступенью развития мира. Интеллектуальное созерцание приводит нас назад к точке зрения непосредственного знания и подлечит всем возражениям, разрушившим уже учение Якоби. Способность интеллектуального созерцания требуется системою Шеллинга, но не развита ей, "это самый удобный способ считать знанием все, что кому-либо придет в голову". "Его должно иметь, как непосредственное, но то, что можно иметь, можно также и не иметь". "Поэтому философия Шеллинга имела такой вид, как будто бы ее усвоение требует от каждого лица особого художественного таланта, гения или состояния духа, вообще есть нечто случайное, чем обладают только родившиеся в сорочке".

Гегель считает Канта, Фихте и Шеллинга тремя прогрессивными ступенями и типами в содержании новейшей немецкой философии, рядом с которыми нет ничего заслуживающего упоминания; так ничтожны попытки Рейнгольда,

Бутервека, Круга, Фриза, Шульце и др. "В них обнаруживается только высшая степень важничающей ограниченности: путаница взъерошенных мыслей и представлений или фактов, находимых мной в себе. Все их мысли заимствованы из Фихте, Канта или Шеллинга, насколько вообще у них есть мысли, или же они вводят какое-нибудь маленькое видоизменение, которым уничтожаются живые идеи или изменяются второстепенные мысли¹⁷⁸⁹".

Свои лекции по истории философии Гегель читал четверть века (1805–1831); в этом промежутке времени появились три важнейшие сочинения Гербарта и два основные произведения Шопенгауэра, однако Гегель не обращает на них внимания, и, по-видимому, они остались для него совершенно неизвестными.

Дальнейшая задача философии, которую Гегель нашел и видел перед собою, состоит в определении недостатков учения Шеллинга и в выходе за пределы этого учения. Принцип тождества и понятие разума Шеллинг предполагал, но никогда не доказал, а всегда считал непосредственной истиной, между тем как он должен быть доказан. "Именно к логическому рассмотрению Шеллинг никогда не приходил в своем изложении системы". Поэтому его

философия же есть организованное научное целое или еще не сделалось такой. Главный недостаток и главное затруднение в его системе, этой последней интересной форме учений в истории философии, состоит в том, что истина в ней остается недоказанною и утверждается только интеллектуальным созерцанием¹⁷⁹⁰.

Идея есть истина, и все истинное есть идея: систематическое развитие идеи, производящее мир, должно быть доказано, как необходимое развертывание и откровение. Не религия и не искусство есть высшее откровение Божественной идеи, а ее познание и самопознание в элементе чистого мышления, т. е. философия, которая поэтому не только дает теодицею, а собственно сама есть теодицея.

"До этого пункта", – говорит Гегель, – "дошел мировой дух; каждая ступень имеет свою особую форму в истинной системе философии: ничто не потеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия есть совокупность всех форм. Эта конкретная идея есть результат усилий духа сделаться объектом для самого себя, познать самого себя путем самого серьезного труда, продолжавшегося почти две с половиной тысячи лет: *tantum molis erat, se ipsam cognoscere mentem*

(столько труда было разуму познать самого себя)¹⁷⁹¹.

Глава пятьдесят третья

ХАРАКТЕРИСТИКА И КРИТИКА ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

I. ИСТОРИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

1. ГЕГЕЛЬ, КАК РЕСТАВРАТОР ФИЛОСОФИИ И КАК ФИЛОСОФ РЕСТАВРАЦИИ

Философию Канта и Фихте сравнивали с эпохой и веком французской революции, систему тождества Шеллинга, как учение о всеединстве, сравнивали с наполеоновской мировой державою; точно так же философию Гегеля сравнивали с эпохой Реставрации, которая началась после падения Наполеона и закончилась вместе с изгнанием Бурбонов¹⁷⁹².

Отношение между Кантом и эпохой революции, что касается основных положений, можно рассматривать, как согласие, утверждение и обоснование. Если понимать таким же образом отношение Гегеля к Реставрации, то трудно найти

утверждение, более неправильное и ложное, чем это. Впрочем первоначально сравнение и не рассматривалось в этой форме: оно утверждает, что Гегель сам реставрировал философию в области метафизики, философии религии и политики, так как он опять сделал метафизику основой философии, опять признал догматы в философии религии, и в политике вновь утвердил органическое понятие государства. Поэтому Гегель был не философом Реставрации, а скорее реставратором философии, что можно сказать о каждом великом философе. Так же и Кант, Декарт, Бэкон были такими реставраторами. Поэтому лучше всего совсем бросить параллель между Гегелем и Реставрацией, так как она, если относить ее к политической Реставрации, именно к эпохе от 1815–1830, ошибочна, а если относить ее к философии, ничего не говорит. Эпоха революции знаменует собою век, еще вовсе не изжитой и прошедший уже ряд фазисов, также и реакционных; напр., так называемая Реставрация была таким реакционным фазисом, который имел своего адвоката и философа дня в лице Б. К. Л. фон Галлера, а не Гегеля, составлявшего противоположность ему. Одним из первых и важнейших признаков этой эпохи было восстановление ордена иезуитов папою Пием VII

(1814), вследствие чего идея ультрамонтанского мирового господства выступила на сцену вновь и предприняла войну против идей свободы XIX века. Результатом ультрамонтанских влияний были ордонансы французского короля Карла X, непосредственным следствием которых была Июльская революция и окончательное падение Бурбонов. И вот Гегеля называли врагом Июльской революции и считали философом Реставрации в самом отвратительном, но и в самом неправильном смысле. Говоря об Июльской революции, Гайм замечает: "Панический ужас овладел политиками конгресса, безграничное недоолюство охватило душу философа Реставрации¹⁷⁹³". Я не знаю, на каких частных или конфиденциальных, только Гайму известных словах Гегеля основывается это заявление его; конечно, легко себе представить, что 60-летний старик, среди влиятельной деятельности, требующей глубокого покоя, находил неудобными и беспокойными внезапные огромные политические потрясения, вызванные Июльской революцией. Я оставляю в стороне вопрос, – было ли это чувство неудобства "безграничным", и считаю это выражение риторической фразой. На основании документов можно доказать, что Гегель публично называл

французскую Реставрацию "пятнадцатилетним фарсом". В Июльской революции 1830 этот фарс закончился. Наконец, после 40 лет войн и необычайной путаницы старое сердце могло радоваться, видя наступление конца их и чувствуя удовлетворение¹⁷⁹⁴.

Еще более ошибочно было бы, вслед за Гаймом, считать часто упоминаемое положение Гегеля из предисловия к его философии права: "Все действительное разумно, и все разумное действительно", – ультраконсервативным оправданием всякого существующего порядка: в самом деле, различие между просто происходящим и истинно действительным относится к числу основных истин логики Гегеля, и разум, как реализующаяся сила, составляет первую и последнюю истину учения Гегеля. Положение "все действительное разумно" имеет консервативный характер в такой же мере, как положение "все разумное действительно" обладает революционным характером¹⁷⁹⁵.

Чтобы понимать, что идеи философии Гегеля сознательно и бессознательно господствовали в 19 веке, нужно представить себе ход развития его.

2. ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК

Вообще в течение 19 века, который мы теперь охватываем одним взглядом, трудно найти эпоху реакции или реставрации, философом или защитником которой в смысле Гайма был бы Гегель и его учение; реакционных тенденций было достаточно, но нет ни одной, которая могла бы отразиться в учении Гегеля, нет ни одной такой тенденции, за которой тотчас же по пятам не последовал бы враг, и притом, против всех ожиданий, расчетов и опасений победоносный враг; едва ли когда-либо реакционные эпохи были такими недолговечными, и боязливая политика такой близорукой и иллюзорной, как в 19 веке. Этот век начался падением Священной Римской империи германской нации, этого наиболее мощного порождения средних веков, которое в конце впало в состояние "узаконенного беззакония, конститутивной анархии", как назвал эту бессмыслицу один французский писатель и вслед за ним Гегель¹⁷⁹⁶. В конце века Германия сделалась единой, чисто немецкой, за исключением нескольких неотделимых составных частей, великой империей, обладая вновь Эльзасом и Лотарингией, Мецем и Страсбургом,

находясь в союзе с Италией и Австрией и уже начиная постепенно превращаться в морскую и колониальную державу. Эта новая Германская империя существует уже в течение целого поколения (1871) и служит опорой европейского мира. Три победоносные войны предшествовали ей и подготовили этот всемирно-исторический плод: прусско-австрийская война с Данией для завоевания Шлезвиг-Гольштейна и Лауенбурга (1864), прусская война с Австрией, имевшая целью исключить Австрию со сложным конгломератом ее народов и государств из Германской империи и таким образом положить навсегда конец всякой меттерниховской политике, наконец, немецкая война с Францией. Королю прусскому Вильгельму I было 67 лет, когда он вступил на путь беспримерных подвигов, ему было 74 года, когда он на высоте их получил для себя и для своих преемников германскую императорскую корону, и 91 год, когда он умер после такого несравненного, неожиданного и непредвиденного пути. Основателем и руководителем новой Германской империи был Отто фон Бисмарк-Шенгаузен (1862–1890), который превратил Германию из бесформенного, беспомощного, бессильного агрегата государств под господством Австрии в

федеративное союзное государство под господством Пруссии. Его сравнивали с Ришелье и Периклом: с Ришелье, потому что он с решимостью стремился разрушить все вредные единству и антинациональные стремления; с Периклом, потому что он поставил себе целью федеративное государство, подчиненное могущественнейшему члену союза. Он начал свой путь, как наиболее ненавидимый человек в Германии, и кончил его, по собственному предсказанию, как наиболее восхваляемый и популярный.

Июльская революция отделяется от эпохи Бисмарка более чем двумя поколениями. Третья французская революция в феврале 1848 поколебала почти все европейские троны, кроме русского. Она подняла социальный вопрос, борьбу рабочих за власть, за государственный социализм и коммунизм, от которого Франция стремилась спастись с помощью второй наполеоновской империи (2 декабря 1852), погибшей в войне с Германией (2 сентября 1870).

Немецкая революция в марте 1848 подняла немецкий вопрос, привела к созванию немецкого национального собрания (в мае 1848), установившего германскую имперскую конституцию, которая осталась

мертворожденной, несмотря на бурные попытки оживить ее. Это была империя без императора. За австрийским эрцгерцогом, как наместником империи, должен был следовать король прусский, как император немецкий. Фридрих Вильгельм IV отклонил эту корону (3 апреля 1849). После ряда тщетных попыток объединения последовало возвращение к старому союзному совету под возобновленным господством Австрии, более подавляющим и вредным, чем когда-либо. Рука об руку с Австрией шло ультрамонтанское церковное господство. Вторая половина 19 века началась потоком реакции, который казался необозримым. В это время Бисмарк сделался прусским представителем в союзном совете во Франкфурте-на-Майне. Здесь этот дворянин с древнепрусским, роялистическим и консервативным образом мыслей накопил тот опыт, благодаря которому через 15 лет он сделался политическим реформатором Германии. Ему стало ясно, что немецкий вопрос должен быть решен и что его можно решить только путем завоевания Пруссией гегемонии в Германии, вследствие чего война и пригодное для войны устройство прусского войска составляли существенную часть его скрытной, дальновидной и логичной политики.

"Пусть он замышляет
 Благое лишь, но пусть никто не знает
 Высоких дум. То, что задумал он,
 Свершится вмиг – и мир весь изумлен").¹⁷⁹⁷

Между отказом Фридриха Вильгельма IV от императорской короны и началом эпохи Вильгельма I и Бисмарка исторический путь направляется также через три войны. Австрии нужно было вновь завоевать отпавшие от нее государства, Венгрию, Ломбардию и Венецию; что касается Венгрии, это удалось ей только с помощью России, в руки которой отдался диктатор и главнокомандующий венгерцев Гергей у Вилагоша (13 августа 1849). Второй войной, преградившей поток реакции, была крымская кампания (1853–1856), победоносное поражение абсолютистической России коалицией западных держав, к которым примкнул Пьемонт, при чем Австрия сохраняла дружеский нейтралитет, проявляя изумительную неблагодарность по отношению к России. Мировое положение Пьемонта (Сардинии), созданное ему присоединением к коалиции западных держав в Восточной войне, было делом графа Кавура, великого государственного человека, руководившего политикой в 1851–1861

г. г. и подобного Бисмарку в том отношении, что он относился к Пьемонту и Савойскому дому, к Австрии и Италии так же, как Бисмарк к Пруссии и дому Гогенцоллернов, к Австрии и Германии. Его дипломатическим образцовым предприятием был союз с Наполеоном III, повлекший за собою третью войну, войну между Францией и Австрией (1859), в которой Австрия потерпела ряд поражений и потеряла Ломбардию; итальянские правители Тосканы, Пармы, Модены и т. д., стоявшие на стороне Австрии, были изгнаны, Гарибальди завоевал Сицилию и Неаполь. Результатом было объединение Италии, за исключением Венеции и Рима. Король Сардинии Виктор Эммануил II сделался королем Италии (в марте 1861); вскоре после этого умер Кавур. Затем Пруссия и Италия вступили в союз ввиду однородности своих политических интересов; Пруссия начала свою победоносную войну против Австрии (1866), которая потерпела поражения в Богемии и была принуждена уступить Венецию через посредство Наполеона III Италии. Для объединения Италии нужно было присоединить еще только Рим и Церковную Область, ограничивавшуюся лишь патримонией св. Петра. Пруссия во главе немецких народов предприняла победоносную войну против Франции

(1870–1871), вследствие которой Франция потеряла Эльзас-Лотарингию и протекторат над Римом и Церковной Областью. В последний день 1870 года Виктор Эммануил торжественно вступил в Рим. Это падение Церковной Области, как непосредственный, хотя и косвенный результат подвигов немецкого оружия, есть один из знаменательнейших и выдающихся фактов всемирной истории. Только что папа на последнем вселенском соборе, который называется Ватиканским, заставил признать себя непогрешимым, или обожествить, и сам обожествил себя, как с головы его упала светская корона. За безмерной дерзостью последовала по пятам Немезида. Это было началом церковного и религиозного потрясения мира с необозримыми следствиями.

3. ОБЪЕДИНЕННЫЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ГОСУДАРСТВА И ИНТЕРНАЦИОНАЛЬНЫЕ СИЛЫ

Революция 1848 года подняла, как уже упомянуто, социальный вопрос, содержанием которого служит преобразование общества, борьба неимущих против обладающих собственностью (классовая борьба), освобождение наемных рабочих, или пролетариев. Справедливой государственной формой, устраняющей социальное зло, они считают демократическое равенство. Поэтому во второй половине 19 века развивается социал-демократия, распространяясь в европейских культурных государствах, образует "интернациональную ассоциацию" и становится постоянно и мощно возрастающей политической партией благодаря прямому и всеобщему избирательному праву с тайной подачей голосов, которое сам Бисмарк положил в основу народного представительства Германской империи.

Содержанием всемирно-исторических войн во второй половине 19 века было установление путем завоевания объединенных национальных государств в форме конституционных монархий,

таковы Италия и Германия. Им противостоят, как смертельные враги, две международные силы: римско-католическая церковь и социал-демократия. Последняя громко заявляет, что не признает монархии и вскоре разрушит ее, и тем не менее образует внутри ее признанную все возрастающую партию в представительствах общин, областей и империи. Эти две международные силы стоят друг против друга, так как социал-демократия считает религию и церковь частным делом, которому не должны служить никакие государственные средства, а школа подчиняется государству. Без сомнения, всякое сближение и соединение между этими двумя интернациональными силами ради мелких выгод дня основывается на взаимном обмане, в действительности же между ними существует крайняя противоположность и смертельная вражда, как это покажет будущее. Θεῶ ἐν ὑβρισί κεῖται (Это кроется в лоне богов).

II. ХОД РАЗВИТИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ШКОЛЫ ГЕГЕЛЯ

1. БОРЬБА МЕЖДУ ГОСУДАРСТВОМ И ЦЕРКОВЬЮ. HALLISCHE Jahrbücher

Я нарисовал вкратце ход политического развития 19 века, чтобы показать, что этот век состоит из постоянных революций, которые естественно переплетались с реакционными течениями; эти революции во второй половине века совершались в форме вызванных войной переворотов, составляющих самое мощное и неотразимое средство требовать и достигать перемен во власти, поставленных на очередь всемирно-историческим прогрессом. Поэтому Гегель был таким другом войн: они потрясают гнилой мировой строй и окрыляют полет мирового духа. Было бы близоруко считать преходящий призрак реакционного движения характерным для века и еще более близоруко связывать с таким преходящим явлением философию Гегеля, как будто бы она зависит от него.

Философия Гегеля занимала в течение целого

поколения (1819–1848) господствующее положение с возрастающим значением, путем лекций ее творца в Берлине, путем основания школы, влияния на общественное мнение и литературу, и в особенности в форме волновавшего мир кризиса, возникшего в основных вопросах христианской теологии и религии в тюбингенской школе теологов и обнаружившегося в сочинении Давида Фридриха Штрауса, Жизнь Иисуса (1835). В духе учения Гегеля и как бы для распространения его возник в 1838 журнал *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, который находился под редакцией главным образом Арнольда Руге и Теодора Эхтермейера, умевших критически применять философию Гегеля для оценки современных течений в университете и науке, литературе и искусстве, государстве и церкви и приковывать к ней внимание и интерес широких кругов общества.

2. ГЕРРЕС И ЛЕО

Геррес и Лео выступили в замечательный момент, когда возник из-за смешанных браков серьезный спор между государством и церковью, между королем прусским и архиепископом кельнским и гнезен-позенским (1837); этот спор сравнивали с первым спором между церковью и государством в христианстве, когда император Константин низложил великого епископа александрийского Афанасия и сослал в Трир (335–338). Это было как раз за 15 столетий до описываемого времени. Теперь Геррес, предшественник борьбы ультрамонтанства в Мюнхене, написал сочинение "Athanasius". Историк Генрих Лео в Галле обратился к Герресу с окружным посланием, в котором он, правда, восхвалял лютеранство, но в то же время глубоко оплакивал отпадение Реформации и ход развития протестантизма. *Hallische Jahrbücher* совершенно в духе философии Гегеля взялись защищать сторону государства; в известном нам уже духе Гегеля Руге оценивал мировую эпоху немецкой Реформации и в нескольких статьях осудил послание Лео¹⁷⁹⁸. В то же время Карове написал

ряд статей "о либеральном католицизме и римском иерархизме¹⁷⁹⁹".

3. РИХАРД РОТЕ И ВАТКЕ

Если государство рассматривается в духе философии Гегеля, как царство нравственности, то оно не может иметь вне себя церковь, как религиозную или благочестивую общину; оно не может быть ни противоположным, ни подчиненным ей, а должно в своей совершенной форме включить в себя церковь, иными словами, последняя со своими главными функциями преподавания и культа должна раствориться без остатка в совершенном государстве. Одновременно с упомянутым спором с церковью появилось сочинение *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung* (Начало христианской церкви и ее устройство, 1837), в котором было развито это учение. Автором сочинения был Рихард Роте, приглашенный в это время из Виттенберга в Гейдельберг на кафедру теологии. Его сочинение было оценено в *Hallische Jahrbücher* В. Ватке, одним из самых основательных и глубокомысленных гегельянцев, чрезвычайно подробно и сочувственно, с указанием, однако, на то, что совершенное государство, этот организм государств, представлявшийся Роте целью человечества, не

следует отождествлять с царством Божиим на земле, наступление которого Христос обещал при своем втором пришествии, или с небесным Иерусалимом Откровения, в котором не будет больше храмов; этого смешения делать нельзя, потому что нельзя отождествлять развитие с преображением. Роте также считал Реформацию главным поворотным пунктом в истории христианского человечества¹⁸⁰⁰.

4. МАНИФЕСТ: ПРОТЕСТАНТИЗМ И РОМАНТИКА

Согласно философии Гегеля противоположности, волновавшие немецкую жизнь с 1837 и 1838, должны были выступить в полном размере и с окончательной резкостью: государство и церковь, современное государство и римское церковное господство, новое время и средние века, разделенные двумя мировыми эпохами, следы которых не мог стереть с лица земли никакой Бог: немецкой Реформацией и французской революцией, с веком просвещения между ними. Именно в это время явился ряд мощных стремлений восстановить средние века: сначала в фантазии в виде поэтического изображения всевозможных рыцарских образов, затем в виде доктрины, как умелое восстановление средневекового христианского искусства, наконец, как возрождение папского мирового господства под руководством иезуитов рядом с феодальной аристократией и сопряженным с ней подчинением и рабством. Говоря о попытках реставрации в 19 веке, мы находим здесь постоянную и самую опасную форму их, с которой тщетно боролся даже и сам

Бисмарк; она пережила объединение Германской империи и в настоящее время более могущественна и грозна, чем когда-либо. Эти поэтические, эстетически доктринерские политические (иезуитские) стремления названы общим именем романтики: это ряд дробей, числителями которых служат все средневековые ценности, а общий знаменатель называется романтикой. Реакционным тенденциям в политике можно было, исходя из последних и наиболее глубоких оснований, противопоставить ход развития мирового духа в его наиболее сознательной, логически развитой форме: такова была философия Гегеля. Оба издателя *Hallische Jahrbücher* соединились и написали "Manifest zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze" (Манифест о современной эпохе и ее противоположностях); они присоединили к этому манифесту замечательное и меткое заглавие: *Der Protestantismus und die Romantik* (Протестантизм и романтика)¹⁸⁰¹. Этот манифест состоял из четырех статей и печатался в тридцати номерах. Статьи, в которых значительное участие принимал Эхтермейер, охватывали 70 лет (1770–1840); в них он различал, как эпохи романтики, 1760, 1790, 1810 и 1830 года. Это сочинение было замечательнейшим плодом

деятельности журнала и кульминационным пунктом его. Позже в *Deutsche Jahrbücher* (1842), наконец, в *Deutsch-französische Jahrbücher* (1844) началось шумное необузданное стремление вперед, направление, не имевшее никакого устойчивого влияния на общественное мнение.

5. РАСКОЛ В ШКОЛЕ ГЕГЕЛЯ. ДАВИД ФРИДРИХ ШТРАУС

Философию Гегеля называли панлогизмом, так как, согласно ее учению, сущность вселенной составляет мыслящий разум (логос); сама она называет себя абсолютным идеализмом, так как она отождествляет абсолютное с идеей, вне которой ничто не может существовать и быть мыслимым. Так как мыслящий или логический разум имеет характер единства, исключаящего и отрицающего всякий коренной дуализм, то К. Ф. Гешель, один из первых известных уже нам сторонников гегельянства, с благодарностью встреченный самим Гегелем, мог выразить сущность этого учения под заглавием *Der Monismus des Gedankens* (Монизм мысли, 1832)¹⁸⁰². В то же время Гешель, рассматривая философию религии Гегеля, доказывал, что в этой системе господствует полное согласие между непредубежденным, умозрительным или абсолютным знанием и содержанием христианской веры и ее догматов, следовательно, единство веры и знания достигнуто этой системой более, чем какой бы то ни было другою. Также и эта похвала понравилась Гегелю,

и была встречена им с радостью. Содержанием христианской веры служит идея примирения, а содержанием церковных положений веры — учение о троичности Божества. Гегель первый из философов понял из последних и логических оснований, как вечную истину, примирение и троичность или, говоря коротко, единство между Богом и духом человечества, общность между ними, Богочеловечность.

Однако в этом восхваляемом единстве между верой и знанием заключался исходный пункт для нападения против так называемой гегелевской ортодоксии, для дальнейшего движения и революции в учении и школе Гегеля. Сам Гегель, настойчивее, чем какой бы то ни было философ, учил о необходимости развития, исторического развития всех явлений среди человечества. Недостаточно было понять Богочеловечность, троичность и т. д. как истины с вечным содержанием; вне своего исторического развития такие истины должны были являться в виде диалектических построений. Но кроме того нужно было поставить вопрос: каким образом возник исторический Христос, т. е. евангельская история? Как возникли догматы? Это историко-критические вопросы, которые Гегель охотно оставлял без внимания, так как всегда

интересовался главным образом содержанием вечной истины. "Он мыслил, собственно, лишь главными частями предложения". В этом мы видим замечательную черту его личности, характерное свойство его учения, но, в то же время, и несомненный недостаток.

Гегель учил, что содержание и форма тождественны, что поэтому вместе с содержанием меняется форма, и наоборот, а потому истина в форме представления и истина в форме мышления, т. е. истина в форме религии и истина в форме философии, или, что одно и то же, вера и знание, вовсе не тождественны, а скорее коренным образом различны и противоположны друг другу.

Эти выводы были сделаны примыкавшей к Гегелю тюрингенской школой, в особенности Давидом Фридрихом Штраусом, первое главное сочинение которого, *Das Leben Iesu, kritisch bearbeitet* (Жизнь Иисуса, критически обработанная), появилось в 1835. Основателем и главою школы был Фердинанд Христиан Баур. Одновременно с сочинением Штрауса явилось сочинение Баура: *Christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Христианский гнозис, или христианская философия религии в ее историческом развитии). В этой ветви школы

Гегеля на родине его явился ряд критически мыслящих выдающихся писателей и преподавателей: Баур, Штраус, эстетик Ф. Г. Фишер, автор обширного сочинения "Философия греков" Эдуард Целлер и др.

Так как чудеса вообще невозможны, то невозможны также библейские и новозаветные чудеса, совершенный Иисусом Христом и его именем в доказательство его посланничества. Однако эти события с точки зрения супранатурализма, а также и рационализма считаются достоверными, потому что они рассказываются в Библии: супранатурализм считает их действительными событиями, а рационализм видит в них естественные явления, истолковывая их так, что они перестают быть чудесами. Обе точки зрения ложны: супранатуралистическая, потому что чудеса невозможны, а рационалистическая, потому что Библия (Новый Завет) рассказывает именно о чудесах и не хочет в них видеть ничего другого. Поэтому новозаветные рассказы о чудесах вовсе не составляют основания веры в посланничество Иисуса, скорее, наоборот, эта вера была основанием, благодаря которому идеал Мессии со всеми связанными с ним и включенными в представления о Мессии чудесами поэтически

был перенесен на эту личность. Это поэтическое перенесение или поэтическое творчество веры Штраус назвал словом миф. Еще за тридцать лет до него Шеллинг в своих лекциях о философии искусства, читанных в Иене и Вюрцбурге, но не опубликованных им, сказал: "Христос есть историческая личность, биография которой была написана еще до ее рождения¹⁸⁰³". Эта биография написана Штраусом, именно в сочинении "Жизнь Иисуса". В короткое время это сочинение, состоящее из двух больших томов, распространилось в четырех изданиях (1835–1840) и во всем образованном мире произвело такое огромное и глубокое влияние, как ни одно другое сочинение в 19 веке. Второе главное теологическое сочинение Штрауса называлось *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* (Христианское учение веры в его историческом развитии и борьбе с современной наукой, 2 т. т. 1840–1841). Содержание его было следующее: как произошли из Библии догматы в области теологии, христологии (сотериологии) и антропологии, как они были развиты церковью и приобрели господство, как были преобразованы Реформацией, разложены реформаторскими

сектами, вроде социниан и арминиан, подверглись нападению и отрицанию со стороны просвещения и, наконец, со времени Канта были разложены немецкой философией на умозрительные истины таким образом, что не имеют уже ничего общего с церковными догматами, как, напр., пантеистическое учение Гегеля о троичности, в сравнении с учением Афанасия или Августина? Критика догматов есть их история, ведущая к разложению и разрушению их. В первом томе этого сочинения рассматривается вера в Библию и учение о боговдохновенности, а во втором томе – учение о конце мира и вера в бессмертие.

Догматы представляются разрушенными, а вера и знание – разделенными и притом навсегда. Соответственно этому разделились и направления в школе Гегеля. Уже в третьем выпуске своих полемических сочинений (1837) Штраус сравнивал школу с французским парламентом и его делением на правую, левую и центр; представителем правой он называл Гешеля, представителем центра – Розенкранца, а себя – представителем левой. Сила, влекущая за собою дальнейшее развитие философии религии, заключалась в историко-критической теологии, руководство которой принадлежало Ф. Х. Бауру в

Тюбингене и его школе. Когда Штраус спустя поколение издал свое сочинение Жизнь Иисуса в совершенно новой обработке (а не как пятое издание) "для народа", он усвоил результаты этой критики, не изменив по существу своей точки зрения. Незадолго до этого явилась во Франции Жизнь Иисуса Ренана (1863). Одновременно с Жизнью Иисуса Штрауса в первом ее издании Ватке напечатал свою Religion des Alten Testaments (Религия Ветхого Завета), первый и единственный том своей "Библейской теологии" (1835), и, что касается Ветхого Завета и иудейской религии, основал в школе Гегеля критическое направление, кульминирующее в настоящее время в исследованиях Вельгаузена.

6. БРУНО БАУЭР. ЧИСТАЯ КРИТИКА. МАКС ШТИРНЕР. НИГИЛИЗМ И АНАРХИЗМ

Критика Штрауса, несмотря на ее ясность, обдуманность и объективность, необходимо должна была толкнуть многих людей на путь дикого отрицания, где они вели неустойчивую жизнь блуждающих огоньков. Первым из этих блуждающих огней был Bruno Bauer из Эйзенберга, который начал с ортодоксии Гегеля, затем, будучи приват-доцентом теологии в Бонне, был удален за свое сочинение Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (Критика евангельской истории синоптиков, 1841 и 1842) и, наконец, прибыл в гавань Kreuzzeitung. Он перевернул всю критику Евангелия. По его мнению, евангельская история состоит не из мифов, а из фикции, или сознательной тенденциозной лжи, первенство в этом направлении принадлежит Марку, Логос Иоанна есть "выветрившаяся" абстракция, призрачная сущность и т. д. Следует жить в мире революции, говорил Бауэр, и признавать положение, что надо идти вперед, не останавливаясь ни перед чем. Затем приобрела господство так называемая

"чистая критика", отвергавшая завтра точку зрения, которую она признавала еще сегодня, так что в конце концов вообще ничто не имело права на господство. Концом этой песни был нигилизм и анархизм, воплотившиеся в русском Бакунине и его сторонниках. Гегель называл свой метод диалектического или логического развития также методом абсолютной отрицательности; мы уже подробно познакомились с этим словом и его значением. Теперь абсолютная отрицательность была понята не в утвердительном смысле, а как уничтожающее отрицание, которое было принято за конечную цель всякого развития, а философия Гегеля – за путь к нигилизму и к анархизму.

Существует еще одна точка зрения, предшествующая этим обеим и стоящая выше их: самосознание, радующееся всемогущию своего отрицания и наслаждающееся им, не подвергая себя труду и опасностям практической борьбы. Такова точка зрения суверенного эгоизма, который знает лишь свое несравненное я и заботится только о нем. Эту точку зрения высказал берлинский гимназический учитель Каспар Шмидт из Байрейта, под именем Макс Штирнер, в сочинении "Der Einzige mid sein Eigenthum" (Отдельная личность и ее собственность, 1845) Отдельная личность и ее

собственность, суверенное всемогущее я относится к Гегелю, как за сорок лет до него ирония Шлегеля к Фихте, и через сорок лет после него сверхчеловек Ницше к Шопенгауэру. Сказанное Заратустрой было по существу уже заявлено Каспаром Шмидтом: барская мораль по ту сторону добра и зла. Каждый из этих трех сверхчеловек, подобно крысолову, повлек за собою толпу таких приверженцев, которых Шопенгауэр обыкновенно называл "вдохновенными овцами".

Эта так называемая чистая критика, отрицавшая сегодня то, что она признавала еще вчера, и третировавшая, напр., Штрауса, как давно устаревшую величину, ввела путаницу и анархию, в которой кишели все превзойденные точки зрения, между прочим, и в журнале, составлявшем продолжение *Hallische Jahrbücher* и издававшемся сначала в Дрездене, а затем в Париже; это направление вскоре привело журнал к гибели.

7. ГОСУДАРСТВЕННЫЙ СОЦИАЛИЗМ И КОММУНИЗМ

Полную и колоссальную противоположность вскружившей себе голову индивидуальности, мнящей себя всемогущей, как бы она ни называлась, "гений", или "отдельная личность и ее собственность", или "сверхчеловек", составляет пролетариат, огромная масса наемных рабочих, считающих себя подавленными, эксплуатируемыми, лишенными наследства и нуждающимися. В 1848 г., как уже сказано, поднялся социальный вопрос и неудержимо стал выдвигаться на передний план революционной политики. Путем для помощи и для освобождения служит государственный социализм (сюда следует причислить также законы эпохи Бисмарка против несчастных случаев, болезни, инвалидности и старости, 1881) или коммунизм, требующий уничтожения капиталистической собственности. Представителем первого направления был Фердинанд Лассаль, а представителями второго, господствующего направления – Фридрих Энгельс и Карл Маркс с его обширным сочинением "Капитал, критика политической

экономии¹⁸⁰⁴". Классической немецкой философией они считали философию Гегеля и произошли из нее; Лассаль, увлеченный диалектическим духом ее, написал свое сочинение "О Гераклите Темном Эфесском" (1858). Также и в System der erworbenen Rechte (Система приобретенных прав, 1861) он признает в предисловии свое сочинение дальнейшим развитием философии Гегеля и началом полной реформы ее в отношении философии права¹⁸⁰⁵. Я привожу эти факты, не рассматривая их ближе и критически, за отсутствием времени и места, с тою целью, чтобы читатели видели, как далеко простиралось влияние философии Гегеля в течение всего 19 века, так что три недомыслия сразу заключаются в утверждении, что 19 век есть век реставрации, и что Гегель был философом Реставрации, а его философия – интермеццо, разыгранное и закончившееся навсегда с наступлением 1848 года. Правильнее и глубже судит Энгельс: "Так как Гегель был не только творческим гением, но и человеком с энциклопедической ученостью, то везде, где он выступал, он создавал эпоху. Несомненно, в силу требований системы он довольно часто принужден был прибегать к тем насильственным построениям, которые до сих пор вызывают такие

ужасные крики среди его врагов – пигмеев". Он бросает также взгляд на мелких торговцев, которые с тех пор занимали столько немецких кафедр философии, на "этих", как он их называет, "перемалывающих чужие мысли эклектиков, ловителей блох¹⁸⁰⁶".

8. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

Посредствующим звеном между Гегелем и Марксом был Людвиг Фейербах, с которым мы встретились, когда Гегель стоял на высоте своей деятельности в Берлине. Он был одним из самых ревностных, гениально и восторженно увлеченных слушателей и в сообщенном нами письме к Гегелю 22 ноября 1828 утверждал, что считает его философию избавлением мира в настоящем и будущем от всякого дуализма, а потому и от всякой теологии, ортодоксальной и рационалистической; его учение есть дело всего человечества, а не одной лишь школы. Вскоре после этого появилось его сочинение *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Мысли о смерти и бессмертии, 1830). Все представления о личном и индивидуальном бессмертии, также и в связи с верой о воскресении плоти, эту существенную часть христианской веры, отрицались им¹⁸⁰⁷.

Фейербах начал свой философский путь борьбою с теми представлениями и догматами, отрицанием которых закончил свою догматику Штраус через 11 лет. Надобно заметить, что в сочинении Гегеля нет ни одного места, которое

может служить доказательством бессмертия и подтверждением веры в него; единственное место, на которое, напр., ссылался Гешель, находится в рецензии на первый том сочинений Якоби, попавшей в собрание сочинений Гегеля, однако эта рецензия была написана Э. фон Мейером, а не Гегелем¹⁸⁰⁸.

С самого начала, еще стоя на точке зрения гегелевского учения о разуме и единстве, Фейербах объявил войну всякому дуализму и вместе с ним также христианству. Написав (1833–1838) в этом духе историю новой философии (Бэкон, Гоббс, Гассенди, Беме, Декарт, Гейлинкс, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, П. Бейль, особенно оба эти последние были изложены в таком духе), он выступил с резким отрицанием в статье "Философия и христианство", которая была предназначена для *Hallische Jahrbücher* (1839), но не пропущена прусской цензурой¹⁸⁰⁹. Единство веры и знания и вся основанная на этой мысли умозрительная философия, или теологическое умозрение, были для него ужасными; его язык в эту пору полноты его сил был языком самой горячей полемики, искренне и без оглядок возмущенной; он был полон оригинальных выходов и остроумных выражений; его изложение не развивалось со

спокойной последовательностью, а одни и те же мысли часто повторялись в различных оборотах, распространенные нагромождением определений, вопросов и отступлений. Главным его сочинением, которое он написал со свежими силами, накопленными во время уединенной жизни в Брукберге, было *Das Wesen des Christenthums* (Сущность христианства, 1840); оно появилось как раз в тот момент, когда мир вследствие вступления на трон Фридриха Вильгельма IV был полон ожиданий и вскоре после этого совершенно разочаровался. Уже во втором издании (1843) в яростных *Postscripta* Фейербах излил в предисловии свое негодование против Шеллинга, который только что был приглашен в Берлин, чтобы убить философию Гегеля¹⁸¹⁰. Это сочинение произвело зажигающее влияние благодаря предчувствию приближающейся революции. Сам Штраус обыкновенно говорил, что Фейербах поставил в этом сочинении точку над і.

Воплощение Логоса (энсаркозис, как выразился Фейербах в упомянутом письме к Гегелю), реальность разума есть мир, действительность, природа и человечество. Точнее говоря, речь идет не об абсолютной сущности, не о Боге и его откровении в сознании

человека – об этих *entia imaginaria* (воображаемых сущностях), – а вопрос поставлен о сущности религии, о производимом в сознании человека обоготворении мира.

В религии человек вступает в отношение к себе самому, к своей собственной сущности, которую он делает своим объектом, как нечто иное, находящееся вне его. Предметом сущности служит сама сущность: это положение лежит в основе всего учения о религии Фейербаха. Отсюда следует: 1. что непроизвольный самообман или иллюзия составляет основной характер всякой религии; 2. что сущность Бога объясняется из сущности человека, или, как говорит Фейербах, "тайна теологии заключается в антропологии", а потому точка зрения религии чисто субъективна, вытекает из потребности в помощи и имеет практический характер; 3. так как в религии человек представляет свою собственную сущность, как нечто ему чуждое, как потустороннее и противоположное, т. е. как Бога, то в этом состоит враждебный человеку характер религии, приводящий к человеческим жертвам и фанатизму со всеми бедствиями его.

Обоготворение природы и ее сил человеком составляет сущность естественной религии; обоготворение человека и сил, лежащих в основе

его сущности и его рода, составляет содержание христианской религии, или христианства, вследствие чего основной темой этой религии служит Богочеловек. Христология есть религиозная антропология. Христианская религия включает в себе истину, поскольку представляет или объективирует действительную сущность человека; она включает в себе ложь, поскольку представляет сущность человека, как нечто чуждое человеку, потустороннее, противоположное ему, т. е. как Бога. Иными словами, она истинна, поскольку имеет антропологический характер, и ложна, поскольку имеет теологический характер. Поэтому в первой части своего сочинения Фейербах говорит об "истинной, т. е. антропологической сущности религии", а во второй – о "неистинной, т. е. теологической сущности религии" (первая состоит из девятнадцати, а вторая – из девяти глав).

Предоставляю слово самому Фейербаху: "Религия есть отношение человека к своей собственной сущности – в этом заключается ее истина и нравственная целебная сила, – но к своей сущности не как к своей, а как к чуждой, отличной от него, даже противоположной ему сущности – в этом заключается ее ложь, ее

ограниченность, противоречие с разумом и нравственностью, в этом заключается чреватый бедствиями источник религиозного фанатизма, в этом высший метафизический принцип кровавых человеческих жертв, вообще в этом *prima materia* всех ужасов, всех потрясающих сцен в трагедии истории религии¹⁸¹¹".

Религия обоготворяет силы человека, т. е. приписывает им предикат божественности. Теология производит обращение этого суждения; она делает из предиката субъект, из свойств человека другой, потусторонний для человека, самостоятельный субъект и приходит таким образом к лжи и противоречиям: теологические положения суть "*contre-verites*" религиозных.

Так, учение о троичности, с антропологической точки зрения, есть обоготворение человеческого естественного и нравственного общения, полного единства между я и ты, отцом и сыном в любвеобильном объединении. Поэтому совершенно правильно католическое христианство присоединило к Богу и Его Сыну Матерь Божию, как третий член союза. "Богоматерь совершенно подходит к категории отношений в Троице, так как она зачала без мужа сына, которого отец произвел без жены, следовательно, Дева Мария составляет

необходимую внутренне требуемую антитезу Отцу в лоне Троицы". "Высшая и глубочайшая любовь есть любовь матери. Мать безутешна, любовь матери полна страданий, но безутешность есть истина любви". Религия говорит: "Только общая жизнь есть жизнь истинная, удовлетворенная в себе, Божественная". Теология говорит: "Бог есть общая жизнь, жизнь и сущность любви". Протестантизм изгнал из своего сердца Божественную Деву и принял земную, за то он получил жестокое возмездие, так как вслед за этим он начал сомневаться также и в Боге Отце и в Боге Сыне. – Наоборот, учение о Троичности, взятое в теологической форме, включает в себе ложь и изобилует противоречиями. Здесь Бог должен существовать в трех лицах, которые, как таковые, должны быть разделены и, тем не менее должны составлять не только единое или единство, но и одну личность¹⁸¹².

Религия говорит: "Слово имеет Божественный характер", – а теология говорит: "Бог есть Слово". Религия обоготворяет силы, в которых раскрывается человеческая сущность, а теология утверждает, что Бог открыл себя людям, совершенно из себя, совершенно независимо и с полной ясностью. Нет ничего более обманчивого,

неистинного и противоречивого, чем эта вера в Откровение. Вера в Откровение выдает себя за Божественный неопровержимый факт, совершенно независимый от человеческой природы и осуществленный Богом; Откровение представляется, как закрепленный письменно факт, приуроченный к определенному времени и месту и приспособленный к человеческой природе; Откровение дано в исторической книге, полной исключительно Божественных истин, продиктованных непосредственно Богом, и в то же время эта книга есть противоречивое смешение вечных и временных элементов. "Но что же это за Откровение, если я должен слушать сперва апостола Павла, потом Петра, Якова, Иоанна, Матфея, Марка, Луку, пока наконец не приду к месту, где моя ищущая Бога душа может воскликнуть: εὐρήκα". "Библия противоречит нравственности, разуму и себе самой на каждом шагу, и в то же время она есть слово Божие, вечная истина, а "вечная истина никоим образом не может противоречить себе¹⁸¹³".

За сочинением "Сущность христианства" во втором издании последовало *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Основные положения философии будущего, 1843), сочинение, стоящее гораздо ниже первого по содержанию и

литературным достоинствам. Одно и то же содержание все вновь повторяется в форме тезисов в 65 параграфах, и подчеркнутые мысли выделяются не столько в виде оригинальных выходов, сколько с помощью курсива. Фейербах поспешно приближается к атеизму и материализму. После того как иллюзорная сущность религии разоблачена и таким образом уничтожена, не остается ничего, кроме так называемой действительности; род человеческий, которым была занята еще "Сущность христианства", не есть реальность; действителен только отдельный чувственный человек и общество людей. Новая философия есть философия чувственного мира, не читающая и не изучающая ничего, кроме пяти евангелий чувств и их связей. Один из последних параграфов заключает в себе квинтэссенцию всего сочинения: "Троичность была высшей тайной, центральным пунктом абсолютной философии и религии. Однако тайна ее, как это было философски и исторически доказано в "Сущности христианства", есть тайна общей общественной жизни, тайна необходимости ты для я; истина, что ни одна сущность, будет ли это человек, Бог, дух или я, сама по себе в отдельности не есть истинная, совершенная, абсолютная сущность,

что истина и совершенство заключаются только в соединении, единстве однородных сущностей. Поэтому высший благороднейший принцип философии есть единство человека с человеком. Все существенные отношения, составляющие принципы различных наук, суть лишь различные формы этого единства¹⁸¹⁴".

Религиозная вера стремится достигнуть высшей степени достоверности; высшая достоверность есть чувственная достоверность. Если религиозная вера имеет характер чувственной достоверности, которая, как таковая, всегда существует налицо, то только тогда она имеет силу делать человека блаженным, и притом только эта вера обладает этою силою. Такова "сущность веры в смысле Лютера"; об этом говорил Фейербах в особой статье, озаглавленной *Beitrag zum Wesen des Christenthums* (Дополнение к сущности христианства, 1844). В этой статье как бы объединено все, что он утверждал в *Wesen des Christenthums* и *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*.

Уединенная жизнь в деревне, которую продолжал вести Фейербах в течение некоторого времени, содействовала сосредоточению его сил, а потом привела к постепенному обеднению мысли. Свидетельства об этом следует слушать не

от вдохновенных приверженцев его, не от "младших приспешников", людей, ничтожных духовно, а от людей значительных, способных судить об этом, вроде Энгельса и Маркса. Он пришел к материализму, на котором вовсе не остановился прочно, а колебался, утратив единство с самим собою и не имея сил развиваться дальше. "Оглядываясь назад, я соглашаюсь с материалистами, но не смотря вперед", – сказал Фейербах. "Он не справился критически с Гегелем", – так судят Энгельс и Маркс, – "а просто отбросил его в сторону, как нечто ненужное, но сам, в противоположность энциклопедическому богатству системы Гегеля, не создал ничего положительного, кроме вздутой религии любви и тощей бессильной морали". По их мнению, он не умел также различать ступени развития материализма и смешивал двигавший мир материализм 18 века с отсталым, плоским и вульгарным материализмом, который проповедовали в пятидесятых годах 19 века Бюхнер, Фогт и Молешот, "эти вульгарные разносчики, торговавшие в Германии материализмом¹⁸¹⁵".

III. СИСТЕМА И МЕТОД ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Основной темой философии Гегеля служит разумное развитие мира. Содержание и форма этой системы тождественны. В мире развивается разумное сознание, дух, самопознание человечества: это содержание развития. Формой этого развития познания служит форма сообразного разуму развития понятий. Это развитие имеет сплошь логический характер, в нем совершается переход не от вещи к вещи, а от понятия к понятию: от развитого понятия разума, т. е. от логики, к философии природы, от философии природы к философии субъективного духа, объективного духа, всемирной истории и абсолютного духа в искусстве, религии и философии, т. е. к философии искусства, религии и философии, именно к истории философии. При этом в учении Гегеля господствует убеждение, что понятия не только соответствуют сущности вещей, как копия оригиналу, но и составляют самую сущность вещей, что они есть сущность вещей. Это единство называется тождеством мышления и бытия¹⁸¹⁶.

Если считать понятия выдумками

человеческого ума, то тождество мышления и бытия есть бессмыслица; наоборот, если различать истинные и ложные понятия и видеть в истинных понятиях внутренние цели и задачи вещей, то ясно, что истинные понятия совпадают с сущностью вещей, а познание в понятиях есть объективное знание; при этом ясно, что мы познаем вещи тем лучше и правильнее, чем менее примешиваем к ним своих субъективных выдумок, выходов и взглядов, а как бы заставляем их самих свидетельствовать и признаем только то, что выражается и требуется понятием вещи. Именно это разумел Гегель под самодвижением понятия, которое вызывало столько глупых криков среди его противников. "Как удобно! — говорили они, — философ складывает руки и заставляя понятие прогуливаться перед ним и вместо него братья за дело познания". Как будто бы истинное понятие может быть вскрыто иначе, как путем глубоко продуманной связи вещей, которая состоит именно в развитии вещей, при чем познание есть мышление, сообразное развитию!

Можно утешиться также и ввиду той мысли, будто в конце концов нечего будет больше делать, когда философия достигнет той конечной цели, о которой заявляет Гегель, подразумевая под этим

свою философию. Задачи и труды человечества должны умножиться и возрасти бесконечно по мере того, как цели познаются яснее, ход развития человечества из темных областей исторических необходимостей возводится в сознание, в сферу выясненных проблем настоящего и будущего, по мере того, как это сознание распространяется в человечестве, народах и массах. Сознание задач содействует их решению, количество работы увеличивается, и она идет быстрее. Все течение событий ускоряется, как мы ежедневно наблюдаем это. Гегель хорошо понял это, говоря в заключении своей последней лекции: "В такое время, когда дух опять переживает пору юности, он надевает сапоги-скороходы". "Дух все прогрессирует, потому что прогрессирует только дух. Эта работа духа, состоящая в самопознании, эта деятельность самонахождения есть жизнь духа и сам дух¹⁸¹⁷".

Чтобы познать развитие вещей, составляющее содержание философии Гегеля, нужно исследовать их происхождение; это основная тема всех критических исследований, начатых и подготовленных уже кантовской или критической философией, как я показал это в своем сочинении "Столетний юбилей Критики чистого разума

Канта¹⁸¹⁸".

Деятнадцатый век есть век критики, как восемнадцатый был веком просвещения; в подтверждение этого достаточно лишь вспомнить имена и произведения таких людей, как Фридрих Август Вольф и Карл Лахман, Георг Бартольд Нибур и Теодор Моммзен, Франц Бопп и Карл Риттер, Роберт Бунзен, Густав Кирхгоф и Герман Гельмгольц, Фердинанд Христиан Баур, Давид Фридрих Штраус и Эдуард Целлер, Ламарк, Чарльз Дарвин и Карл Гегенбаур и т. п. Но Гегель, впрочем, был философом 19 века в том смысле, что он был философом эволюционизма. Сам он не обладал критическим умом и скорее избегал критических вопросов, которые всегда требуют рассмотрения деталей, но они возникли из его системы, и, как уже упомянуто, критические исследования тюрингенской теологической школы составляют существенный шаг вперед в мировоззрении Гегеля.

Когда Генрих фон Зибель стал управлять прусским государственным архивом (1875) и в разговоре с князем Бисмарком поставил условием неограниченное опубликование документов, Бисмарк вполне согласился с ним. "Народ, обладавший самосознанием", – сказал Бисмарк, – "должен знать, куда он идет; поэтому он должен

также знать, откуда он пришел". Это было сказано в духе 19 века!

IV. АНТИТЕЗЫ ПРОТИВ ГЕГЕЛЯ

1. ОГЮСТ КОНТ. ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Великая система необходимо вызывает против себя борьбу всех противоположностей, требуемых ее основной идеей, как это достаточно известно читателям из заканчиваемого мной теперь сочинения. В своей "Критике философии Канта" я развил эти антитезы и произвел из них послекантовские направления: последовательное возрастание в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля и антитезы в философии Фриза, Гербарта и Шопенгауэра¹⁸¹⁹. Теперь мы говорим об антитезах, возбужденных философией Гегеля, именно ее умозрительным, метафизическим, монистическим и идеалистическим характером.

Умозрительной философии, которая стремится объяснить мир из последних и глубочайших оснований и решить так называемые мировые загадки, противоположна "положительная философия", которая, устраняя всякую метафизику, занимается только установлением и приведением в порядок данных

фактов, переходя от самых простых и абстрактных к самым сложным и конкретным. Положительный факт есть событие, подчиненное закону, общий обобщенный факт. В пору детства человеческого духа господствует религия, говорит Конт, в эпоху юности – метафизика, а в зрелом возрасте – наука; религия все объясняет деятельностью Бога и богов, метафизика – причинами и целями, а наука имеет дело с законами, не с "почему" и "для чего", а только с тем, что есть и случается. Самые абстрактные и простые факты суть величины, от которых следует переходить к телам и их движениям, к мировым телам, к Земле и к естественным силам, к элементам и их соединениям, к живым телам и, наконец, к общественной жизни. Таким образом возникает "иерархия наук", переходящая от математики к механике, астрономии, геологии, физике и химии, биологии и социологии. Обоснование и развитие этой положительной философии, создавшей школу преимущественно во Франции и Англии, принадлежит Огюсту Конту из Монпелье и относится к 1826–1842 г.г.

Эта философия действительности, отказывающаяся от всякой религии и всего потустороннего мира, приобрела в Германии поклонника в лице Евгения Дюринга в Берлине,

желающего искоренения веры в Бога и в бессмертие и высшего материального благосостояния человеческого общества путем обобществления его деятельности: его учение имеет атеистический, материалистический, социалистический и оптимистический характер. Как атеист и материалист, он ставит из философов 19 века выше всего Конта и Фейербаха, а как социалист и оптимист, – американского политико-эконома Кэри.

2. ЭДУАРД БЕНЕКЕ. ПСИХОЛОГИЗМ

Философия, не желающая умозрения, поскольку под ним разумеется познание действительности в чистых понятиях или путем чистого мышления, а также избегающая метафизики, поскольку метафизика должна быть основной философской наукой, есть единственно и исключительно психология, эмпирическое, т. е. основанное на внутреннем опыте учение: душа, как это правильно заметил уже Декарт, есть единственный предмет, который мы непосредственно познаем так, как он есть сам по себе; Локк справедливо отрицал врожденные идеи, но, принимая душу за *tabula rasa*, он был неправ, так как она полна деятельности; Герbart справедливо отрицал существование душевных способностей, но, утверждая простоту души, он был неправ, так как она полна деятельности, благодаря которой, вследствие ее восприимчивости к раздражениям, возникают силы души, задатки и "расположения", одним словом, различные образования в душе, различные виды которых рассматриваются в логике и метафизике, эстетике и этике; намеренное развитие, управление и как бы

дрессировка таких задатков составляет задачу теории воспитания и обучения. Это учение, которое И. Э. Эрдман удачно назвал психологизмом, развил Ф. Э. Бенеке в Берлине (1798–1854) в ряду сочинений, особенно в *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (Учебник психологии, как естественной науки, 1833), и не без успеха противопоставил метафизическому идеализму немецкой философии, которая, по его мнению, под влиянием Фихте пошла совершенно ложным путем. Он написал первую рецензию на главное сочинение Шопенгауэра (1820) и навлек ей на себя злостные нападения автора. За сочинение *Grundlegung zur Physik der Sitten* (Обоснование физики нравов, 1822) ему на время было запрещено читать лекции; он сам и мирская молва совершенно несправедливо приписывали это запрещение интриге Гегеля¹⁸²⁰.

Мы вспоминаем здесь психологическую антитезу Фриза против метафизического идеализма в его последовательных ступенях в философии Рейнгольда, Фихте и Шеллинга; эта антитеза возвращается теперь в философии Бенеке и направлена против Гегеля. Но Фриз, следуя Канту, ограничивал эмпирическую психологию изучением внутренних явлений, а

Бенеке считал предметом ее исследование сущности души. По Бенеке, познание относится к нашей душе вообще так же, как, по Шопенгауэру, оно относится к нашей воле, этой основе нашего я; поэтому, по его учению, метафизика основывается на психологии, между тем как Гербарт, извращая это отношение, хотел основать психологию на метафизике.

3. АНТОН ГЮНТЕР

Учению Гегеля противоположна философия, также умозрительная и метафизическая, но не монистическая, а дуалистическая, которую установил в самом начале новой философии Декарт, утверждая противоположность между Богом и миром, духом и телами и намеренно согласуясь с христианской верой и учением католической церкви. Картезианский дуализм явился после Тридентского собора и основал новую эру единства веры и знания в области умозрительной теологии для пользы церкви. Эту точку зрения развил Антон Гюнтер из Линденау в Богемии (1783–1862), бывший священником в Вене, в ряду сочинений, из которых первое называлось *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums* (Введение в умозрительную теологию положительного христианства). Его учение нашло сторонников и создало школу, но вовсе не понравилось иезуитам и папе, так как они были уже на пути к новому вселенскому собору, Ватиканскому, который должен был признать догматом непогрешимость папы. Если истины веры возвещаются *ex cathedra*, то тогда не нужна более и даже не может быть

терпима умозрительная теология. Философия Гюнтера была осуждена в Риме (1857), хотя ее защищали такие лица, как Кнодт в Бонне и Бальцер в Бреславле. Точно так же за несколько десятилетий до этого было осуждено в Риме (1835) учение Георга Гермеса из Вестфалии (1775–1831), который в своем философском введении в католическую теологию (1819) хотел обосновать божественное откровение; он преподавал в Бонне (1820–1831), в то время как Гегель был профессором в Берлине, и под влиянием Фриза пришел к своему учению, исходя из эмпирической психологии. Основания вызывают против себя возражения и принуждены терпеть их. Но если в делах веры господствует папа, то для обоснования веры нужны только духовные семинарии для обучения священников, а вовсе не философия, не умозрительная теология и не католические университеты. Конечно, господство католической веры требует также искоренения неверия, т. е. уничтожения протестантизма во всем его объеме, как это открыто заявляют и требуют в настоящее время съезды католиков.

4. ИОГАНН ФРИДРИХ ГЕРБАРТ

Учению Гегеля противоположна философия, полагающая в основу метафизику, но враждебно настроенная против монизма, или учения о тождестве, т. е. единстве мышления и бытия, и утверждающая, наоборот, отсутствие тождества между ними, существование совершенно независимого от мышления, совершенно безотносительного и свободного от противоречий бытия, бытия в себе, которое должно быть мыслимо, как простое и абсолютное положение, как множественность сущностей и как отношение между этими сущностями, чтобы обосновать отсюда мир внешних и внутренних явлений. Вместе с монизмом, конечно, объявляется война также идеализму, кантовскому и послекантовскому. Как дым указывает на присутствие огня, так явления указывают на существование бытия, сущности. Однако наши эмпирические понятия, т. е. понятия о явлениях, полны противоречий и неправильны, а потому нужно обработать и исправить их. Эта обработка составляет содержание и задачу метафизики. Эмпирические понятия таковы: понятие вещи, как чего-то единого, но в то же время имеющего

много свойств и ряд различных состояний (изменение), понятие материи, как субстрата всех внешних изменений, и понятие я (души), как субстрата всех внутренних изменений. На правильном понятии материи и ее бесконечной делимости основывается философия природы, а на правильном понятии я (души) основывается психология.

Так как мышление и бытие существенно различны, то в такой же мере различны учение о мышлении и учение о бытии: первое есть логика, а второе – метафизика; поэтому утверждение единства логики и метафизики есть глубокое заблуждение. Логика занимается только выяснением понятий, свободных от противоречий, а метафизика занимается исправлением и обработкой противоречивых, именно эмпирических понятий. Существует еще третий вид понятий, невольно влекущих за собою удовольствие или неудовольствие: это эстетические представления, к которым относятся также приятные и неприятные отношения воли, так что этика или практическая философия составляет вид эстетики. Таким образом вся философия делится на метафизику, логику, эстетику и практическую философию. Учение о воспитании, или педагогика, требует сочетания

практической философии с психологией, а учение о религии, или телеологическое рассмотрение мира, требует сочетания практической философии с философией природы.

Основателем этой резкой антимонистической и реалистической системы, обрисованной мной вкратце, был Иоганн Фридрих Герbart из Ольденбурга (1176–1841), бывший профессором сначала в Кенигсберге, а затем в Геттингене (1833–1841), где он стал приобретать известность и сделался главою школы, составляющей диаметрально противоположность философии и школе Гегеля. Его учение благодаря Дробишу и Гартенштейну сделалось господствующей университетской философией в Австрии и в Лейпциге; среди антитез против учения и школы Гегеля это учение наиболее имело вид школы¹⁸²¹.

Невозможно мыслить бытие совершенно независимым от мышления, т. е. мыслить его немислимым, не впадая во все противоречия, связанные с вульгарным пониманием кантовской вещи в себе. Далее, если утверждать, что это бытие в себе должно быть мыслимым, как множество сущностей и отношение между ними, то эта необходимость мышления обозначает истинно действительное бытие, следовательно,

единство мышления и бытия, что решительно противоречит основному предположению Гербарта о противоположности мышления и бытия.

5. АДОЛЬФ ТРЕНДЕЛЕНБУРГ

Вслед за этим явилось стремление примирить противоположность между Гегелем и Гербартом, примирить точки зрения тождества и не тождества, единства и противоположности между мышлением и бытием, что возможно лишь путем новой антитезы против Гегеля. Познание возможно лишь тогда, если мышление и бытие, понятие и вещь согласуются друг с другом, что достигается, в случае первоначальной противоположности их, только с помощью третьего принципа, составляющего посредствующее звено между мышлением и бытием; этот принцип есть движение, со стороны мышления конструктивное движение, а со стороны бытия (которое теперь нужно рассматривать, как внешнее бытие) – материальное движение. Так же и Аристотель хотел признать в движении основную форму всех физических процессов, всякого материального и вещественного изменения. Этим учением о движении хотел опровергнуть Логику Гегеля и вместе с тем основы системы Гегеля Адольф Тренделенбург из Эутина (1802–1872) в своих *Logische Untersuchungen* (Логические

исследования, 1840). Для того, чтобы принять точку зрения Тренделенбурга, хотя бы только в возможности, приходится допустить, что материальное и конструктивное движение (созерцание), настоящее и не настоящее, действительное и так называемое движение, во-первых, однородны и, во-вторых, первоначальны¹⁸²².

6. АРТУР ШОПЕНГАУЭР

Учению Гегеля противоположна философия и метафизика, также проповедующая монистическое и идеалистическое тождество реального и идеального, но решительно отвергающая такое тождество, которое признает истинно действительной и первоначальной сущностью вещей разум. Разум состоит в дискурсивном логическом мышлении, которое сравнивает и обобщает представления, создает общие или абстрактные понятия и комбинирует, т. е. судит и умозаключает. Ничего не может быть ошибочнее, как считать абстрактные понятия, эти производные продукты деятельности, первоначальными сущностями. Чем общее понятие, тем оно абстрактнее; самое абстрактное понятие есть самое общее, все подчиняющее себе понятие, оно обозначается термином абсолютное. В высшей степени ошибочно отождествлять первоначальное бытие с абсолютным. Между первоначальным бытием и абсолютным лежит ряд промежуточных членов, совокупность которых есть не что иное, как вся Вселенная. Эта извращенная точка зрения создана послекантовской философией, Фихте, Шеллингом

и Гегелем; своей вершины эта бессмыслица достигает в Гегеле. Первоначальное бытие должно быть непосредственно познаваемым в нас самих. Наша глубочайшая самость есть желание, стремление, хотение; моя внутренняя сущность есть, в то же время, внутренняя сущность всех людей, всех явлений и вещей вообще; итак, сущность мира есть воля, свободная от всех форм созерцания, от пространства, времени и причинности, следовательно, от всякой множественности, не имеющая основания и бессознательная, слепая воля. Эта воля есть всеединое, первосущность, объективирующаяся в явлениях, все повышающая степень своего бытия, всегда эгоистическая; чем выше она развивается, тем более она становится эгоистичной, дурной и страшной; поэтому мир полон зол, бедствий и страданий, пока наконец на высшей ступени самопознания воля не начинает понимать себя и мир и не приходит к пессимистическому усмотрению того, что мир хуже, чем отсутствие мира; тогда она обращается и из утверждения воли к жизни превращается в свою противоположность, в отрицание воли к жизни. При этом умолкают все мотивы, уступая место квиетизму воли и всякого хотения¹⁸²³.

Таково в основных чертах в кратком

изложении мировоззрение Артура Шопенгауэра из Данцига (1788–1860), выраженное им в главном его сочинении "Мир, как воля и представление" (1819). Свое мировоззрение он считает последовательным развитием системы Канта и противопоставляет послекантовской философии, относясь с особенной злобой и презрением к Гегелю. Я должен был излагать его взгляды тем более коротко, что в девятом томе юбилейного издания настоящего сочинения мной подробно развиты и оценены характер Шопенгауэра и его произведения¹⁸²⁴. Шопенгауэр, хотя он и был одним из лучших, интереснейших и поучительнейших писателей, пережил, ожидая славы, целое поколение в полной неизвестности, пока вместе с крушением революции 1848 года не явилось пессимистическое настроение, когда его как бы впервые открыли и стали прислушиваться к нему с возрастающим интересом. В то время философия Гегеля стояла в общественном мнении ниже всего. Безграничное презрение и брань, с которой Шопенгауэр выступал против Гегеля, понравились тогда и производили впечатление фарса, так абсурдны и бессмысленны были они. Подобная брань была выражена также и в рифмованной форме, так как одновременно

Виктор Шеффель развлекал толпу своей песнью о "Guano", по-мальчишески, так как этим характером всегда отличались произведения Шеффеля, поэта, конечно, одаренного талантом в известной ограниченной сфере. Вместе с ненавистью к Гегелю стали процветать опять отпрыски католической романтики; порождением ее был "Amaranth" Оскара фон Редвица.

7. ЭДУАРД ФОН ГАРТМАН

Гегель и Шопенгауэр, оба создавшие метафизическую, монистическую идеалистическую систему, могут казаться крайними противниками, если слушать брань Шопенгауэра и не проникать глубже в связь и родство этих систем, общим принципом которых было всеединство и тожество и общим содержанием развитие мира и последовательные ступени вещей.

Это более глубокое понимание проявил Эдуард фон Гартман из Берлина, который вследствие паралича должен был оставить военную карьеру и по призванию взялся за философию в то время, когда звезда Шопенгауэра превзошла своим блеском славу других философов. Он был вполне согласен с метафизическим, монистическим и пантеистическим основным направлением немецкой философии Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, а также с пессимизмом Шопенгауэра, который, по-видимому, лично нравился ему, но в то же время он правильно усмотрел ахиллесову пяту и односторонность Шопенгауэра: не существует слепой, лишенной

представлений воли, к которой только после неопикуемых блужданий в один прекрасный день присоединяются представление и интеллект. Рука об руку со слепой волей идет слепое представление или интеллект, атрибуты единой сущности, "бессознательного", которая приходит к сознанию и самосознанию в человеке, как по Гегелю абсолютный дух. Гартман написал свое главное сочинение "Философия бессознательного" двадцати пяти лет и опубликовал его через два года (1869). Это сочинение произвело заслуженное впечатление и в короткое время пережило ряд изданий. Когда вышло третье издание (1871), было уже множество хвалебных статей об этом сочинении. Казалось, что автор его занял трон философии, как узурпатор, сопровождаемый значительной лейб-гвардией. В первой части его сочинения были методически расположены и индуктивно разъяснены факты нашей телесной и духовной жизни, в которых проявляется деятельность бессознательного духа; опираясь на эти естественно-научные приемы, он строит в следующем том, "Метафизику бессознательного". "Умозрительные выводы по индуктивному естественнонаучному методу", – так написано на заглавном листе сочинения Гартмана.

Синтез между Гегелем и Шопенгауэром есть задача, которую Гартман, по его мнению, систематически решил; точку зрения для решения этой задачи установил уже Шеллинг в своем учении об основных началах и потенциях, как это старается доказать Гартман в одновременно написанной им статье¹⁸²⁵.

Гегель учил о всеединстве разума и идеи (панлогизм), а Шопенгауэр – о всеединстве неразумной воли (паналогизм); по словам Гартмана, пантеизм разума имеет оптимистический, а пантеизм воли – пессимистический характер. Отсюда для Гартмана является удивительная задача синтеза между оптимизмом и пессимизмом, построения оптимистически настроенного пессимизма или пессимистически настроенного оптимизма. Он хочет показать, что из всех возможных миров действительный мир есть самый лучший: это оптимизм *optima forma!* В то же время он хочет показать, что отсутствие мира все же еще лучше, чем действительный мир: это пессимизм *optima forma!*

Конечная цель всякого хотения и стремления есть.

Учение об основных началах и потенциях входит в отрицательную или рациональную, а не

в положительную философию Шеллинга, где Гартман не мог бы его найти, все равно, стал ли бы он рассматривать философию Шеллинга "в длину" или "поперек", если пользоваться его выражением. Разрез философской системы в длину есть изображение ее исторического развития с начала и до конца. Такое изложение учения Шеллинга сделал я, имея в виду также реальный порядок вопросов, в своем сочинении о Шеллинге, которое появилось теперь в третьем издании (1894). Ср. мою *Gesch. der neuer. Phil.* юбил. изд. т. VII. отд. IV. гл. XL, стр. 698 699, гл. XLü стр. 706 с. XLIII. стр. 736–738. гл. XLVIII. стр. 828–832. блаженство: древний мир искал этой цели в земной жизни, христианский средневековой мир искал ее в потустороннем мире, а наше время видит ее в посюсторонней потусторонности, т. е. в будущем человечества. Туда направляется всякая прогрессивная культура, всякое последовательное совершенствование человеческого рода.

Эта цель недостижима. Согласно природе вещей, как это подробно вычисляет Гартман, чувствования неудовольствия всегда перевешивают и должны перевешивать удовольствие. Придет день, когда человечество поймет это, познает недостижимость этой

конечной цели, тщету всякого хотения и стремления, и наконец, – ведь средства сообщения расширяются со дня на день благодаря успехам культуры – парламент человечества большинством голосов отменит волю и мир. "Является еще вопрос, может ли такое постановление привести к желаемому результату". Оно приведет к желаемому результату. "Логика приводит мировой процесс самым мудрым путем к наибольшему развитию сознания; когда эта цель будет достигнута, сознания будет достаточно для того, чтобы всю совокупность действительных хотений превратить в ничто, а вместе с этим прекратится процесс и исчезнет мир¹⁸²⁶".

Это *Non plus ultra* современного пессимизма, это крайне противоположное всякому здравому разуму учение: гибель мира на основании парламентского постановления, в самом деле высказано и напечатано в сочинении Гартмана.

8. УМОЗРИТЕЛЬНЫЙ ТЕИЗМ. ГЕРМАН ЛОТЦЕ

По учению Гегеля, абсолютный дух или Бог в конечных духах приходит к сознанию себя и таким образом впервые действительно приходит к себе, т. е. он не абсолютен, а становится таковым, что противоречит абсолютному бытию. Если разуместь под конечными духами, как этого хотели многие, звездных духов, неизвестное нам царство духов, – то мы попадаем из области философии в сферу фантазии, и всякому пониманию приходит конец. Если разуместь под конечными духами наш духовный мир, человечество, то истинное сознание Бога развивается во времени, что противоречит вечности и безвременности абсолютного. Это противоречие задало много труда школе Гегеля и содействовало тому, что одни исключали из философии понятие абсолютного, абсолютного духа или Бога, другие отождествляли абсолютное с мировым процессом в духе пантеизма, считая Бога безличным существом, наконец, третьи считали Бога личностью и развивали умозрительный теизм: одни, соглашаясь с Гегелем, а другие, противореча ему.

Мы говорим здесь об умозрительном теизме, поскольку он принадлежит к антитезам, восставшим против философии Гегеля. Под общим термином умозрительного теизма, как учения, объединяющего трансцендентность и имманентность Бога, я разумею философов, которые вслед за Гегелем утверждают метафизическое и монистическое направления философии, но оспаривают основы и построение системы Гегеля. Сюда относятся: Христиан Герман Вейсе из Лейпцига (1802–1866), Иммануил Герман Фихте из Иены (1796–1879), сын философа И. Готлиба Фихте, бывший профессором в Бонне, а потом в Тюбингене, Карл Филипп Фишер из Герренберга в Виртемберге (1807–1885), бывший профессором сначала в Тюбингене, а потом в Эрлангене, И. У. Вирт из Дитцингена в Виртемберге (1810–1859), пастор в Виннендене, Г. Ульрици из Нидерлаузица (1806–1884), бывший профессором в Галле, Мориц Каррьер из Гессен-Дармштадта (1817–1895), бывший профессором сначала в Гиссене, а затем в Мюнхене.

Первого из этих философов, как наиболее глубокого и богатого идеями, следует считать вожаком. В первом своем сочинении о современной точке зрения философских наук

(1829) Вейсе заявил свое принципиальное согласие с логикой Гегеля и сделал только несколько возражений относительно логического характера пространства и времени. Уже в ближайших сочинениях *System der Aesthetik* (1830) и *Die Idee der Gottheit* (1833) он выступил, как противник Гегеля, и заявлял, что идея прекрасного завершается в идее личного Божества, и философия заканчивается умозрительной теологией и умозрительным теизмом, тогда как философия Гегеля есть логический пантеизм. Отсюда объясняется позднейшая противоположность между Вейсе и тюрингенскими философами, именно Фишером и Штраусом, так как первый основывал эстетику на полной имманентности Бога, а второй в сочинении *Die christliche Glaubenslehre* развивал пантеистическую идею Бога, как победоносную и единственно истинную, и в полемическом раздражении приписывал философу Вейсе роль шарлатана Дулькамара, чего Вейсе ему никогда не простил. Эта полемика была несправедлива и совершенно не соответствовала характеру и значению противника¹⁸²⁷. Замечательно, что именно в то время, когда Вейсе и его товарищи выступили против Гегеля, появилось известное нам предисловие Шеллинга к Фрагментам Кузена

(1834), в котором Шеллинг оспаривает у "позже пришедшего" изобретение им метода и утверждает, что при посредстве его нельзя постигнуть действительности, и что рациональная философия вообще не может добраться до нее, так как она есть свободный творческий акт Бога. Для антигегельянцев, которые выступили против так называемого логического пантеизма Гегеля с так называемым умозрительным теизмом, предисловие Шеллинга появилось очень кстати, в особенности оно было кстати для Фихте. Оно было для них широким защитительным покровом. По поводу этих вопросов явилось множество метафизических сочинений, чрезвычайно сухих и скучных, давно уже преданных забвению; оживлять их я вовсе не собираюсь, тем более, что это было бы напрасным трудом. Только одно явление, происшедшее из этого круга и родственное с ним в отношении умозрительного теизма, было значительным и имело продолжительное влияние: это младший соотечественник Вейсе, его ученик и друг

С идеей личного Божества тесно связана идея личного бессмертия. Опираясь на философию Гегеля и ее пантеистический характер, Ф. Э. Рихтер из Магдебурга отрицал личное бессмертие

в своем сочинении *Die neue Unsterblichkeitslehre*.

Вейсе подверг оценке это сочинение в *Jahrbucher für wissenschaftliche Kritik*, порицал автора за опубликование такого исследования, утверждал существование личного бессмертия и написал новое сочинение *Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums* (Философское тайное учение о бессмертии человеческой особи, 1834). Это сочинение сделалось также предметом полемики Штрауса вследствие заключавшихся в нем противоречий, "мистических облаков и туманных гипотез". *Die christliche Glaubenslehre*, т II, стр. 106, стр. 704.

Учение об имманентном Боге, Ф. Г. Фишер подписал под своим портретом, как свое исповедание веры.

Рудольф Герман Лотце из Бауцена (1817–1881), профессор в Лейпциге, потом в Геттингене, наконец, в Берлине. Как он сам говорит в своей истории эстетики, он находился под глубоким и продолжительным влиянием Вейсе и в течение сорока лет (1841–1880) разрабатывал медицинские, физиологические и философские науки, производя во всех этих областях философские самостоятельные исследования, так что среди немецких философов

ему принадлежит необыкновенное положение и значение. Его первым сочинением были *Grundzüge der Metaphysik* (Основы метафизики, 1841), а последним – *System der Philosophie*, из которой до сих пор появились только Логика и Метафизика, каждая из трех книг; он называл это сочинение "совокупностью своих философских убеждений в систематической форме". Заглавие его основного философского учения, напоминающее Гердера, таково: *Mikrokosmos, Ideenzur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Versuch einer Anthropologie* (три т. т., 1856–1864, 3 изд. 1876–1880). В 1868 появилась его *Geschichte der Aesthetik*.

Любовь к прекрасному, к поэзии и искусству всегда воодушевляла Лотце. Философия тождества, это основное направление, господствовавшее в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля, невольно привлекало его в такой же мере, как антипатично было ему противоположное учение Гербарта. Поэтому младший Фихте был неправ, сопоставляя его с Гербартом.

По основному убеждению Лотце, истинная действительность заключается в вечных Божественных целях мира, которые охватываются "идеей добра". Идеи добра, истины и красоты суть долженствующие быть и в то же

время истинно сущие, так как мир творится и управляется волей Бога. Поэтому Лотце восхищается учением Шеллинга о том, что вселенная есть прекрасное целое, Божественное художественное произведение; поэтому он соглашается с сочинением Вейсе *Idee der Gottheit*. и находит, что Вейсе достиг наиболее совершенных результатов в идеализме; поэтому же он называет свое учение "телеологическим идеализмом". Ценность и смысл мира заключается в идее добра и его осуществлении; средством для осуществления добра служат единственно и исключительно действительные, естественные и живые вещи.

Поэтому нужно различать "мир ценностей" и "мир образов и форм", мир целей и мир средств, мир должностности и мир необходимости. Три основные метафизические проблемы суть основание, причина и цель вещей; почему, посредством чего и для чего; законы, силы и цели всякого бытия. Все что ни происходит в природе вещей, все равно, имеем ли мы дело с безжизненными или с живыми телами, с телом животного или человека, со здоровым или с больным телом, все происходит по механическим и химическим законам и не может быть иным, чем есть, т. е. совершается механически; нет так

называемой живой силы, нет виталистической физиологии, а есть только механическая или физическая физиология. Все существующее происходит путем совместного действия множества причин. Непосредственное действие одной вещи на другую совершенно непонятно; поэтому взаимодействие вещей по Лотце объяснимо лишь тем, что процесс в одной вещи бывает (не причиной, а) поводом процесса в другой вещи, всякое событие и всякая причинная связь имеет окказионалистический характер; таким образом приходится придти к признанию множества нематериальных первоначальных сущностей, или духовных монад, которые в совокупности производят явления материальности. Поэтому из предыдущих философов самое большое влияние производил на Лотце Лейбниц.

Механизм и телеология суть две категории, управляющие, по учению Лотце, мировым порядком: механизм есть мир средств, образов и форм, а телеология есть мир ценностей и целей, ради которых только жизнь и заслуживает того, чтобы ее продолжать, ибо "мир есть не только факт, он имеет также смысл". Так думает и говорит Лотце, составляя не намеренную, но яркую противоположность пессимизму,

утверждающему, будто мир нужно отменить и будто в один прекрасный день он будет отменен, так как он нецелесообразен и потому бессмыслен. Философские системы можно сравнивать с вычислениями. Если в конце так называемой системы получается бессмыслица, то можно быть уверенным, что автор ее сделал крупную ошибку и пошел по ложному пути.

Мир не есть только факт. Если философия должна состоять только в том, чтобы описывать законосообразные факты, собирать их и приводить в порядок, а всякое размышление об их смысле и значении объявлять ничтожным и запрещать, то эта так называемая положительная философия составляет только подготовительные труды к философии, в которых никогда не было недостатка, соответственно объему и степени миропознания. Если ее противопоставляют философии или ставят на место философии, то это нефилософская точка зрения, остающаяся среди дикой чащи и тьмы фактов, которую Фрэнсис Бэкон называл лесом лесов.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Смысл мира есть не загадка, как охотно заявляют наши современные любители загадок, желающие играть сфинксом или ниспровергать его, а проблема, которую человек ставит сам себе, так как он хочет и должен познать свою сущность. Постепенное решение этой проблемы, совершающееся лишь в процессе смены эпох, заключается в истории философии, так как возрасты человечества входят в содержание проблемы, как четырехногий, двуногий и трехногий возраст человека входил в содержание загадки сфинкса. Гегель первый рассматривал историю философии в этой связи с возрастными периодами человечества, с точки зрения постепенного решения мировой проблемы. В этом отношении он единственный философ в мире. Сколько бы недостатков и пробелов ни осталось у него в частностях, это не мешает значению целого; однако при оценке великих произведений духа софисты всегда прибегали к дурному приему противопоставлять частные недостатки значению целого, чтобы умалить его. Ничто не может быть ошибочнее, как складывать философию Гегеля из различных направлений и гетерогенных

тенденций, что пытался сделать Гайм в своих лекциях о Гегеле (1857) в то время, когда живой образ учения Гегеля уже побледнел и умер. Основные и первоначальные идеи, из которых выросла философия истории и история философии Гегеля лучше всего можно определить не на основании незрелых попыток франкфуртского периода или посмертных сочинений, а на основании последней статьи его в Критическом журнале "О научных способах исследования естественного права". Все, что он изображает там, как "абсолютную нравственность": живой народный дух, который расчленяется на сословия и особи и существует раньше частей, происходящих из него, значение войны и войн, классический эллинизм, значение трагедии и комедии, трагический конфликт Ореста, трагический конфликт Антигоны, всемирно-историческая трагедия и вина Сократа, характер римского мира, противоположного классическому эллинизму, и т. д., – все это ярко блестящие идеи, давшие плод в "Феноменологии духа" и в истории философии¹⁸²⁸. Неотделимы отсюда также философия религии, искусства, истории и права.

Я показал, что философия Гегеля, несмотря на мнимое полное забвение, господствовала в 19

веке, как посредством точек зрения, происшедших из нее, все равно, согласно ее воле или против ее воли, а также и посредством антитез, восставших против нее, все равно, с каким успехом. Я дал также читателю указания относительно значения, приписываемого мною и производным точкам зрения и антитезам.

Что же касается множества внутренних вопросов, относящихся к объяснению, истолкованию и пониманию учения Гегеля, к полному, точному и правильному знакомству с ним, я обстоятельно ответил на эти вопросы, так как мое изложение всегда заключало в себе и пояснения. Время школьной схоластики, которой занимались последователи Гегеля, навсегда прошло и перестало интересовать мир; я остерегался возобновлять ее, но в философии Гегеля заключается высокая мудрость и много просветительных элементов; эти стороны ее должны сохраняться в Мнемозине, в памяти мира, поэтому мы должны уготовить для философии Гегеля постоянное место в мышлении мира.

Читая свои лекции по истории философии в девятый и последний раз, Гегель заключил их одним из самых возвышенных изречений, которое принадлежало также к числу его

последних слов. Эти слова вполне характеризуют его точку зрения, его творение и его самого: "Ничто не потеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия есть совокупность всех форм". В этом смысле, как совокупность и пантеон всех философских систем, действительно имевших значение, философия Гегеля в самом деле есть последняя система.

Примечания

* Текст приводится по изданию:

Фишер К.. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Типография Товарищества "Общественная Польза", No 39. 1903.

Перевод с немецкого Н. О. Лосского

¹ Впервые издается в новой орфографии.

² Так как для некоторых томов сочинений Гегеля, особенно для произведений смешанного характера (XVI и XVII) потребовалось новое издание, и об этом было заявлено желание со стороны издателя (1885), то Карл Гегель, сын философа, вместо помещенного в XVII т. скудного собрания некоторых писем Гегеля, предпринял возможно полное собрание "Переписки Гегеля" в хронологическом порядке и образцово это выполнил. Это собрание в двух частях составляет теперь XIX том сочинений Гегеля. Оно содержит в себе до 274 NoNo на 820 (430 и 390) страницах, тогда как помещенные в XVII томе письма занимают лишь 153 страницы.

Полное собрание писем Гегеля, находящееся у нас теперь под руками, за неимением автобиографических заметок, представляет собою первый и лучший источник биографии Гегеля, и в предлагаемом сочинении он в первый раз будет в широких размерах использован нами для этой цели.

Биография Г. В. Фр. Гегеля написана Карлом Розенкранцем в приложении к сочинениям Гегеля (Берлин, Дункер и Гумбло, 1844). Приложение I–X.

Р. Гайм. Гегель и его время. Лекции о возникновении и развитии, сущности и значении гегелевской философии (Берлин, Гертнер, 1857).

³ Rosenkranz. Urkundtn. II. стр. 449.

⁴ Там же, III. стр. 465.

⁵ "Hist. – kritische Ausgabe" т. XI. стр. 99 и 100 (No 13, 14, 25).

⁶ Ср. I. Н. Fichte Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, т. XIII. стр. 142. Karl Hegel "Briefe von und an Hegel" I. стр. 16. Прим. 2. Ошибочно Rosenkranz, Hegel Leben, стр. 35–39.

⁷ Ср. наст. соч. т. VI (2 изд.) кн. I. гл. I, стр. 9 (юбил. изд. т. VII).

⁸ (О если бы ты был со мною в тени платанов, где среди цветов Илисс струился, где юноши мечтали о славе, где пленял сердца Сократ, где Аспазия странствовала среди мирт, где клик братской радости доносился с шумной площади, где мой Платон творил свой рай и т. д.). Fr. Hölderlin sämmtl. Werkr. Herausgeg. von. Christ. Theodor Schwab (1845). Т. X, стр. 6. Dichtungen von Fr. Hölderlin. Herausg. von K. Köstlin (1884). Стр. 166–168 (здесь стоит "Cephisus" вместо "Ilissus"). Ср. введение, стр. IV.

⁹ "Monsieur de Voltaire, он pretend, que vous ecrivez contre le bon Dieu, c'est un mal! Mais j'espere, qu'il vous le pardonnera; on ajoute, que vous deblatferez contre la religion, c'est fort mal encore! Contre Notre Sfeigneur Jesus – Ghris, c'est mal aussi; j'espere toutefois que, lui anssi il vous le pardonfiera dans sa grande misericorde; mais, Monsieur de Voltaire, gardez – vous bien d'ecrire contre Leurs Excellences de Berbe, nos souverains seigneurs, car vous pouvez bien compter, qu'ils ne vous le pardonaeraient jamais". La vie intime de Voltaire aux Delices et a Ferney 1754–1778 d'apres des lettees et de

documents ineditis par Lucien Perey et Gaston Maugras II edition. Paris (Calmann Levy) 1885 pg. 238.

¹⁰ Как известно, Лессинг в 1753 г. намеревался представить на сцене трагедию Самуила Генци, разыгранную в Берне четыре года перед тем, и в XXII и XXIII своих тогдашних письмах сообщил некоторые сцены из нее (Т. III. стр. 330–354). При этом он поставил себе за образец "Юлия Цезаря" Шекспира, незадолго до того переведенного на немецкий язык Борком, прусским посланником в Лондоне. Генци должен был походить на Брута, Вернье на Кассия, тогда как Дюкрэ представлял эгоистичного, мстительного мятежника, и некоторые члены Великого Совета изображались частью республиканцами по образцу Генци, частью бунтовщиками, по образцу Дюкрэ. Один из них выставлялся добродетельным и патриотом-правителем, так сказать, отцом отечества, который покровительствует почитающему его Генци; ему, очевидно, предназначалось играть в лессинговой трагедии большую роль; это – Штейгер; в качестве исторического лица здесь мог подразумеваться не кто иной, как Христофор Штейгер.

Воспитанником Гегеля был его праправнук. (Знаменитый Галлер, бывший с 1745 г. членом Великого Совета в Берне, в своем критическом разборе этого произведения Лессинга отрицал верность лессингова понимания заговора Генци и характеров его трагедии).

¹¹ Теперь в прежнем замке помещается лечебное заведение для эпилептиков.

¹² Ср. г-жа В. фон Мюлинен: "Berns Geschichte von 1191–1891. Festschrift zur 700-jährigen Gründungsfeier" VII. стр. 207 и след.

¹³ В письме есть дата: "Берн, в святую ночь перед Рождеством, 24 декабря, 1794 г.". Карл Гегель: *Briefe von und an Hegel*, ч. I, стр.

¹⁴ "Briefe von und an Hegel", I. стр. 14.

¹⁵ Rosenkranz: "Urkunden", IV. стр. 470–490.

¹⁶ Ср. наст. соч. т. V (2 изд.) (Т. VI. юбил. изд.). Кн. II, гл. II, стр. 261–263, 268–270.

¹⁷ Ср. наст. соч. т. VI (2 изд.), (юбил. изд. т. VII), кн. II. отд. I, гл. I, стр. 282–286; гл. II, стр.

280–294.

¹⁸ Мое "Schillers – Schriften", 2 изд. т. II (1891) кн. II. гл. II. стр. 19–34. Гл. VI. стр. 106–170, гл. IX. стр. 209–224, Briefe von und an Hegel. I, стр. 17 (Письмо 16 апр. 1795 г.).

¹⁹ Бонапарт – победитель при Маренго. Грохочет пушка, начинается новая песня...

²⁰ Goethes sämmtl. Werke (1851) т. XX, стр. 44.

²¹ Schillers sämmtl. Schriften. Hist.-Krit. Ausgabe т. XII, ч. II. стр. 59.

²² См. выше гл. III, стр. 23.

²³ Ср. наст. соч. т. V (4 изд.) кн. II, гл. IV, стр. 312–315, 326.

²⁴ "Nehels Leben" стр. 54. "Urkunden" V. "Fragmente theologischer Studien" (стр. 490–514). "Жизнь Иисуса" заняла собою девятнадцать исписанных листов; "Критика, понятия положительной религии" – тридцать листов. Отрывки теологических сочинений распадаются на семь следующих отделов: "История евреев.

Судьба и умилоствление. Любовь и стыд. Сын Божий и Сын Человеческий. Тайная Вечеря. Чудо. Крещение".

²⁵ Письмо от 5 янв. 1795 г. Первые его ответные письма к Гегелю. Briefe von und an Hegel. Ч. I. стр. 11–13. примеч.

²⁶ "Briefe". Письмо от янв. 1795 г. Ср. выше стр. 22 и 23.

²⁷ Там же, ч. I, стр. 11.

²⁸ Briefe von und an Hegel, стр. 15 и след. Это исполненное революционного пафоса письмо от 16 апреля 1795 г. было написано вслед за происходившими в Берне олигархическими торжествами по случаю выборов, о которых мы упоминали выше (см. выше стр. 21).

²⁹ Briefe von und an Hegel, стр. 17–21. Письмо от 30 августа 1795 г. (последнее письмо к Шеллингу из Швейцарии) помечено так: "Чутг у Эрлаха через Берн". Прибавление "через Берн" означает не местоположение, но тогдашний почтовый маршрут.

³⁰ Там же, I, стр. 14.

³¹ "Briefe". I. отр. 13. прим. 2. См. выше гл. III, стр. 32.

³² Briefe von und an Hegel. Ч. I. стр. 12, 13, 16. Hippel, Lebensläufe nach aufsteigender Linie (1781) Ч. 3 I. стр. 260.

³³ Briefe von und an Hegel. I, стр. 17 и 22 (16 апр. и 3 авг. 1795 г.). О столкновении Фихте с обществом студентов ср. наст. соч. т. V (2 изд.), кн. II, гл. III, стр. 278–383.

³⁴ Briefe von und an Hegel. I. стр. 23–26.

³⁵ Ср. выше. Гл. I, стр. 14. Fr. Hölderlinssämmtl. Werke Herausg. von Chr. Teod. Schwab. т. II, стр. 28.

³⁶ "Я оставил поля и долины, которые покрыла темная ночь".

³⁷ "Вокруг меня, во мне царит спокойствие, но докучная забота занятых людей никогда не засыпает. Они дают мне свободу и отдых. О, ночь, моя освободительница, благодарю тебя! –

Белым матовым светом покрыла луна неясные очертания далеких холмов. Приветливо выглядывает светлая полоса моря".

³⁸ "Союзу, не скрепленному присягою и требующему жить только свободною истиною и никогда не заключать мира с решениями, подчиненными мнению и чувству".

³⁹ "Мой взор устремлен к своду вечного неба, к вам, сверкающие созвездия ночи! Из вашей вечности истекает забвение всех желаний, всех надежд. Ум теряется в созерцании; то, что я называл своим, исчезает. Я предаюсь Бесконечному, я в нем живу, я – все, я только его олицетворяю собой. Возвратившейся мысли чужда, страшна бесконечность; изумленная, она не может постигнуть глубины этого созерцания".

⁴⁰ "Фантазия приближает Вечное к разуму, сочетает его с формою. – Приветствую Вас, всевышние духи, высокие тени, чело которых сияет совершенством; Вы не страшны мне. Я даже чувствую, что мне родственны озаряющие вас блеск и важность. Ах, если бы разверзлись врата твоего святилища, о Церера, над которыми ты владычествуешь в Элевзисе! Опьяненный

восторгом, я ощущаю трепет вблизи тебя; я бы понял твои откровения, я истолковал бы высокий смысл образов, услышал бы гимны при трапезе богов, высокие изречения их совета".

⁴¹ Rosenkranz, Hegels-Leben; стр. 78–80.

⁴² Briefe von und an Hehel, I. стр. 17 (письмо 16 апр. 1795 г.).

⁴³ "Griechenland" 21 строфа. Это стихотворение, как и два других, "Das Schicksal" и "Dem Genius der Kühnheit. Eine Hymne", были помещены в новой Талии Шиллера (5 и 6 NoNo), 1794 г.

⁴⁴ По поводу того, как Гельдерлин изображает в своих письмах эту женщину, ср. его письма к Людв. Нейферу в марте 1796 г., от 10 июня 1796 г., 10 февр. и 10 июля 1797 г. (Sämmtl. Wreke. Herausg. Von Chr. Th. Schwab. т. II, стр. 114. –120). Переписка между Гельдерлином и г-жою Гонтард перешла в собственность его сводного брата, члена совета департамента государственных имуществ, Карла фон Гек, и сохраняется теперь, а может быть, и уничтожена потомками его дочери, в Гейдельберге. (Купец Гонтард отличался такою неукротимую

вспыльчивостью, что, будучи ребенком, в бешенстве выколол себе глаз, вследствие чего он одним глазом ничего не видел, а другим косил).

⁴⁵ Собр. соч. Гельдерлина в изд. Шваба, II. стр. 118.

⁴⁶ Briefe von und an Hegel, I. стр. 268–294. Ср. Rosenkranz, стр. 271.

⁴⁷ Ср. наст. соч. т. VI (2 изд.), кн. I, гл. III и IV, стр. 29–47 (юбил. издан. т. VII).

⁴⁸ Briefe von und an Hegel, I стр. 21. Письмо от 30 августа 1795 года. См. выше гл. III, стр. 35.

⁴⁹ Briefe von und an Hegel, I, стр. 27 и 28.

⁵⁰ Rosenkranz, Hegels Leben, стр. 99–141.

⁵¹ См. выше гл. III. стр. 36.

⁵² Там же, стр. 33.

⁵³ Briefe von und an Hegel, I. стр. 16. См. выше гл. III стр. 34.

- ⁵⁴ Rosenkranz, стр. 95 с.
- ⁵⁵ Там же, стр. 96.
- ⁵⁶ Там же, стр. 98.
- ⁵⁷ Rosenkranz, стр. 99.
- ⁵⁸ Розенкранц, стр. 35–40.
- ⁵⁹ Розенкранц, стр. 140 и 141.
- ⁶⁰ Rosenkranz, Hegel Leben, стр. 90–94. Ср. Haum, Vorlesung IV, стр. 5–67. прим. стр. 483–485.
- ⁶¹ Розенкранц, стр. 235–246. Ср. Haum, Vorlesung IV, стр. 60–83. Прим. стр. 485–492.
- ⁶² Ср. наст. соч. т. III (3 изд.) кн. I, гл. V. стр. 79–83, стр. 86.
- ⁶³ Ср. Розенкранц стр. 239 и 240, Гайм стр. 481 с.
- ⁶⁴ Сообщения Розенкранца (стр. 161 с.) следует исправить на основании приведенных данных.
- ⁶⁵ В обзоре лекций в иенском университете Гегель

- поместил следующие объявления от осени 1801 до Пасхи 1808:
- ⁶⁶ Briefe von und an Hegel, I. стр. 39.
- ⁶⁷ Ср. наст. соч. т. V (2 изд., юб. изд. т. VI) кн. II гл. IV. стр. 284–303.
- ⁶⁸ Из 274 писем, оставшихся от Гегеля, 101 письмо составляет его переписку с Нитгаммером; из них Гегель написал 84, а Нитгаммер 17 (кроме того, одно письмо написано жене Нитгаммера).
- ⁶⁹ Ср. мое соч. Erinnerungen an Moritz Seebeck (Гейдельберг, 1886), гл. I, стр. 1–21.
- ⁷⁰ Ср. наст. соч. т. V [4 изд.], кн. I, гл. I, стр. 8; гл. IV, стр. 145 с.
- ⁷¹ Briefe von und an Hegel, I. стр. 66 (письмо 8 октября 1806).
- ⁷² Там же, I, стр. 71 и 202.
- ⁷³ Минден, 1835.
- ⁷⁴ Briefe von und an Hegel, I, стр. 102 и 103 прим.

(Бамберг 1 мая 1807). Ср. наст. соч. т. VI (2. изд.) кн. I, гл. XI. стр. 145 и 146.

⁷⁵ Там же, кн. I, гл. XVI, стр. 215 с. *Briefe von und an Hegel*, I. стр. 350 [Письмо к Нитгаммеру 23 октября 1812] II, стр. 326 [письмо Гегеля к своей жене из Карлсбада 3 сентября 1829]. Какого мнения был Гегель о первой жене Шеллинга [Каролине], видно из одного места его письма к Нитгаммеру 4 октября 1809. *Briefe*, I, стр. 248. Такие женщины были не в его вкусе.

⁷⁶ *Briefe von und an Hegel*, I, стр. 57 [письмо 24 августа 1805 г.).

⁷⁷ Ср. наст. соч. т. V (4 изд.), кн. IV, гл. V, стр. 630 с., 637.

⁷⁸ "*Briefe von und an Hegel*", I. стр. 48 и 56. Письмо Нитгаммера из Вюрцбурга, 19 декабря 1804. Письмо Гегеля из Иены 4 марта 1805.

⁷⁹ Там же, I. стр. 61 (письмо 6 августа 1806). Ср. стр. 145 (письмо 23 дек. 1807). Ср. стр. 83–89 (письма 16 и 20 февр. 1807).

⁸⁰ *Bamberger Zeitung*, No 16, 19 марта. Ср. Наум,

Vorlesung XII, стр. 270 с., стр. 505.

⁸¹ *Briefe von und an Hegel*, I. стр. 184–186, стр. 187–190 (письма 28 сент. и 7 окт. 1808). Ср. *Bamb. Zeitung*, 1808. No 277–295 (от 3 до 21 окт. 1808).

⁸² *Bamberger Zeitung*, начиная с No 98 (17 апреля 1807 до 19 марта 1808), ряд описаний событий в Испании. Деятельность Гегеля продолжалась до начала бюллетеней из армии в Испании. No 330–333 (1808).

⁸³ Там же, No 232 (19 августа 1808).

⁸⁴ *Briefe von und an Hegel*, I. стр. 183 (письмо 25 сент. 1808).

⁸⁵ Там же, стр. 220 с. (письмо к Нитгаммеру 20 февр. 1809).

⁸⁶ Там же, стр. 112.

⁸⁷ Там же, стр. 169 (письмо 20 мая 1808).

⁸⁸ Там же, стр. 145. Ср. наст. соч. выше гл. VI. стр. 77.

89 Briefe von und an Hegel, I, стр. 204–207.

90 Заглавие этого чрезвычайно расхваливаемого Гегелем сочинения, под которым Нитгаммер подписался со всеми своими титулами, было таково: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit, dargestellt von F. I. Niethammer, der phil. und theol. Doct., der Königl. Akademie der Wissenschaften zu München ausserordentl. Unthl., Bayerisch. Central-Schul- und Studien-Rath bei dem Geh. Minist. des Innern. Iena bei. Fried. Fromman. 1808.*

91 Briefe von und an Hegel, I, стр. 191 с.

92 Там же, I, стр. 195 (письмо 28 окт. 1808).

93 Там же, стр. 195 и 196 (письмо 29 окт. 1808).

94 Там же, стр. 217 (письмо 12 февр. 1809).

95 Там же, стр. 216–218.

96 Первое письмо из Нюрнберга относится к 14 декабря 1808, а последнее к 16 окт. 1816.

97 Там же, I, стр. 138 (Бамберг, ноябрь 1807).

98 Там же, I, стр. 330. прим.

99 *Vermischte Schriften*, т. I (т. XVI в собр. соч.), стр. 131–199.

100 Там же, стр. 135, 138 и 139. Ср. письмо к Нитгаммеру.

101 Briefe von und an Hegel, I, стр. 211 с. (письмо 14 дек. 1808).

102 *Haum, Vorles ingen*, т. XII, стр. 276, прим. стр. 505 и 506.

103 Розенкранц приводит два стихотворения, написанные 13 и 17 апреля 1811, и предполагает, что обручение состоялось между этими числами (стр. 260–262).

104 Briefe von und an Hegel, I, стр. 320–324 (письма к Марии фон Тухер, лето 1811).

105 От этого брака родились дочь, умершая вскоре после появления на свет, и два достойных сына:

старший (названный по имени деда) Карл Гегель, состоящий профессором истории в эрлангенском университете и отпраздновавший 7 июня 1898 свой восемьдесят пятый год, и младший (названный по имени своего крестного отца Нитгаммера) Иммануил Гегель, который, будучи президентом консистории в провинции Бранденбург, принадлежал к числу вожаков церковно-ортодоксальной партии и, оставив свою должность, вскоре умер 26-го ноября 1891 семидесяти семи лет.

¹⁰⁶ Briefe von und an Hegel, I. стр. 317 (письмо 13 августа 1811).

¹⁰⁷ Там же, стр. 330 (письмо к Нитгаммеру 10 окт. 1811). Там же, стр. 334 с.

¹⁰⁸ Там же, I, стр. 324 с.

¹⁰⁹ Там же, стр. 183 с. (Гегель к Нитгаммеру, Бамберг, 1 сентября 1808).

¹¹⁰ Там же, стр. 149–154 (письмо 22 января 1808).

¹¹¹ Там же, стр. 151 (Бамберг, 22 января 1808).

¹¹² Там же, стр. 151 и 152.

¹¹³ Там же, стр. 119.

¹¹⁴ Там же, стр. 158 и 159, прим. (Бамб. 11 февр. 1808).

¹¹⁵ Там же, стр. 168–177 (Бамберг, 20 мая 1808). Это письмо (№ 54) одно из самых подробных и важных.

¹¹⁶ Там же, стр. 226–230 (Нюрнберг 7 марта 1809).

¹¹⁷ Ср. наст. соч. т. VI (Шеллинг) 2 изд. кн. I. гл. X. стр. 126–130. Упомянутые происшествия с Фейербахом и Тиршем относятся к 15 апреля 1810 и 28 февраля 1811.

¹¹⁸ "Briefe von und an Hegel" I. стр. 265–267 (Нюрнберг 7 августа 1810), стр. 274–277 (Нюрнберг, 27 сент. 1810). Когда Гегель писал это письмо, семья Якобса уже переехала в Готу (стр. 276). Ср. Briefe, I. стр. 254 с. (письмо 15 марта 1810).

¹¹⁹ Там же, стр. 303 (письмо Нитгаммера 7 мая

1811).

¹²⁰ Там же, стр. 396–398 (Нитгаммер к Гегелю 16 июня 1816).

¹²¹ Там же, I. стр. 387 с.

¹²² Там же, I. стр. 398.

¹²³ Там же, стр. 13 (Нитгаммер к Гегелю, Мюнхен, 27 дек. 1817).

¹²⁴ Там же, стр. 371 (письмо 29 апр. 1814).

¹²⁵ Там же, стр. 401 и 402 (письмо 5 июля 1816).

¹²⁶ Там же, стр. 301 (письмо 5 мая 1811) Ср. стр. 308–320 (письмо Гегеля 27 августа 1811).

¹²⁷ Там же, стр. 395 с. (письмо 8 июня 1816). Ср. об Эрлангене: стр. 319 и 333.

¹²⁸ Там же, стр. 410–413 (Раумер к Гегелю, Мюнхен, 7 августа 1816).

¹²⁹ Там же, стр. 415 и 416 (Берлин, 15 августа 1816).

¹³⁰ Там же, стр. 425 с. (Иена, 13 сентября 1816).

¹³¹ См. выше, гл. VI, стр. 75.

¹³² Briefe, I, стр. 406–408 (Гейдельберг, 30 июля 1816).

¹³³ Гегель отвечал Даубу 8 августа, 20 августа и 8 сентября. Первое письмо подписано словами "Гегель, школьный советник и директор". Briefe, I, стр. 408 и 410, стр. 417–419, стр. 423 с.

¹³⁴ Там же, стр. 423 прим.

¹³⁵ Собр. соч. т. XIII (История философии, I) стр. 3–6.

¹³⁶ Briefe, II, стр. 11 с.

¹³⁷ В гейдельбергском университете было пять факультетов: теологический, юридический, медицинский, политико-экономический и философский; к последнему относились следующие шесть предметов: история литературы, философские науки, филология и археология, история с ее вспомогательными и

побочными науками, математика и естествознание.

I. Зимний семестр 1816–1817: 1. Энциклопедия философских наук, четыре часа в неделю от 10–11; 2. История философии, по собственному плану, шесть часов, от 3–4.

II. Летний семестр 1817: 1. Логика и метафизика соответственно Энциклопедии философских наук, которая вскоре будет напечатана (Гейдельберг, у А. Освальда), шесть часов в неделю, от 11–12, из них час в субботу будет посвящаться беседе, начиная со середины семестра; 2. Антропология и психология по запискам, пять часов в неделю, от 5–6; 3. Эстетика по запискам, пять часов в неделю от 4–5.

III. Зимний семестр 1817–18: 1. Антропология и психология, в первые пять дней недели, от 4–5; 2. История философии, по запискам, пять раз, от 3–4; 3. Естественное право и учение о государстве, по запискам, шесть раз, от 10–11.

IV. Летний семестр 1818: 1. Философия в полном систематическом объеме по учебнику Энциклопедии философских наук и пояснительным запискам, ежедневно, от 10–11; 2. Эстетика, по запискам, пять раз в неделю, от 5–6.

¹³⁸ Fr. Creuzer und Karoline von Günderode. Briefe und Dichtungen. Изд. Эрвина Роде, Гейдельберг, 1896.

¹³⁹ Во время первого летнего семестра моей деятельности Шлоссер читал свой последний курс, который я слышал. Это было летом 1851. Курс был озаглавлен следующим образом: "Об историко-политической литературе со времени американской войны".

¹⁴⁰ Философские статьи Гегеля, I (Собр. соч., т. I, стр. 52–115, стр. 62).

¹⁴¹ Ср. наст. соч. т. VI (2 изд.), кн. I, гл. XI. стр. 156–161. кн. II отд. IV, гл. XXXIX. стр. 668–686.

¹⁴² Vermischte Schriften, т. II (собр. соч. XVII. стр. 3–37, стр. 9, стр. 28).

¹⁴³ См. выше гл. V, стр. 58–60.

¹⁴⁴ Где бы ни пировал гражданин Виртемберга за старым добрым вином, первым тостом должно быть: старое доброе право.

¹⁴⁵ Heidelb. Jahrb. der Litteratur, 1817. No 66–68, 73–77. Verm. Schriften, т. I (собр. соч. т. XVI, стр. 219–361).

¹⁴⁶ Briefe, II, стр. 6 (письмо 19 апреля 1817).

¹⁴⁷ Собр. соч. т. XVI. стр. 266.

¹⁴⁸ Там же, стр. 295.

¹⁴⁹ Там же, стр. 257.

¹⁵⁰ Там же, стр. 326 с., стр. 330.

¹⁵¹ Briefe, II.

¹⁵² Там же, II, стр. 240–244.

¹⁵³ Там же, II, стр. 230–239.

¹⁵⁴ Там же, стр. 359 с.

¹⁵⁵ Там же, стр. 220.

¹⁵⁶ Наум, Vorlesungen XIV, стр. 350. Ср. стр. 507, прим. 13.

¹⁵⁷ Там же, 14, стр. 356.

¹⁵⁸ Розенкранц, стр. 302–305. В книге *Briefe von und an Hegel* нет имени Иксуля. Розенкранц, вероятно, получил эту переписку из знакомой ему знатной остзейской семьи и воспользовался ею. Но почему он передал интересное письмо Гегеля в кавычках отчасти дословно, отчасти в изложении?

¹⁵⁹ *Ueber alleinseligmachende Kirche*. Предисловие, стр. IX. Книга эта содержит в себе три посвящения, три эпитафы, предисловие в 50 страниц, а потом опять шесть эпитафов. Текст кишит вводными мыслями, помещенными в скобках.

¹⁶⁰ Карл Фридрих Рейнгард из Шорндорфа (1761–1837).

¹⁶¹ *Revue des deux mondes*, т. XI (1851) стр. 545–560, т. LXIV (1866) стр. 594–619, стр. 606.

¹⁶² *Revue des deux mondes*, т. XI (1857) стр. 548–560, стр. 551.

¹⁶³ Из того же письма мы узнаем, что Гегель

весною провел несколько дней в Штутгарте в первый раз после двадцати лет и в последний раз в своей жизни. Как о последней гейдельбергской городской новости, он сообщает своему парижскому другу, что дочь теолога Паулуса третьего дня (3 авг.) обручена с А. В. Шлегелем. 30 августа была свадьба, за которой спустя несколько дней должен был последовать развод. *Briefe von und an Hegel*, II. стр. 19–22.

¹⁶⁴ *Briefe von und an Hegel*, II. стр. 30 (письмо Дауба 30. сент. 1820). Ср. стр. 44–46 (Гегель к Даубу. Берлин, 9 апр. 1821). Там же, стр. 55–58 (Крейцер к Гегелю. Гейдельберг, 8 сент. 1821). Стр. 58–60 (Дауб к Гегелю. Гейдельберг, 19 сент. 1821). Указанный здесь курс лекций в расписании обозначен так: "Введение в изучение теологической морали, пятница и суббота от 8–9, публично".

Ср. прекрасную статью Штрауса "Шлейермахер и Дауб в их значении для теологии нашего времени" (1839) в *Strauss' Charakteristiken und Kritiken* (1844), стр. 1–212.

¹⁶⁵ Ср. наст. соч. т. V (Фихте. 2. изд.). кн. II. гл. V. стр. 314 с., кн. IV. гл. VII, стр. 731–747 (Юбил. изд. т. VI).

¹⁶⁶ Ср. наст. соч. кн. II, гл. V, стр. 315–318.

¹⁶⁷ Розенкранц, стр. 318 с. К сожалению, в сборнике писем Гегеля нет переписки Альтенштейна с Гегелем, за исключением одного письма.

¹⁶⁸ Розенкранц, стр. 244.

¹⁶⁹ См. выше гл. IX, стр. 105

¹⁷⁰ Ср. соч. Dr. Varrentrapp, *Iohannes Schulze und das höhere preussische Unterrichtswesen zu seiner Zeit* Лейпциг, изд. Тейбнера, 1889.

¹⁷¹ Четвертый том истории искусства явился на Пасху 1815, предисловие написано 22 марта 1815. Ср. соч. Варрентраппа, стр. 176.

¹⁷² Варрентрапп, стр. 180. Ср., что касается предыдущего, также стр. 146 и стр. 156.

¹⁷³ Ср. Варрентрапп, стр. 432 с.

¹⁷⁴ Этим объясняется, конечно, ошибка памяти, состоящая в том, что эти года Шульце не мог

слушать все указанные им лекции Гегеля в вечерние часы от 4 до 6, так как, например, чрезвычайно важный курс философии всемирной истории читался в более поздний час.

¹⁷⁵ Гегель жил сначала на Лейпцигской улице, затем у Шпре, против сада Монбижу; третья его квартира находилась в доме No 1 на Купферграбене. По словам Розенкранца (стр. 319), "это место благодаря ему приобрело такую же всемирную известность, как Сан-Суси благодаря королю-философу". Хотя эта параллель просуществовала более половины века, ей не следовало бы являться на свет, так как она не имеет смысла.

¹⁷⁶ Розенкранц. Стр. 319 с.

¹⁷⁷ Ueber Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Изд. Л. Тика и Ф. фон Раумера, 2 тт. Лейпц. 1825. Критика Гегеля помещена в *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1828. В собр. соч. Гегеля т. XVI. стр. 436–506 (стр. 497 с.).

¹⁷⁸ Там же, стр. 498.

¹⁷⁹ См. выше гл. IX. стр. 106 с.

¹⁸⁰ Ср. собр. соч., т. VI, стр. XXXV – XL.

¹⁸¹ Там же, т. VIII, 2 над. предисл. Ср. стр. 3–20. *Wissenschaft der Logik* (Нюрнберг, 1812). Введение, стр. XVII.

¹⁸² *Verachte nur Verstand und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Gaben, so hast dem Teufel dich ergeben und musst zu Grunde gehen.*

Гегель хорошо сделал бы, если бы приводил свои цитаты в подобных случаях, руководясь самим текстом, а не памятью, которая искажает слова.

¹⁸³ См. выше гл. VII. стр. 85.

¹⁸⁴ I. Зима 1818: 1. естественное право и государственное устройство, пять раз в неделю от 4–5; 2. энциклопедия философских наук, по руководству Гегеля, пять раз от 5–6.

II. Лето 1819: 1. логика и метафизика, по учебнику Гегеля (*Энцикл. филос. наук § 12–191*), пять раз от 4–5; 2. история философии, особенно новой, пять раз от 5–6.

III. Зима 1819: 1. натурфилософия, по

учебнику Гегеля (Энцикл. § 191–298), пять раз от 4–5; 2. естественное право и государствоведение или философия права, пять раз от 5–6.

IV. Лето 1820: 1. логика и метафизика (как выше), пять раз от 4–5; 2. антропология и психология (Энцикл. § 299–399), пять раз от 5–6.

V. Зима 1820: 1. история философии, пять раз от 4–5; 2. эстетика или философия искусства, пять раз от 5–6.

VI. Лето 1821: 1. философия религии, четыре раза от 4–5; 2. логика и метафизика (как выше), пять раз от 5–6.

VII. Зима 1821: 1. рациональная физика или философия природы, по компендию Гегеля (Энцикл.), четыре раза от 4–5; 2. естественное право и государствоведение, по сочинению Гегеля "Основы философии права" (Берлин, 1821), пять раз от 5–6. С обоими курсами были связаны репетиции.

VIII. Лето 1822: 1. антропология и психология (энцикл.), четыре раза от 4–5; 2. логика и метафизика, пять раз от 5–6.

IX. Зима 1822: 1. философия всемирной истории, четыре раза от 4–5; 2. естественное и государственное право или философия права, по учебнику Гегеля, пять раз от 5–6.

X. Лето 1823: 1. эстетика или философия

искусства, четыре раза от 4–5; 2. логика и метафизика (Энцикл.), пять раз от 5–6.

XI. Зима 1823: 1. философия природы или рациональная физика по компендию, четыре раза от 4–5; 2. история философии, пять раз от 5–6.

XII. Лето 1824: 1. философия религии, четыре раза от 11–12; 2. логика и метафизика, пять раз от 12–1.

XIII. Зима 1824: 1. естественное и государственное право или философия права, по учебнику Гегеля, пять раз от 12–1; 2. философия всемирной истории, четыре раза от 5–6.

XIV. Лето 1825: 1. логика и метафизика, пять раз от 12–1; 2. антропология и психология или философия духа (Энцикл.), четыре раза от 5–6.

XV. Зима 1825: 1. история философии, пять раз от 12–1; 2. философия природы или рациональная физика (Энцикл.), четыре раза от 5–6.

XVI. Лето 1826: 1. логика и метафизика (Энцикл.), пять раз от 11–12; 2. эстетика или философия искусства, четыре раза от 5–6.

XVII. Зима 1826: 1. энциклопедия философских наук, пять раз от 12–1; 2. философия всемирной истории, четыре раза от 5–6.

XVIII. Лето 1827: 1. логика и метафизика

(Энцикл.), пять раз от 11–12; 2. философия религии, четыре раза от 5–6.

XIX. Зима 1827: 1. история философии, пять раз от 12–1; 2. психология и антропология, четыре раза от 5–6.

XX. Лето 1828: 1. логика и метафизика (Энцикл. 2 изд.), пять раз от 12–1; 2. философия природы или рациональная физика, четыре раза от 5–6.

XXI. Зима 1828: 1. эстетика или философия искусства, пять раз от 12–1; 2. философия всемирной истории, четыре раза от 5–6.

XXII. Лето 1829: 1. о доказательствах бытия Бога, среда, от 12–1; 2. логика и метафизика (Энцикл.), пять раз от 5–6.

XXIII. Зима 1829: 1. история философии, пять раз от 12–1; 2. психология и антропология или философия духа (Энцикл. 2. изд.), четыре раза от 5–6.

XXIV. Лето 1830: 1. логика и метафизика (Энцикл. 3 изд. 1 отд.), четыре раза от 12–1; 2. философия природы или рациональная физика (по тому же соч. 2 отд.), четыре раза от 5–6.

XXV. Зима 1830: 1. естественное и государственное право или философия права, пять раз от 12–1; 2. первая часть философии всемирной истории, четыре раза от 5–6.

XXVI. Лето 1831: 1. логика, по учебнику (Энцикл. 3 изд.), пять раз от 12–1; 2. философия религии, четыре раза от 5–6.

XXVII. Зима 1831: 1. естественное и государственное право, по учебнику, пять раз от 12–1; 2. история философии, четыре раза от 5–6.

Как видно из этого перечня, Гегель, в течение первых одиннадцати семестров (от осени 1818 до весны 1824), читал обе свои лекции от 4–6 пополудни, в двенадцатом семестре (лето 1824) он читал их от 11–1, а во время последних тринадцати семестров (от осени 1824 до осени 1831), он разделил их, чтобы легче было читать, и одну читал обыкновенно от 12–1, а иногда также от 11–12, а другую всегда от 5–6.

¹⁸⁵ Геннинг получил право на чтение лекций в 1821, сделался экстраординарным профессором в 1825, а ординарным в 1835.

¹⁸⁶ Из них Геннинг получил право на чтение лекций на Пасху 1821, Мишле 1826, Гото 1827; первый из них сделался экстраординарным профессором в 1825, а оба остальные в 1829. Геннинг сделался ординарным профессором в 1835.

187 Briefe von und an Hegel. II (письмо 3 окт. 1829), стр. 320 с.

188 Там же, II. стр. 25.

189 См. выше гл. XI. стр. 112.

190 Розенкранц, стр. 336 с.

191 Briefe von und an Hegel. II (письмо 9 апр. 1821), стр. 46.

192 Ср. это соч. т. IX, кн. I, гл. IV, стр. 60–64.

193 I. E. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuen Philosophie, т. III. 2. отд. (1853) § 46, стр. 686–709. Grundriss der Geschichte der Philosophie (1870) т. II, § 834, стр. 633.

194 Briefe von und an Hegel, II, стр. 53 с.

195 Нельзя сказать, чтобы отношение к Бенеке оправдывалось основаниями подобного рода. Он написал сочинение, самое заглавие которого указывало на намеренную противоположность этике Канта. Обоснование не метафизики, а физики нравов. В этом сочинении он развивал

мысль, что нет всеобщих и необходимых нравственных законов и конечной морали, что и нравственность зависит от естественных эмпирических условий, а потому вполне относительна. В этих взглядах, вовсе не новых, министерство усмотрело опасные заблуждения. Иоганнес Шульце, в своем подробно изложенном мнении, находящемся среди актов и имеющем вид рецензии, назвал сочинение "страшным заблуждением", влекущим за собою "возмущающие следствия" и показывающим, что автор неспособен к преподаванию философии, пока пребывает в таком ослеплении. Шульц, чрезвычайный уполномоченный от правительства, когда у него потребовали сведений, зашел еще дальше в своих обвинениях и предложил не только на время, но и навсегда удалить Бенеке от кафедры. Из членов совета министерства только один Николовиус в своем заявлении 9 февраля 1822 решительно не советовал прибегать к насильственным мерам против Бенеке. Лекции Бенеке были прекращены ввиду сомнения в его способности к преподаванию философии и знаниях, как ему письменно и устно сообщил министр. Вследствие этого план, явившийся в Веймаре, пригласить его в Йену расстроился. После этого он несколько лет

преподавал в Геттингене, издал несколько новых сочинений и был вновь принят в Берлине министром Альтенштейном 19 апреля 1827.

Иоганнес Шульце не советовал требовать отзыва о Бенеке от теологического и филологического факультета, на том основании, что теологический факультет даст уклончивый ответ, а на философском факультете есть лишь один представитель философии. По его словам, кто знает точку зрения и сочинения этого человека, тот может предвидеть, как он должен судить о Бенеке, не вступая в противоречие с самим собою; скорее следует привлечь к ответственности философски факультет за то, что он допустил к чтению лекций такого человека, как Бенеке. Это разрешение было дано летом 1820 года, следовательно, чрез посредство Гегеля.

Отсюда ясно, что Гегель не сделал ни одного шага в деле обвинения или подозрений против Бенеке, которые могли бы запятнать память о нем, как это сказал Эрдман, не подкрепив свои слова никакими даже и мнимыми основаниями. Точно также не прав и Трейчке, который в своей истории Германии, в конце прекрасного и меткого изображения учения Гегеля и его значения, прибавил: "в последние годы своей жизни он тесно примкнул к правительству и, не

задумываясь, пользовался благосклонностью Альтенштейна и Иоганнеса Шульце с тем, чтобы устранять своих научных противников". *Deutsche Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts von Heinrich von Treitschke*, III. ч. 4. изд. (Лейпциг 1896) стр. 721. Единственный случай этого рода, о котором ходят слухи, касается Бенеке, этот единственный случай относится не к последним, а к первым годам деятельности Гегеля в Берлине (1822); этот единственный случай не существовал в действительности; распространенная о нем легенда ложна и возникла из самодовольных заявлений самого Бенеке, как видно из панегириков, написанных в честь него. См. *Pädagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde von Ad. Diesterweg*. Год VI. Берлин 1856. С портретом Бенеке. Биографическая характеристика, написанная Шмидтом, стр. 1–23; изложена также в F. E. Beneke, *The man and his philosophy*. Введение Ф. Б. Бранда, к изучению его философии. Нью-Йорк 1895. Стр. 15–25.

Философский факультет, в ответ на запрос о Бенеке и его лекциях, единогласно ответил, что Бенеке прилежный небогатый человек, что его научное значение, судя по сделанному им до сих пор, представляется посредственным и не подает надежды на более значительное будущее (21

января 1822). В самом начале отзыва сказано: "члены факультета далеки от того, чтобы требовать монополии для своих взглядов в области философии и считать их единственно правильными". Среди подписей находятся имена Бека (Böckh), Беккера и Гегеля. Издателю и истолкователю отрывков пифагорейца Филолая, издателю сочинений Платона, Аристотеля и Секста Эмпирика нельзя, конечно, отказывать в праве и способности объективно судить о значении доцента философии. Этих членов факультета нельзя считать врагами Бенеке ввиду указанного суждения их о нем. То же можно сказать и о Гегеле.

Благодаря прусскому министру вероисповеданий доктору Боссе я мог вполне познакомиться с актами, касающимися профессора доктора Эдуарда Бенеке, находящимися в тайной регистратуре министерства вероисповеданий и народного просвещения; мое изложение основывается на этом документальном источнике.

196 Briefe von und an Hegel, II. стр. 32.

197 Собрание сочинений Шопенгауэра, изд. Гризебаха, т. VI. стр. 247–252 (стр. 259 с.). Об

учении Гете о цветах и отношении Шопенгауэра к нему ср. т. VIII этого соч., кн. I, гл. III. стр. 42–47. Кн. II, гл. III. стр. 189–193.

198 Briefe von und an Hegel, II. стр. 7 (из восьми писем Гете к Гегелю это третье).

199 Briefe von und an Hegel, II, стр. 47 (письмо 13 апреля 1821).

200 Там же, II. стр. 145.

201 Ср. мое соч. "Goethes Fast" (3. изд. кн. II, стр. 111–113).

202 Briefe von und an Hegel, II. стр. 176–179.

203 Там же, II (11 дек. 1817), стр. 11 с.

204 Собр. соч. Гегеля т. XVII. стр. 357–367 (стр. 365).

205 Briefe von und an Hegel II (Берлин летом 1821), стр. 54.

206 Там же, II. стр. 236 с.

207 Там же, I. стр. 238–240, стр. 278–280, стр. 315 с.

208 Там же, II. стр. 87–173.

209 Там же, II. стр. 98, стр. 105 с.

210 Там же, II. стр. 108.

211 Там же, II. стр. 100 с. В одном из своих писем с дороги Гегель замечает: если я и думаю, что мне нечего рассказывать, все-таки в конце концов исписываешь много бумаги; я ободрю этим друга гиссенского студента, который ехал с нами несколько станций". Уезжая из Гиссена, Гегель слышал, как ехавший вместе студент прощался со своим другом, говоря: "Прощай, пиши поскорее". "Что же мне писать тебе?" – ответил друг, – "мне нечего писан". "Все же пиши поскорее, прощай", – воскликнул еще раз уезжавший и бросился, гремя своими сапогами и шпорами, в почтовую повозку (стр. 98). Гегель сравнивает свое положение с положением гиссенского студента, который должен писать, хотя ему нечего писать. Однако у Гегеля было много интересного в пути, и он охотно повиновался голосу, говорившему ему издали: "пиши поскорее".

212 *Vorstudien für Leben und Kunst von Dr. H. G. Notho* (Котта 1835), стр. 384.

213 *Briefe von und an Hegel*, II (письма 21. и 23 сентября), стр. 154–156 (28 сентября), стр. 159.

214 Там же, II (письмо 25 сентября), стр. 159 с. (письмо 29 сентября), стр. 164 с. (письмо 2 и 4 октября), стр. 169, стр. 172 с.

215 Гегель высказывается об этом в письме к своей жене несколько неясно: "Я встретил там профессора Гинрихса и Фридриха фон Шлегеля, но узнал о нем лишь после его ухода" (II. стр. 176).

216 См. выше гл. IX, стр. 125.

217 Розенкранц, стр. 368 с.

218 *Briefe von und an Hegel*. II (Письма Кузена 1 августа 1826 и 15 марта 1827), стр. 235.

219 Там же, II (Берлин 1 июля 1827), стр. 243.

220 Там же, II. стр. 28 с.

²²¹ Там же, II. Приложение, стр. 384–386. – Переписка между Кузеном и Гегелем состоит из 22 писем; из них Кузен написал 17, а Гегель 5. Гегель всегда отвечал на французском языке скорее ради упражнения, чем благодаря знанию языка.

²²² Rückblicke auf Personen und Zustände (1836), стр. 2 с.

²²³ Ср. это соч. т. VI (Шеллинг 2 юбил. изд. VII). Кн. I, гл. XVI. Стр. 215–229.

²²⁴ Heine, Ueber Deutschland, 25, часть I (1815). Собр. соч. (1875), приложение стр. 283–294 (стр. 287).

²²⁵ Из шестнадцати путевых писем Гегеля к жене семь относятся ко времени его пребывания в Париже, этой "столице цивилизованного мира" (от 3 до 30 сентября), II. стр. 249–281.

²²⁶ Ср. выше гл. I. стр. 12 с.

²²⁷ Кузен: "Воспоминание о Германии". *Revue des deux mondes*. 1866. Ср. *Briefe von und an Hegel*, II.

стр. 388.

²²⁸ *Briefe von und an Hegel*, II. стр. 275–281.

²²⁹ Там же, II (письмо 28 августа 1826), стр. 209–212.

²³⁰ Собр. соч. Гегеля, т. XVII, стр. 368–393. Ср. выше, гл. VIII стр. 94 с.

²³¹ Gans, Rückblicke и т. д. *Die Stiftung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, стр. 215–256, стр. 226 с.

²³² Собр. соч. т. XVII, стр. 295.

²³³ Gans, Rückblicke, стр. 251 с. Описанное бурное заседание состоялось в декабре 1826. К числу приглашенных членов общества принадлежали из берлинского университета: Бек (Boeckh), Бопп, Маргейнеке, Карл Риттер, фон Раумер и др., а также из лиц, живших в Берлине: Иоганн Шульце, Варнгаген и Ваген (стр. 233). До 1828 г. сюда присоединились: Гете, Бессель, Вильгельм фон Гумбольдт, А. фон Шлегель, фон Бер, Буассере, Крейцер, Гезениус, Эвальд, Ф. Рюкерт, Тибо, Велькер и др. (стр. 250).

234 Gans, Rückblicke. Стр. 238–248. Ср. Briefe von und an Hegel, II. Ганс к Гегелю: первое письмо (Нюрнберг, 20 сентября 1820). Второе письмо (Штутгарт, 26 сент. 1826). Гегель к Гансу (Берлин, 3 октября 1826). Стр. 212–222.

235 См. выше гл. IX, стр. 108–110.

236 Jahrbücher für wiss. Kritik, 1829. Собр. соч. т. XVII, стр. 38–110.

237 Собр. соч., т. XVII, стр. 87 с.

238 Берлин у Франклина, 1829.

239 Jahrb. für wiss. Kritik 1829. Собр. соч., т. XVII, стр. 110–148. После этой рецензии Гешель, ожидая будущего личного знакомства с философом, написал ему письмо, благодаря его за оценку книги (Наумбург, 14 октября 1829). Briefe von und an Hegel. II, стр. 332–335.

240 Briefe, II. стр. 276 прим.

241 Naum, Hegel und seine Zeit. Примеч. стр. 509–512.

242 Лейпциг, 1829, у Х. Колльмана.

243 Jahrb. für wiss. Kritik. 1829. Собр. соч., т. XVII стр. 149–197.

244 Briefe von und an Hegel, II, стр. 236–238. стр. 248 с.

245 F. Th. Vischer, Kritische Gänge. Тюбинген, 1844, т. II, стр. 69. Шубарт был учителем литературы и истории в гимназии в Гиршберге (1830), а потом профессором в университете в Бреславле (1841).

246 Берлин, книгоиздательство Энслина, 1829.

247 Jahrbücher für wiss. Kritik. 1829. Собр. соч., т. XVII, стр. 197–228.

248 Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Von Karl Grün. 1874, т. I, стр. 214–219. Ср. Briefe von und an Hegel, II, стр. 247. К сожалению, издатель переписки Гегеля не напечатал этого письма; поэтому у нас нет правильного текста его, так как текст издания Грюна не точен: он, по его собственным словам,

во многих местах разделил предложения там, где этого не было в тексте.

249 Собр. соч., т. XVII, стр. 314 с. В том году, когда Гегель был ректором, деканами были: Маргейнеке, фон Лансицоль, Вагнер и фон дер Гаген; в сенате оставались Штраус и Беккер, вновь избранными сенаторами были Бек (Voesch), Вилькен и Ганс.

250 Там же, т. XVII, стр. 318–380 (стр. 320, 323 с.).

251 Johannes Proelss, *Das junge Deutschland*, Штутгарт, Котта, 1892. стр. 273. К. Ф. Гуцков (1811–1878) поступил на философский факультет в апреле 1829, слушал у Гегеля логику и метафизику, философию всемирной истории и летом 1831, в последний семестр академической деятельности Гегеля, еще философию религии. Убежденный в том, что высшие современные интересы нравственного, политического, религиозного и философского характера, должны быть предметом также и повседневной литературы, он, будучи еще девятнадцатилетним студентом, основал для обсуждения их журнал в Берлине: "Forum der Journallitteratur", который, по

недостатку подписчиков, спустя короткое время прекратил свое существование. Затем он отправился к Вольфгангу Менделю в Штутгарт и вступил на ненадежный, усеянный шипами путь журналиста, будучи одним из самых одаренных и богатых знаниями вожаков нового литературного направления, называемого "молодою Германией". Его предшественником был Генрих Лаубе из Шпроттау в Силезии (1806–1884); образцом ему также служил в своих путевых заметках и песнях первостепенный лирический поэт Генрих Гейне из Дюссельдорфа (1799 (?) –1856), некогда ревностный слушатель Гегеля в Берлине (от Пасхи 1821 до Пасхи 1823), живший после победы июльской революции в Париже, сначала в добровольном, а потом в вынужденном изгнании. Его могила находится на Монмартрском кладбище в Париже, мраморная статуя его, сделанная датским скульптором, поставлена в Корфу, во дворце императрицы Елизаветы Австрийской, а его песни живут в бесчисленных музыкальных композициях.

252 Allg. preussische Staatszeitung, 1831. No 115–118. Собр. соч., т. XVII, стр. 425–470 (Стр. 446 с., 461, 479).

253 Briefe von und an Hegel. II. стр. 365. О Генрихе Бере и его дружбе с Гегелем ср. саркастические слова Генриха Гейне в его *Geständnisse*. Собр. соч., т. XIV. стр. 277 с.

254 Dorow, *Denkschriften und Briefe zur Charakteristik der Werke und Litteratur*. Т. VI. Берлин (Александр Дункер, 1840), стр. 147–177.

255 О смерти Гегеля, его последних днях и часах ср. письмо его жены к его сестре Христиане, которая много лет была воспитательницей в семье графа Берлихингена, в замке в Ягстгаузене, и впоследствии подверглась тяжкому страданию мозга, незадолго до получения известия о смерти брата; жизнь ее сделалась для нее невыносимым бременем, от которого она, наконец, освободилась в волнах реки Нагольд. Розенкранц, стр. 422–426.

256 Розенкранц, стр. 562–566.

257 D. F. Strauss, *Streitschriften*, Тюбинген, 1837. Третий вып., стр. 212 с.

258 Статьи 1–3 находятся в т. XVI. собр. соч., между тем как статьи 4–6 помещены в другом

порядке в I томе!

259 Joh. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, III. 2 отд. (Лейпциг, Фогель, 1853), стр. 693 с. – R. Haym, *Hegel und seine Zeit* (Берлин, Гертнер, 1851), Лекция VII. стр. 495.

260 Ср. выше гл. VII, стр. 71–72.

261 Там же, гл. VII, стр. 85.

262 Там же, гл. IX, стр. 104 с.

263 Только эта статья о Якоби принадлежит Гегелю; статья же о I томе сочинений Якоби (*Heidelbergische Jahrbücher 1813*) ошибочно помещена в собрание сочинений Гегеля (т. XVI).

264 См. выше гл. IX стр. 108–110.

265 Там же, гл. IX, стр. 110–119.

266 Ср. о 3–6 из названных рецензий выше гл. XIII. Стр. 181–188.

267 Эти слова помещены в начале Флорилегия

Стобея. Meinecke, *Ausgabe des Stobaeus IV*, стр. 242, A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, стр. 244.

²⁶⁸ См. выше гл. IX. стр. 107 прим.

²⁶⁹ Собр. соч. т. X. Предисловие издателя, стр. XII – XIII, стр. XV. Все три части этого тома явились в 1835–1838.

²⁷⁰ Для сравнения приводим следующие цифры: лекции по эстетике, изданные Гото (т. X в трех частях), занимают 1593 страницы, лекции по философии религии (т. т. XI и XII) содержат в себе 1009 страниц, а лекции по истории философии (т. т. XIII – XV) 1516 страниц, из которых 138 посвящены новой философии.

²⁷¹ Собр. соч., т. XIII, предисловие, стр. VIII с.

²⁷² Там же, предисловие ко второму изданию, стр. XVII.

²⁷³ Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, стр. 383–389.

²⁷⁴ Ср. это соч. т. I (4 изд. 1897), кн. II. гл. XII.

стр. 443 с. (старое издание, 3), кн. II. гл. VIII. стр. 455–463, гл. XIX. стр. 599–608 (в особенности стр. 601–604).

²⁷⁵ Ср. это соч. в юбил. изд. т. IV и V (4. изд.). В особенности т. V. кн. IV (критика философии Канта) гл. III. стр. 567–585. См. также мои *Philosophische Schriften*, стр. 202–223.

²⁷⁶ О Фихте ср. это соч. т. V (старое изд.). Кн. III. гл. III. стр. 428–432 (стр. 431).

²⁷⁷ Ср. это соч. т. V. кн. III. гл. III – V. стр. 443–454. стр. 462–465. т. V (старое издание, 2.) кн. II. первый отд. гл. V. стр. 307–312.

²⁷⁸ Ср. это соч. (старое изд. 2) т. VI. кн. II. гл. V. стр. 307–318.

²⁷⁹ Ср. об учении Шеллинга это соч. (старое изд.), т. VI (юбил. изд. 1), т. VII. кн. II. первый отд. гл. I – IV. стр. 281–307. Второй отд. гл. VI – VII. стр. 315–332. Третий отд., гл. XXVIII – XXXII. стр. 491–565.

²⁸⁰ Как раз в первом номере критического журнала помещена статья: "О системе

абсолютного тождества и ее отношении к новейшему дуализму (Рейнгольда). Беседа между творцом ее и его другом" (стр. 1–90). Творцом этой философии, а также автором беседы был Шеллинг, а другом – Гегель. "Мне кажется очевидным", – говорит друг, – "что противоположность между философией природы и трансцендентальной философией имеет у Вас такой же смысл, как в философии Спинозы, который озаглавил первую книгу своей этики словами *de natura*, о вселенной, а вторую словами *de mente*, или о я". На это философ отвечает: "Именно так" (стр. 14). Однако в первой книге этики речь идет не *de natura* (о природе), а *de Deo* (о Боге), а во второй книге Спиноза говорит *de mente* (о разуме) не как о я, а как о модусе мышления.

281 Там же, кн. II. второй отд., гл. XXIV. стр. 454.

282 Там же, кн. II. второй отдел, гл. XXIV. стр. 454, гл. XXV, стр. 461, гл. XXXII. стр. 548–563. Ср. четвертый отд. гл. XLVIII. стр. 828–831. Ср. кн. I. гл. XIX. стр. 265–267.

283 Собр. соч., т. XVI (*de orbitis planetarum*) стр. 1–29 (стр. 28).

284 Собр. соч. Канта в изд. Гартенштейна (Лейпц. 1838), т. VIII. стр. 356 с.

285 "*Quae series si verior naturae ordo sit, quam illa arithmetica progressio, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet*". (Если этот ряд выражает собою порядок природы правильнее, чем вышеуказанная арифметическая прогрессия, то ясно, что между четвертыми и пятым местом находится большой промежуток, и в нем нельзя предполагать планеты) стр. 28.

286 Ср. об этом маленькую меткую статью Д. Ф. Штрауса: "Астероиды и философы" (1854). Собр. соч., т. II. стр. 353–356.

287 *De orbitis planetarum*, стр. 5–17.

288 Там же, стр. 17–18.

289 Там же, т. XVI. стр. 2.

290 *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*. Собр. соч. I. стр. 159–296.

²⁹¹ Ср. о Рейдгольде это соч. т. V (старое изд.), кн. II. гл. I. стр. 118–129. Об учении Рейнгольда: гл. II – V. стр. 129–171. Ср. *Differenz* и т. д. стр. 290–293.

²⁹² Ср. выше кн. II. гл. I. стр. 223.

²⁹³ Там же, стр. 222–224. Собр. соч. Гегеля т. I. стр. 161 с.

²⁹⁴ *Differenz* и т. д. Собр. соч. т. I. *Vorerinnerung*, стр. 161 с., стр. 163.

²⁹⁵ Там же, I. стр. 164.

²⁹⁶ Там же, стр. 165.

²⁹⁷ *Differenz* и т. д. "Различные формы, встречающиеся в современном построении философских учений. Историческое рассмотрение философских систем", I, стр. 167–169.

²⁹⁸ Там же, "Изложение системы Фихте". Собр. соч. I. стр. 205–249 (стр. 236 с., стр. 238–240, стр. 242 с.).

²⁹⁹ Там же, "Сравнение принципа философии

Шеллинга с принципом Фихте". I. стр. 250–272 (стр. 263).

³⁰⁰ См. выше кн. II. гл. I. стр. 232.

³⁰¹ *Differenz* и т. д. I. стр. 267 и 268.

³⁰² См. выше кн. I. гл. V. стр. 56.

³⁰³ Ср. наст. соч. (старое изд.) т. VI. кн. II. Третий отд. гл. XXXII. стр. 551.

³⁰⁴ *Phänomenologie*. Предисловие. Собр. соч. т. II. стр. 13.

³⁰⁵ *Differenz* и т. д. Потребность в философии. Стр. 177. Сравнение принципа философии Шеллинга с принципом Фихте, стр. 257, стр. 269 (я написал особым шрифтом слова, на которые хотел обратить внимание читателя).

³⁰⁶ См. выше, кн. I. гл. VI. стр. 61.

³⁰⁷ Собр. соч., т. XVI. стр. 33–49.

³⁰⁸ Там же, т. XVI. стр. 33–38.

309 Там же, стр. 38

310 Там же, т. XVI. стр. 139 и 140.

311 Krit. Journal I. стр. 1 (1802). Собр. соч., т. XVI. стр. 50–69.

312 Собр. соч. т. XVI. стр. 65, стр. 69.

313 Ср. наст. соч. (старое изд.), т. V. кн. I. гл. V. стр. 184–171.

314 Krit. Journal I. St. 2 (1802). Собр. соч. т. XVI. стр. 70–130.

315 Собр. соч. т. XVI. стр. 70–73.

316 Там же, стр. 74–77, стр. 127 с.

317 Там же, т. XVI. стр. 77–83.

318 Там же, стр. 84–88.

319 Там же, т. XVI. стр. 95–102.

320 Там же, стр. 99 с.

321 Там же, стр. 95, стр. 108.

322 Krit. Journal der Philosophie, т. II. St. I (1802). Собр. соч. т. I. стр. 1–157. Введение, стр. 3–17 (стр. 5 с.). Ср. выше стр. 251.

323 Ср. наст. соч. (нов. изд.), т. IV. 4 изд. кн. II. гл. V. стр. 401–415. Ср. выше кн. II. гл. II. стр. 240.

324 Hegel, Glauben und Wissen. Собр. соч. I. A. Kantische Philosophie, стр. 18–51 (стр. 21–27).

325 Там же, I, стр. 38.

326 Там же, стр. 48.

327 Там же, стр. 48.

328 Там же, I. стр. 35.

329 Там же, стр. 26 и 27.

330 Там же, стр. 50.

331 Там же, I. В. Философия Якоби, стр. 52–115. Ср. наст. соч. (стар. изд.) т. V. кн. I. гл. X. стр.

216–234.

332 Собр. соч. Гегеля, I. стр. 55.

333 Там же, I. стр. 62–79 (стр. 64).

334 Там же, стр. 79–97 (стр. 84).

335 Там же, стр. 83.

336 Там же, стр. 59.

337 Там же, стр. 99.

338 Там же, стр. 105 и 106.

339 Там же, стр. 108 и 109.

340 Там же, стр. 62. Ср. выше кн. I. гл. IX. стр. 109.

341 Там же, I. стр. 112–115. Ср. выше кн. I. гл. V. стр. 51.

342 Ср. наст. соч. (старое изд.) т. V. кн. II. гл. V. стр. 306 с.

343 Ср. наст. соч. (старое изд.) т. V. кн. IV. гл. II и III. стр. 651–680.

344 Там же, стр. 668 (в соч. *Sonnenklarer Bericht* и т. п., 1801).

345 Собр. соч. Гегеля, I. стр. 132, стр. 141 и 142.

346 Там же, I. стр. 123.

347 Ср. выше кн. II. гл. II. стр. 242. Собр. соч. Гегеля, т. I. стр. 117 и стр. 163 с., стр. 209 и 210.

348 Собр. соч. Гегеля, стр. 139.

349 Там же, I. стр. 143 и 144.

350 Там же, стр. 146.

351 Там же, I. стр. 150.

352 Там же, стр. 155–157. Этот вывод Гегель высказывает в заключительном предложении, занимающем двадцать шесть строк и состоящем из двух частей; первая часть состоит из двадцати строк и включает в себе два вводных предложения (стр. 155 и 156). Я делаю это

примечание, чтобы дать читателю представление о стилистических затруднениях, являющихся у Гегеля вследствие беспомощности стиля и манеры выражаться при глубине его мышления. — Также и краткость может быть причиной грамматических, стилистических и логических неясностей. Так, в лекциях Гайма о Гегеле, как раз в его рассуждениях об этой статье Гегеля, находится предложение с сомнительным значением; оно заключено между двумя точками и состоит из следующих двух слов: "Und ebenso" (Vorlesung IX. стр. 200).

³⁵³ См. выше кн. I. гл. V. стр. 48 и 57, гл. VI. стр. 65, *Krit. Journal* т. II. St. 2 и 3 (1802–1603). Собр. соч. т. I. стр. 321–423 (Эмпирическое исследование стр. 329–343, рефлексивное 343–371, абсолютная нравственность стр. 371–423.) См. ниже стр. 283 прим.

³⁵⁴ Собр. соч. Гегеля I. стр. 333–338.

³⁵⁵ Там же, стр. 335.

³⁵⁶ Там же, стр. 334.

³⁵⁷ Собр. соч. I. стр. 329–333.

³⁵⁸ "Die Emipirie zieht – vor" (эмпирия предпочитает). Желая узнать, что чему она предпочитает, мы должны прочитать одиннадцать строк, чтобы от глагола "zieht" добраться до его приставки "vor" (стр. 341). Замечательный, но не похвальный стилистический феномен!

³⁵⁹ Собр. соч. Гегеля. I. стр. 357.

³⁶⁰ Там же, I. стр. 360.

³⁶¹ Там же, стр. 348

³⁶² Там же, I. стр. 349.

³⁶³ Там же, стр. 350 и 351.

³⁶⁴ Там же, стр. 350–355.

³⁶⁵ Там же, стр. 356.

³⁶⁶ Там же, стр. 354, стр. 359.

³⁶⁷ Об учении Фихте о праве ср. наст. соч. (старое изд.) т. V. кн. III. гл. VIII. стр. 512–516. гл. IX.

стр. 516–526. Собр. соч. Гегеля, т. I, стр. 362.

368 Там же, стр. 367–371.

369 Там же, стр. 361–367 (365, 366).

370 По Розенкранцу, "система нравственности" входит в третью часть системы Гегеля в набросках, сделанных во Франкфурте осенью 1799; наоборот, по Гайму, система нравственности явилась тремя годами позже, осенью 1802 в Иене, находясь в прямой связи и служа подготовкою к лекциям по естественному праву, объявленным на зимний семестр 1802/1803. В первом примечании к своей восьмой лекции Гайм коротко замечает: "В этом смысле следует исправить указание Розенкранца на стр. 103" (стр. 496). Так как и в тексте я не нахожу обоснования этого положения, и не могу себе представить, чтобы Гегель почти одновременно написал систему нравственности и печатал статью о научных способах исследования естественного права, то я следую мнению Розенкранца (см. выше кн. I. гл. V. и кн. II. гл. IV стр. 275) и излагаю ход системы так, как ее публично выразил Гегель: для понимания возникновения системы Гегеля от этого нет существенного

ущерба.

371 Собр. соч. Гегеля, I. стр. 396 и 397.

372 Там же, стр. 400.

373 Там же, стр. 373.

374 Там же, стр. 389. Я подчеркнул те слова, ради которых привожу это место.

375 Там же, стр. 376 и 377.

376 Там же, стр. 380 и 381.

377 Там же, стр. 379, стр. 381 с.

378 Там же, стр. 383.

379 Там же, стр. 386 и 387.

380 Там же, стр. 387–391.

381 Там же, стр. 388 и 389.

382 Там же, I. стр. 410 и 411.

383 Там же, стр. 397.

384 Там же, стр. 399. Ср. выше стр. 284.

385 Там же, I. стр. 398 и 399.

386 Ср. наст. соч. кн. I. гл. VI. стр. 60, стр. 71–74.
Кн. II. гл. II. стр. 246–249.

387 Ср. наст. соч. т. VI. кн. I. гл. XI стр. 150.

388 Собр. соч., Гегеля, т. II (Феноменология духа).
Предисл., стр. 6–9.

389 Там же, стр. 10 и 11.

390 Там же, стр. 13 и 14. Ср. выше кн. II. гл. II.
стр. 246–249.

391 Там же, II. стр. 14.

392 Там же, стр. 16.

393 Там же, стр. 18.

394 Там же, стр. 15 с.

395 Там же, стр. 15–19. Ср. стр. 591. Гегель,
обыкновенно приводящей цитату на память и
потому редко согласный с текстом, говорит: "из
чаши этого царства духов пенится для него его
бесконечность".

396 Там же, стр. 21.

397 Ср. выше, кн. II. гл. I. стр. 234 и 235, гл. II.
стр. 246–249.

398 Собр. соч. Гегеля, II. Предисл., стр. 29. Ср.
мое соч. о Натане Лессинга (4 изд. Котта 1896).
Стр. 144–150, стр. 188–190.

399 Собр. соч. Гегеля. II. Предисл. стр. 55 и 56.

400 Там же, стр. 57 и 58.

401 Там же, стр. 58–61.

402 Там же, введение, стр. 61 и 62.

403 Там же, стр. 63 и 64.

404 Там же, введ. стр. 62 и 63.

- 405 Там же, введ. стр. 63.
- 406 Там же, введ. стр. 64.
- 407 Ср. наст. соч. (старое изд.). Т. V. кн. III. гл. V – VII. стр. 462 до 465 с. (стр. 465–498).
- 408 Собр. соч. Гегеля. II. введ. стр. 66. Ср. стр. 69.
- 409 Там же, введ. стр. 67.
- 410 Там же, стр. 69.
- 411 См. выше стр. 303, стр. 307.
- 412 Собр. соч. Гегеля II. введ. стр. 67.
- 413 Ср. выше стр. 304 с. Собр. соч. Гегеля II. введ. стр. 69.
- 414 Собр. соч. Гегеля II. введ. стр. 66.
- 415 См. выше стр. 304.
- 416 А. Сознание. стр. 71–126. В. Самосознание. стр. 127–168. С. (АА.) Разум. стр. 169–316. ВВ. Дух. стр. 317–491. СС. Религия. стр. 492–573.

- DD. Абсолютное знание. стр. 574–591.
- 417 Там же, II А. Сознание. I. Чувственная достоверность или это и мнение (*Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen*), стр. 71–82, стр. 71 с., стр. 75 с.
- 418 Там же, стр. 72–76.
- 419 Там же, стр. 76–79.
- 420 Там же, стр. 80.
- 421 Там же, II. Восприятие или вещь и обман, стр. 82–97.
- 422 Там же, стр. 80–82.
- 423 Там же, стр. 83. Ср. наст. соч. выше, стр. 303 с.
- 424 Собр. соч. Гегеля, II. стр. 86–90.
- 425 Там же, стр. 85–98.
- 426 Там же, стр. 90–96.

427 Там же, стр. 94.

428 Там же, стр. 95.

429 Там же, III. "Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир", стр. 97–126.

430 Там же, стр. 97.

431 Там же, стр. 99 и 100.

432 Там же, стр. 105. Ср. стр. 109.

433 Там же, стр. 105–107.

434 Там же, стр. 101.

435 Там же, стр. 101–108.

436 Там же, стр. 108 и 109.

437 Там же, стр. 110.

438 Там же, стр. 119.

439 Там же, стр. 111 и 112. Ср. выше кн. II. гл. II. стр. 238 с.

440 Там же, стр. 112–116.

441 Там же, стр. 116 и 117.

442 Там же, стр. 121–124.

443 Там же, стр. 125 и 126.

444 Там же, В. Самосознание, стр. 128. –168.

445 Там же, VI. Истина и достоверность себя самого, стр. 127–135.

446 Там же, стр. 127 и 128.

447 Там же, стр. 128 и 129.

448 Там же, стр. 132 и 133.

449 Ср. выше стр. 314 с. Феноменология, стр. 30.

450 Там же, А. Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство, стр. 135–145.

451 Там же, стр. 136.

⁴⁵² Там же, стр. 137.

⁴⁵³ Ср. выше, стр. 315. Феноменология, стр. 137–140.

⁴⁵⁴ Там же, стр. 141.

⁴⁵⁵ Там же, стр. 141.

⁴⁵⁶ Там же, стр. 143.

⁴⁵⁷ Там же, стр. 141 и 142.

⁴⁵⁸ Там же, стр. 142–144.

⁴⁵⁹ Там же, стр. 144 и 145.

⁴⁶⁰ Там же, стр. 141 и 143.

⁴⁶¹ Там же, стр. 145.

⁴⁶² Там же, В. Свобода самосознания; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание, стр. 145–168.

⁴⁶³ Там же, стр. 145–147.

⁴⁶⁴ Там же, стр. 148.

⁴⁶⁵ Там же, стр. 148 и 149.

⁴⁶⁶ Там же, стр. 149–151.

⁴⁶⁷ Так же, стр. 151–153.

⁴⁶⁸ Там же, стр. 153 и 154.

⁴⁶⁹ Там же, стр. 154.

⁴⁷⁰ Там же, стр. 154–159.

⁴⁷¹ Там же, стр. 160.

⁴⁷² Там же, стр. 154.

⁴⁷³ Там же, стр. 161.

⁴⁷⁴ Там же, стр. 164 и 166.

⁴⁷⁵ Ср. выше. "Таким образом деятельность и наслаждение теряют всякое общее содержание и значение". "Мы видим несчастную бедную личность, ограниченную, как наследка, лишь собою и своею маленькою деятельностью" (Стр.

164 и 165). Ср. наст. соч. стр. 178.

476 Феноменология. Собр. соч. II. стр. 166 и 167.

477 Там же, стр. 167 и 168. Ср. стр. 154.

478 Там же, С. (А. А.) Разум, стр. 169–316.
Достоверность и истина разума, стр. 169–176.

479 А. Наблюдающий разум, стр. 170, стр. 176–254.

480 Там же, стр. 170 и 171.

481 Там же, стр. 177.

482 Там же, стр. 178 с.

483 Там же, стр. 179 и 180.

484 Там же, стр. 180 и 181.

485 Там же, стр. 181.

486 Там же, стр. 181.

487 Ср. мое соч. об Ф. Беконе (2 изд. Лейпц.

Брокгауз 1875). Кн. II. гл. IV и V, стр. 177 с., стр. 200–210.

488 Феноменология. Собр. соч. II, стр. 185 и 186.

489 Там же, стр. 218.

490 Там же, стр. 187–191, стр. 194.

491 Там же, стр. 169–316.

492 Там же, стр. 190–192.

493 Ср. наст. соч., т. VI, кн. II, отд. II, гл. X, 342–347, гл. XX, стр. 410–444.

494 Феноменология, собр. соч. II. стр. 192–202, стр. 199 с., стр. 202.

495 Там же, стр. 196–201.

496 Там же, стр. 216–218.

497 Там же, Наблюдение над самосознанием в его чистоте и отношении к внешней действительности; логические и психологические законы. Стр. 218–224.

498 Там же, стр. 218–220.

499 Там же, стр. 220–224.

500 Наблюдение и отношение самосознания к его непосредственной действительности; физиономика и френология. Стр. 224–254.

501 Там же, стр. 228.

502 Там же, стр. 229 с. Ввиду стилистических особенностей в этом месте, я предоставлю слово самому Гегелю: "Таким образом если органы вообще оказываются не могущими быть принятыми за выражение внутреннего мира, так как в них деятельность присутствует, как деятельность, а деятельность, как действие, есть лишь внешний мир" и т. д. Эта фраза построена по-латыни.

503 Там же, стр. 231, стр. 233 и 234.

504 Там же, стр. 231–233. О физиономике в целом: стр. 224–235.

505 Там же, стр. 243, стр. 245.

506 Там же, стр. 249.

507 Ср. наст. соч. т. IX (2. изд.) стр. 25.

508 Феноменология. Собр. соч. Гегеля II. стр. 248. Об учении о черепе в целом, стр. 235–254.

509 См. выше, стр. 331 с.

510 Феноменология. Собр. соч. II. стр. 135, ср. стр. 254–256.

511 Ср. выше стр. 283–293.

512 Феноменология. Собр. соч. II. стр. 257 с.

513 Там же, стр. 254–262.

514 Там же, стр. 258–262.

515 Там же, стр. 262 и 263. Слова поэта приведены неточно и неполно. "Es nimmt sich das Leben" в этой фразе *sich nehmen* нужно понимать в положительном смысле (*sibi sumere*), а не в отрицательном. Об этом месте из Фауста ср. мое соч. *Goethes Faust* (3. изд. Штутгарт, Котта) кн. II.

гл. IV. стр. 92 с.

516 Феноменология. Собр. соч. II. стр. 265 и 266.
Весь отрывок: "Наслаждение и необходимость".
Стр. 262–267.

517 Там же, стр. 273.

518 Там же, стр. 267–269.

519 Там же, стр. 269.

520 Там же, стр. 272.

521 Там же, стр. 272 и 273.

522 Там же, стр. 273.

523 Там же, стр. 275.

524 Там же, стр. 275–284.

525 Там же, стр. 281–283.

526 Там же, стр. 283 и 281.

527 Там же, "Die Individualität, welche sich an und

für sich reell ist". (Индивидуальность, которая в себе и для себя, реальна для себя). Стр. 284–316.

528 Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbts. (Духовное животное царство и обман или само дело). Стр. 286–304.

529 Там же, стр. 285.

530 Там же, стр. 287.

531 Там же, стр. 285, 286, 288.

532 Там же, стр. 289.

533 Там же, стр. 291 и 292.

534 Там же, стр. 297.

535 Там же, стр. 299–301.

536 Там же, стр. 301 и 302.

537 Там же, стр. 304–309. – Трагическим примером того, как можно пользоваться делом, чтобы украсить ужасающие страсти ревности, мести и жажды убийства, может служить

восклицание Отелло, когда он убил Дездемону:
"Само дело требует этого, само дело, мое сердце!"
(It is the cause, it is the cause, my soul! V. 2).

538 Феноменология. Собр. соч. II. стр. 303 с.

539 См. выше, стр. 258.

540 Феноменология. Собр. соч. II. стр. 305.

541 Там же, стр. 304–308.

542 Там же, стр. 309–316.

543 Там же, стр. 314–315.

544 Ср. выше кн. I. гл. V. стр. 56 с. кн. II. гл. VI.
стр. 283–293.

545 Ср. выше гл. IX стр. 362 с. Феноменология.
Собр. соч. II. стр. 319. А. Истинный дух и
нравственность. Стр. 320–348.

546 См. выше стр. 379. Феноменология, стр. 314.

547 Там же, стр. 320–327.

548 Там же, стр. 328 и 329. Ср. выше кн. II. гл. IV.
стр. 285.

549 Там же, стр. 330 и 331.

550 "Нравственный поступок, человеческое и
божественное знание, вина и рок". Стр. 335–348.

551 Там же, стр. 332–334, 336.

552 Там же, стр. 337.

553 Там же, стр. 339–342.

554 Там же, стр. 337 и 338, 341, 343.

555 Там же, стр. 343.

556 Там же, стр. 348–354.

557 См. выше, стр. 362 с., 384.

558 Там же, стр. 349.

559 Там же, стр. 347.

560 Там же, 351 и 352.

561 Там же, стр. 346 и 347

562 Там же, I. Мир отчужденного от себя духа, стр. 336 и 337. а. "Образование и царство его действительности", стр. 357–384.

563 Там же, стр. 372–374.

564 Там же, стр. 375, 377.

565 Ср. выше, кн. II. гл. VII. стр. 339 с.

566 Там же, стр. 380 и 381.

567 Там же, стр. 356–385. Ср. Гете, Rameau's Neffe, диалог Дидро. Переведено с рукописи. Собр. соч. в 30 тт. (Котта) 1851 г. т. XXIII, стр. 211, 212, 217, 218. – Эти отделы Феноменологии написаны, без сомнения, осенью 1805, за год до битвы под Иеною, когда, как известно, было закончено это сочинение. Ср. выше кн. I, гл. VI. стр. 71–73.

568 Там же, стр. 388. – Собр. соч. Гете. XXIII, стр. 217.

569 Собр. соч. Гегеля, т. II стр. 383 и 384.

570 Там же, Вера и чистое понимание. Стр. 385–393.

571 Там же, стр. 388 и 389.

572 Там же, стр. 388, стр. 391–393.

573 Там же, II. Просвещение. Стр. 393–426 а. Борьба просвещения с суеверием. Стр. 395–419. б. Истина просвещения. Стр. 419–426.

574 Там же, стр. 393.

575 Там же, стр. 397 и 398. – Собр. соч. Гете т. XXIII, стр. 211 с.

576 Собр. соч. Гегеля. II. Стр. 398–402.

577 Там же, стр. 408, стр. 411–413. Ср. стр. 429.

578 Там же, стр. 406.

579 Там же, стр. 410 и 411.

580 Там же, стр. 412.

- 581 Там же, стр. 412–417.
- 582 Там же, стр. 418.
- 583 Там же, стр. 419.
- 584 Там же, стр. 420 и 421.
- 585 Там же, стр. 425 и 426.
- 586 Там же, стр. 426–436.
- 587 Там же, стр. 429 и 430.
- 588 Там же, стр. 431.
- 589 Там же, стр. 433.
- 590 Там же, стр. 432. Ср. стр. 435.
- 591 Там же, стр. 434. Ср. наст. соч., кн. II, гл. IV, стр. 285 с. гл. VII, стр. 332 с.
- 592 Собр. соч. Гегеля II. С. Достоверный для себя дух: моральность, стр. 437–492. а. Моральное мировоззрение. Стр. 438–448.

- 593 Ср. наст. соч. кн. II, гл. III. стр. 261–264. Гл. IV, стр. 278–282.
- 594 Там же, стр. 441 и 449.
- 595 Там же, стр. 438 443.
- 596 Там же, стр. 443.
- 597 Там же, стр. 455.
- 598 Там же, стр. 445.
- 599 Там же, стр. 446.
- 600 Там же, стр. 448.
- 601 Там же, стр. 442.
- 602 Там же, б. Подтасовка. Стр. 449–460.
- 603 Там же, стр. 451.
- 604 Там же, стр. 452.
- 605 Там же, стр. 454.

- 606 Там же, стр. 455.
- 607 Там же, стр. 455 и 456.
- 608 Там же, с. Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение. Стр. 460–492.
- 609 Там же, стр. 465.
- 610 Ср. выше кн. II. гл. III, стр. 264–270.
- 611 Собр. соч. Гегеля II. стр. 473, 478.
- 612 Там же, стр. 478.
- 613 Ср. наст. соч. стр. 268.
- 614 Собр. соч. Гегеля II, стр. 480 и 481.
- 615 Там же, стр. 481–483.
- 616 Там же, стр. 484–486. Ср. Гегель, Лекции по философии истории, т. IX. стр. 39–41. Здесь Гегель ссылается на выше приведенные слова, не указывая места, где они находятся. Гете десять лет спустя сказал то же самое, но слова Гете

находятся уже в романе "Wahlverwandschaften" (1809), где они приведены среди цитат, заносимых Оттилией в свой дневник (собр. соч. 1850. т. XIV. стр. 352): "говорят, что для камердинера нет героя, но это потому только, что герой может быть признан лишь героем. В свою очередь, камердинер, вероятно, умеет ценить равного себе". Кто это "говорят?" Не следует ли предположить, что Оттилия Гете заглянула в Феноменологию Гегеля, где эти слова приведены без "говорят?"

617 Там же, стр. 487–492.

618 Там же, СС. Религия, стр. 492–573. VII. Религия. стр. 492–500.

619 А. Естественная религия стр. 500–509. В. Художественная религия, стр. 509–543. С. Откровенная религия, стр. 542–573. Гегель назвал вторую главную ступень "искусственной" религией (*kunstliche Religion*) в отличие от "естественной" (стр. 499–500), но, найдя это выражение двусмысленным и неудачным, он заменил его лучшим выражением "художественная религия" (*Kunstreligion*).

620 Там же, а. Светлая сущность, стр. 502–504. б. Растение и животное, стр. 504–506. с. Мастер, стр. 506–509.

621 Там же, стр. 504.

622 Там же, стр. 506–509.

623 Там же, а. Абстрактное художественное произведение, стр. 509–522. б. Живое художественное произведение, стр. 522–527. с. Духовное художественное произведение, стр. 527–542.

624 Ср. наст. соч. кн. I. гл. II. стр. 17–19, гл. IV. стр. 37–44, кн. II. гл. IV. стр. 283–294.

625 Собр. соч. Гегеля. II. стр. 511 и 512.

626 Так же, стр. 514–518.

627 Там же, стр. 522.

628 Там же, стр. 524.

629 Там же, стр. 521–525.

630 Там же, стр. 525 и 526.

631 Там же, стр. 528.

632 Ср. выше кн. II, гл. IV, стр. 285–291, гл. X, стр. 379–387. Собр. соч. Гегеля II, стр. 533 и 534.

633 Там же, стр. 535–537.

634 Там же, стр. 537.

635 Там же, стр. 532 с. Ср. стр. 539.

636 Там же, стр. 539. Ср. стр. 531 с.

637 Там же, стр. 541 и 542.

638 Там же, с. Откровенная религия, стр. 542–573.

639 Там же, стр. 543.

640 Там же, стр. 545 и 546.

641 Там же, стр. 547. Ср. стр. 572.

642 Там же, стр. 552.

- 643 Там же, стр. 549.
- 644 Там же, стр. 553–555.
- 645 Там же, стр. 560.
- 646 Там же, стр. 560–562. Ср. наст. соч. т. VII (2. изд.) кн. II. отд. III. гл. XXXVI, стр. 616–623.
- 647 Там же, стр. 567, 569, 572.
- 648 DD. Абсолютное знание. VIII. Абсолютное знание, стр. 574–592.
- 649 Там же, стр. 574–588. Ср. стр. 585.
- 650 Там же, стр. 581, стр. 582.
- 651 Там же, стр. 534 и 585.
- 652 Там же, стр. 585.
- 653 Там же, стр. 588 и 589.
- 654 Обширное основное сочинение, составляющее три тома собрания сочинений, занимает 1030 страниц; логика в Энциклопедии состоит из 199

страниц и 241 параграфа, а с пояснениями и дополнениями (т. VI) она занимает 414 страниц и 244 параграфа. Логику из Энциклопедии я цитирую, как VI. т. сочинений.

655 Предисловие к первому изданию. Собр. соч. III. стр. 3 и 4.

656 Там же, введение стр. 35.

657 Там же, стр. 23.

658 Т. III. Предисл. стр. 8. Введение стр. 24–52. Т. VI. Предварительное понятие, стр. 28 60. А. Первое отношение мысли к объективности, стр. 61–77. В. Второе отношение, стр. 78–125. С. Третье отношение, стр. 126–162.

659 Четвертое издание появилось в 1727. Ко времени между вторым и третьим изданием этого сочинения (1721–1724) относится изгнание Вольфа из Галле (1723). Это сочинение было главным поводом к обвинению.

660 Ср. наст. соч., кн. II, гл. XI, стр. 411.

661 Т. VI §§ 40–52, стр. 85–113. Гегель хвалит

метафизику Вольфа в противоположность Канту и в своем недовольстве последнею за то, что она отвергла всякую метафизику сверхчувственного, восходит до следующего, записанного на основании его слов, утверждения: "Упомянутая здесь точка зрения старой метафизики противоположна тому, что дает в результате критическая философия. Можно сказать, что, согласно этому результату, человек принужден был бы довольствоваться лишь мякиною и бардою". Т. VI. § 28. прибавл., стр. 62. Учение Спинозы о Боге, по словам Гегеля, также принимало мир лишь за феномен, и потому его скорее можно назвать "акосмизмом", чем атеизмом (стр. 110).

⁶⁶² Т. VI. стр. 97.

⁶⁶³ Т. VI. § 10. стр. 16. § 41. прибавл. I. стр. 81 (прибавления заимствованы из лекций Гегеля). См. выше стр. 444.

⁶⁶⁴ Ср. наст. соч. (юбил. изд.) т. IV (4. изд.) кн. I, гл. I, стр. 12 и 13

⁶⁶⁵ Как это доказал Гото в своей диссертации о картезианской философии (1826), которую

цитирует Гегель. Там же, стр. 144, прим.

⁶⁶⁶ Там же, стр. 145. Ср. § 64. стр. 151–153. § 76., стр. 143–145.

⁶⁶⁷ Там же, § 75, стр. 143. Перев. Чижова § 76, стр. 125–126.

⁶⁶⁸ Т. VI. § 79–82, стр. 146–160.

⁶⁶⁹ См. выше кн. II, гл. IV, стр. 308.

⁶⁷⁰ Собр. соч. т. VI. § 81. прибавл. 1. стр. 153. (Дополнения записаны со слов Гегеля; однако сомнительно, принадлежат ли эти слова действительно Гегелю, и назвал ли он, как это указано в том же дополнении (стр. 154), платоновского Протагора вместо Менона?) (см. выше, стр. 443, 447).

⁶⁷¹ См. выше, гл. VI, стр. 315.

⁶⁷² Собр. соч. т. III, стр. 103–105.

⁶⁷³ Там же, стр. 106.

⁶⁷⁴ Ср. т. VI. § 28, прибавл., стр. 63.

675 См выше гл. V. стр. 296.

676 Собр. соч. т. III, стр. 46–52.

677 Там же, Введ. Общее понятие и логика, стр. 33. Ср. Там же, стр. 69. Ср. Т. VI (Энциклопедия) § 85, стр. 163.

678 Т. III. Введение, стр. 44.

679 Там же, VI. Логика. Предварительные понятия. § 24. прибавл. 2. стр. 49. Перев. Чиждова, стр. 44.

680 Там же, VI. Введ. § 13, стр. 21. Перев. Чиждова, стр. 18.

681 Там же, VI. § 86. прибавл. 2. стр. 166–168. Перев. Чиждова, стр. 146 с.

682 Ср. наст. соч. (юбил. изд.). т. VI, кн. III, стр. 428–432

683 Собр. соч. Гегеля т. III. Первая кн. стр. 55–58.

684 Там же, т III, стр. 59.

685 Там же, первый отд. Определенность (качество), I. Бытие. А. Стр. 73. Ср. VI. § 86. стр. 165.

686 III. Отд. I. Определенность (качество), прим. 2, стр. 83–85.

687 Там же, стр. 102 с.

688 Там же, Бытие. Прим. I, стр. 77–80. Ср. VI. § 88. стр. 172 с.

689 III. Стр. 63 с. Ср. VI. § 88, стр. 174.

690 III. См. прим. 3, стр. 88.

691 Там же, прим. 1, стр. 63 с. Ср. VI. § 88. стр. 174.

692 Ср. т. VI. § 88. прибавл. стр. 177 с т. XIII (2 изд. 1840) стр. 325. – В некоторых случаях, как и в приведенном здесь месте, нельзя доверять дополнениям, так как они составлены на основании записок, не исследованных издателем с достаточной критической тщательностью.

693 "Притчи Конфуция". Перевод Гербеля.

694 Чижов в своем переводе Логике Гегеля передал термин *Dasein* словами "непосредственное существование".

695 Т. VI. § 92. стр. 181. § 93. § 94. стр. 184.

696 Т. III. β. Граница и долженствование, стр. 133–139. Т. VI. § 94. прибавл. стр. 184–186.

697 Т. VI. § 95. стр. 186 с.

698 Там же, стр. 188.

699 Т. III. Положительная бесконечность, стр. 152–155.

700 Мое сочинение *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* (2 изд. 1865) давно уже распродано; я цитирую его, чтобы показать читателю, что приведенное место принадлежит мне и предназначено для пояснения логики Гегеля. Кн. II. отд. I. гл. I. § 84–87. стр. 238–248.

701 Собр. соч. Гегеля. III. с. Положительная бесконечность, стр. 157. прим. Т. VI. § 95. стр.

188 и 189.

702 Там же, стр. 178–200. Т. VI. § 97. прибавл. стр. 191 с.

703 Т. VI. § 98. стр. 192 и 193. Перев. Чиждова, стр. 171 с. 2. Ср. т. III, стр. 176–200.

704 Там же, прим., стр. 202 и 203.

705 Там же, А. Чистое количество, стр. 204 с. Ср. В. Непрерывная и отдельная величина, стр. 220 и 221. Т. VI. § 100. 1. стр. 201.

706 Т. III. Глава I. Количество. А. Чистое количество, прим. 1. стр. 206, 218–220.

707 Там же, стр. 219. P. Bayle, Dictionnaire. Статья о Зеноне.

708 Там же, Т. III, стр. 208–218 (стр. 217 с.).

709 Т. III. гл. II. Величина. А. Число, стр. 224–236. Т. VI. § 101 и 102, стр. 202–205.

710 Ср. т. III. В. стр. 242–253. VI. § 103, стр. 203–207.

711 Там же, С. Количественная бесконечность. с. Бесконечность величины, стр. 269–272. Ср. мою *Логику* (2 изд.) стр. 283 с.

712 "Я слагаю огромные числа, целые горы миллионов, я нагромождаю время на время и миры на миры, и когда, с этой страшной высоты, отуманенный, я снова возвращаюсь к Тебе, это громадное число, умноженное в тысячу раз, еще не составляет части Тебя. Я откидываю все эти числа, и Ты весь предо мною". – Перев. *Логике Гегеля* Чижова, стр. 185.

713 *Собр. соч. Гегеля*, т. III. С. Количественная бесконечность, стр. 253–260. Ср. VI. § 104. прибавл. 2. стр. 209 и 210.

714 См. выше, стр. 475.

715 *Собр. соч. Гегеля* т. III. Количественный бесконечный прогресс. прим. 2, стр. 264–269.

716 Там же, Величина. С. Количественная бесконечность. с. Бесконечность величины, стр. 269–365. прим. 1. стр. 272–315 (стр. 278)., прим. 2. стр. 315–351. прим. 3. стр. 352–365.

717 *Op. ed. Paulus*. Т. I. Пис. XXIX. стр. 531. Т. II. *Этика*, стр. I, Ср. Гегель, III. стр. 285 с.

718 Там же, стр. 279–280. Ср. стр. 287 с.

719 Там же, стр. 289.

720 Там же, гл. III. стр. 366–380. Ср. VI. § 105. прибавл. стр. 217.

721 Т. III. стр. 370–374.

722 Там же, стр. 375–377.

723 См. выше, стр. 478. – *Собр. соч. Гегеля* III. стр. 378.

724 Т. III. гл. II. Величина, прим 2. стр. 236 с. – Гл. III. Количественное отношение. прим. стр. 378–380. Т. VI. § 104. прибавл. 3. стр. 211. Гегель неправильно пишет "Pythagoräer". Он имеет здесь в виду гамму (говоря о гармонии).

725 Т. III. стр. 241–242.

726 См. мою *Логику* кн. II. § 94. стр. 265–267.

727 Собр. соч. Гегеля, III. Первая книга. Учение о бытии. Отдел третий. Мера, стр. 381–452. Ср. VI. С. Мера, стр. 215–222.

728 Т. III. стр. 382 с.

729 Там же, стр. 391–392.

730 Там же, стр. 392.

731 Там же, стр. 386, 406.

732 Гегель говорит очень коротко и неопределенно о правиле, так как он понимает его, как "меру, вызывающую различия", и тем не менее приравнивает его к масштабу, который есть не что иное, как "специфическая величина". Он говорит: "Правило или масштаб" и т. д. III. стр. 393. VI. § 108. Ср. мою Логику, кн. II. § 106, стр. 304–308.

733 II. гл. II. Реальная мера. прим., стр. 417–429 (стр. 429). Ср. первое изд. (1812). прим., стр. 301–306. В Энциклопедии эти примечания вместе с относящимися к ним местами пропущены, как это и следовало сделать.

734 Т. III. Первая кн. Отд. III. В. Узловая линия отношений меры, стр. 430–436. Ср. т. VI. § 109. прибавл., стр. 220.

735 Т. III, стр. 432–436. Ср. т. VI. § 108. прибавл., стр. 219.

736 Т. IV, стр. 3. Т. VI. § 110. прибавл., стр. 221. Ср. мою Логику (2 изд.) § 110. стр. 319–322.

737 Собр. соч. Гегеля, т III, стр. 438 и 439.

738 Т. VI. § 114. стр. 229.

739 Т. VI. § 111. прибавл., стр. 222.

740 Т. IV. Книга вторая. Сущность, стр. 1–235. Ср. т. VI. Второй отдел логики. Учение о сущности. Стр. 223–414.

741 Т. IV. стр. 3. См. выше стр. 498.

742 Т. VI. § 112. прибавл. стр. 224.

743 Ср. мою Историю новой философии (юбил. изд.) т. IV (I изд.), кн. II, гл. VIII, стр. 461–465.

744 Что значит внешний блеск для того, у чего нет сущности? Он был бы сущностью, если бы не существовал лишь наружно?

745 Гегель, т. IV. стр. 6. Ср. VI. § 112–114, стр. 223–229.

746 Т. IV. стр. 10.

747 Т. IV. гл. II. Сущности, или рефлексивные определения. Стр. 26–71. А. Тождество, стр. 29–36. Ср. т. VI. А. Сущность, как основание существования. стр. 229–260. А. Чистые рефлексивные определения. а. Тождество. § 15, стр. 229–232.

748 Там же, прибавл., стр. 231.

749 Т. IV. стр. 44. Т. VI. § 117. прибавл. стр. 236.

750 Т. IV. В. Различие, стр. 36–55. 2. Разность, стр. 38–43. Прим, стр. 43.

751 Т. VI. прим., стр. 43–46. Ср. VI. § 117; прибавл., стр. 234–236 (стр. 235).

752 Там же, § 118. стр. 237 и 238.

753 Ср. мою Историю новой философии, юбил. изд., т. IV (4 изд.), кн. I, гл. XIII, стр. 206 с.

754 Ср. там же, т. V (4. изд.), кн. II, гл. VII, стр. 378 с.

755 Собр. соч. Гегеля, т. IV. стр. 48 с.

756 Там же, т. IV. стр. 55.

757 Т. VI, § 119. Прибавл., 2, стр. 242.

758 См. выше кн. II, гл. XIII, стр. 452.

759 Т. VI. § 119. стр. 239 с. Перев. Чижова, стр. 212.

760 Т. IV, гл. III, стр. 77–114. Прим. стр. 74 с. Ср. Т. VI. § 121. стр. 246–248.

761 Там же, § 121. прибавл. стр. 248 с. Ср. т. IV. стр. 100.

762 Т. IV. гл. III. Основание, стр. 71–114. Абсолютное основание, стр. 75–87.

763 Там же, стр. 77 с.

764 Т. IV. стр. 81. Ср. VI. § 128. прибавл. стр. 257 с.

765 Т. IV. стр. 83. Т. VI. § 128. прибавл. стр. 257.

766 Т. IV. прим., стр. 89–93 (стр. 91 с.).

767 IV. стр. 113.

768 Там же, С. Условие, стр. 104–114.

769 IV. Отдел второй. Явление, стр. 174–177. Ср. VI. В. Явление. § 131–141. стр. 260–281.

770 См. выше, кн. II. гл. XIV. стр. 462 с. Собр. соч. Гегеля, т. VI. § 123, стр. 250. Здесь следует заметить, что в учении о сущности глава о вещи в большой Логике составляет начало второй части, а в Энциклопедии заключение первой части.

771 Т. IV. § 174. прибавл., стр. 252 с.

772 Ср. выше кн. II. гл. VI. стр. 314–327.

773 Т. IV. стр. 133.

774 Т. VI. стр. 259 и 260

775 См. мою Логiku и метафизику. Кн. I. § 62. стр. 131–134.

776 Т. IV. стр. 145 с. Ср. выше, стр. 323–325.

777 Т. IV. стр. 148–151.

778 Т. IV. В. Являющийся и существующий в себе мир, стр. 48–153. С. Разрешение явления, стр. 153–155. Ср. т. VI. В. Явление. §§ 131–134, стр. 260–267. – Отношение между законом и явлением, излагаемое подробно в большой Логике в чрезвычайно затруднительной и темной форме (139–155), почти вовсе не затрагивается в Энциклопедии; вместо него в этом сочинении излагается отношение "содержания и формы" (стр. 263–266), вследствие чего ход развития категорий лишается нескольких важных определений.

779 Т. VI. стр. 59.

780 Там же, Прим., стр. 163 с. Ср. выше кн. II. гл.

XV, стр. 475.

781 Собр. соч. Гегеля IV. стр. 164.

782 Там же, В. Отношение силы и ее обнаружения:
а. Обусловленность силы, стр. 164–167.

783 Там же, стр. 167.

784 Там же, IV. б. Возбуждение
силы. с. Бесконечность силы, стр. 168–171. Ср. о
существенном отношении т. VI. § 135–136, стр.
267–375.

785 Там же, § 136. стр. 370, прибавл. 1. стр. 373 с.

786 См. мою Логику и Метафизику, кн. II. § 131.
стр. 377–380.

787 Собр. соч. Гегеля IV, прим. стр. 174–176.

788 Во внутренность природы не проникает ни
один сотворенный дух; он уже счастлив, если она
показывает хоть внешнюю скорлупу.

789 "Во внутренность природы" – о ты, филистер!
– "не проникает ни один сотворенный дух". Мне

и моим собратями не напоминайте этих слов; мы
думаем, что мы всегда находимся внутри ее.
"Счастлив тот, кому она показывает хоть
внешнюю скорлупу". Шестьдесят лет слышу я
повторение этих слов, меня бесит это, но про себя
я говорю тысячи раз: она все дает в изобилии и
охотно; у природы нет ни зерна, ни скорлупы, она
есть все сразу; себя-то ты испытай прежде всего,
составляешь ли ты зерно или скорлупу.

790 Т. VI. § 140. стр. 276 прим.

791 "Итак, я говорю в последний раз: у природы
нет ни зерна, ни скорлупы; себя-то ты испытай
прежде всего, составляешь ли ты зерно или
скорлупу!"

792 Созерцая природу, вы должны всегда смотреть
на единое, как на все: нет ничего внутри, нет
ничего вне, так как то, что внутри, существует и
наружно. Итак, постигайте без промедления
священные обнаруженные тайны.

По поводу этих трех стихотворений: "Без
сомнения", "Ультиматум" и "Послесловие", ср.
собр. соч. Гете в изд. Гемпеля, т. XXX. стр. 123 с.
стр. 492, Но 33 (в третьей части Морфологии
последнее стихотворение помещено под

заглавием: "Дружеский призыв", т. II. стр. 230 и 237).

⁷⁹³ Собр. соч. Гегеля, IV. стр. 177. Ср. т. VI. § 141. стр. 281.

⁷⁹⁴ Ср. выше, кн. I. гл. XI. стр. 147 с.

⁷⁹⁵ Собр. соч. Гегеля, т. IV. Отд. III. Действительность, гл. I. Абсолютное, стр. 178–193.

⁷⁹⁶ Там же, т. IV. Отд. III. Действительность, гл. I. Абсолютное, стр. 178–193 (стр. 191).

⁷⁹⁷ Т. VI. С. Действительность, § 142. прибавл., стр. 281–284.

⁷⁹⁸ Т. IV. Отд. III. гл. II. А. стр. 195–200. В. стр. 200–206. Т. VI § 143. прибавл. стр. 284–287.

⁷⁹⁹ А. Случайность, стр. 195 с. VI. § 144 и 145. прибавл. стр. 287–291.

⁸⁰⁰ Там же, стр. 288 с.

⁸⁰¹ Там же, С. Абсолютная необходимость, стр. 296–310. VI. § 147. прибавл. стр. 292–298.

⁸⁰² Ср. мою Логику и метафизику. § 132–137. стр. 381–396. – Гегель считает только возможность лишь субъективной формой мышления или модальностью, но не действительность и необходимость. Собр. соч. Гегеля, т. VI. § 143. стр. 284 с.

⁸⁰³ Т. IV. гл. III. Абсолютное отношение, стр. 211–235. А. Отношение субстанциальности, стр. 212–216 (стр. 214).

⁸⁰⁴ Ср. мою Логику и Метафизику. §§ 138 с., стр. 396–400.

⁸⁰⁵ Собр. соч. Гегеля, т. VI. § 151. прибавл., стр. 300–303.

⁸⁰⁶ Т. VI. В. Отношение причинности, стр. 216–231 (стр. 218). Ср. VI. § 153. стр. 303 с.

⁸⁰⁷ Там же, стр. 218 с.

⁸⁰⁸ Там же, стр. 221 с.

809 Там же, стр. 225 с. Ср. т. VI. § 153. стр. 304 с.

810 Там же, § 154.

811 Т. IV. стр. 233. Т. VI. § 156. прибавл. стр. 308. § 158. прибавл., стр. 310.

812 Т. IV. стр. 232.

813 См. выше, кн. II. гл. X. стр. 297 с.

814 Собр. соч. Гегеля, т. VI. § 159, стр. 311–313.

815 Собр. соч. Гегеля т. X. Предисловие (Нюрнберг, 21 июня 1816) стр. 3 с. Т. V. стр. 1–343. Ср. т. VI. Третий отдел Логике. Учение о понятии, §§ 160–243. стр. 315–414.

816 Т. V. стр. 30.

817 Там же, стр. 14.

818 Там же, стр. 9 с.

819 Там же, Деление, стр. 30–32.

820 Т. VI. § 161. стр. 317.

821 Т. V. стр. 14, Ср. мою Историю новой философии, юбил. изд., т. IV (4 изд.) кн. II. гл. V. стр. 401–410, в особенности стр. 407 с.

822 Гегель V. А. Всеобщее понятие, стр. 35–41. Т. VI. А. Субъективное понятие. а. Понятие как таковое. § 163. прибавл. 1, прибавл. 2, стр. 320–323. Перев. Чижова стр. 286–283.

823 Т. V. В. Частное понятие, стр. 41–58 (в особ. стр. 41–43, стр. 46 с.).

824 См. выше, кн. II. гл. VI, стр. 311–314.

825 Гегель V. С. Единичное, стр. 58–63. VI. § 164 с., стр. 323–325.

826 Т. V. стр. 59. VI. § 164. стр. 323 с.

827 Т. V. стр. 63. VI. § 166. стр. 326.

828 Т. V. прим., стр. 60–58 (стр. 51).

829 Т. VI. § 162. стр. 319.

830 Т. VI. § 171. прибавл., стр. 333.

831 Т. V. гл. II. А. Суждение наличного бытия, стр. 73–89, Ср. т. VI. § 172. стр. 334–337.

832 Т. V. В. Суждение рефлексии, стр. 89–98. Т. VI. § 174. прибавл. § 175 с. стр. 337–340 (стр. 339 с.).

833 Т. V. С. Суждение необходимости, стр. 98–197. Ср. т. VI. § 177, стр. 340–342.

834 Т. V. D. Суждение понятия, стр. 107–115 (стр. 114). Ср. VI. § 170–180, стр. 342–344.

835 Фигура, которую Гегель называет здесь второю (В – Е – А), в традиционной логике называется третью, а третья фигура Гегеля (Е – А – В) называется второю.

836 Т. V. гл. III. Умозаключение, стр. 115–174. А. Умозаключение наличного бытия, стр. 118–137. прим., стр. 138–143 (стр. 124, стр. 136 с.). Ср. т. VI. стр. 344 с.

837 Т. V, стр. 124.

838 Там же, прим., стр. 138–143.

839 Т. V. Умозаключение рефлексии, стр. 144–156. Ср. VI § 190, стр. 355–358.

840 Т. V. стр. 145–147. Ср. VI. § 197. стр. 355–358. (Здесь формула индуктивного умозаключения приведена точнее: В – Е. Е. Е. Е... – А).

841 Т. V. стр. 154 с.

842 Т. V. стр. 150–155. VI. § 190. прибавл., стр. 356–358.

843 Т. V. с. Умозаключение необходимости, стр. 155–156. VI. § 191–192. стр. 358–360.

844 Т. V. стр. 165.

845 Ср. с учением субъективном понятии, суждении и умозаключении мою Логик, отд. III. гл. VII. § 142–166, стр. 408–474, в особенности учение об умозаключении § 156–166. стр. 448–474.

846 Т. V. стр. 165 с.

847 См. выше кн. II. гл. XIV. стр. 460.

848 Гегель, т. V. Отд. второй. Объективность, стр. 167–174 (стр. 171, 176).

849 Т. V. гл. I. Механизм. А. Механический объект. В. Механический процесс, стр. 175–188 (стр. 178, 183). Ср. т. VI. § 195. стр. 368–371.

850 Т. V. С. Абсолютный механизм. а. Центр, стр. 189.

851 Там же, стр. 191–193. Т. VI. § 196–199. стр. 371–373. стр. 337.

852 Т. VI. §§ 200–202 (прибавл.) стр. 373–375. Т. V, гл. II. Химизм, стр. 195, стр. 200.

853 Т. V. гл. III. Телеология, стр. 203–211. А. Субъективная цель, стр. 211–214. Ср. VI. §§ 204–209. прибавл. 375–379.

854 Ср. выше кн. II. гл. XVI. стр. 490.

855 Гегель. Т. VI. § 209. прибавл., стр. 382. Ср. т. V. В. Средства, стр. 215–218. С. Осуществленная цель, стр. 219 с.

856 Там же, стр. 224 с.

857 Там же, стр. 227 с. Ср. VI. § 211 и 212, прибавл., стр. 383 с.

858 Т. V. стр. 221 с.

859 Т. VI. § 215. стр. 390 с.

860 Т. V. Отд. третий. Идея, стр. 229–343. Гл. II. Жизнь, стр. 237. Ср. т. VI. § 216. стр. 391.

861 Т. V. стр. 243 с.

862 Там же, стр. 23.

863 Т. VI. § 216. прибавл. стр. 391 с.

864 Т. V. стр. 239 с. Ср. VI. § 216. прибавл., стр. 392.

865 Т. V. стр. 243–248. Ср. VI. § 217 и 218. стр. 373.

866 Т. V. стр. 251. Ср. VI. § 219. прибавл. стр. 393 с.

- 867 Т. VI. § 221. прибавл. § 222. стр. 395 с.
- 868 Там же, § 224. стр. 396.
- 869 Т. VI. § 227. прибавл., стр. 399.
- 870 Т. V. А. Идея истины, стр. 268.
- 871 Там же, гл. II. Идея знания, стр. 255–256 (стр. 258 с.).
- 872 Т. VI. §§ 228 и 229. прибавл., стр. 399–401.
- 873 Т. Т. а. Аналитическое знание, стр. 270–279 (стр. 274–276).
- 874 Т. VII. Отд. I. § 256. стр. 49 с.
- 875 Т. VI. § 233. стр. 405.
- 876 Т. V. В. Идея блага, стр. 310–317.
- 877 Там же, стр. 309 с. Ср. наст. соч. кн. II. гл. XX. стр. 543–546.
- 878 Собр. соч. Гегеля т. VI, § 232, прибавл., стр.

405.

- 879 Т. VI. § 234. прибавл., стр. 406 с. Ср. т. V. стр. 312–315.
- 880 Эта цитата, конечно, была указана по первому изданию Феноменологии 1807 года, между тем издатель необдуманно оставил ее в собрании сочинений. Читатель ищет цитату во втором томе собрания и находит совсем не соответствующее место. Для того, чтобы читатель мог ориентироваться, мы сообщаем ему, что место, обозначенное у Гегеля стр. 453 с., находится во втором томе собр. соч. на стр. 548–581. Здесь идет речь о "моральном мировоззрении" и заключающемся в нем "лицемерии". Ср. наст. соч. кн. II. гл. XI. стр. 411–417.
- 881 Т. V. с. Абсолютная идея, стр. 317–343. Т. VI. §§ 236–244. стр. 408–414.
- 882 Т. V. стр. 339.
- 883 Там же, стр. 326.
- 884 Там же, стр. 330.

885 Там же, стр. 333 с.

886 Ср. наст. соч. кн. II. гл. I. стр. 223–235, гл. T. стр. 297 с., стр. 305–309, гл. VI. стр. 315 с., гл. XIII. стр. 450–453, гл. XVI. стр. 499–501.

887 T. VI. § 237. прибавл. стр. 409 с. Ср. мою Логику и Метафизику (2 изд.) кн. II. Система категорий, § 184. Самоцель, как развитие, стр. 534–536.

888 Собр. соч. Гегеля т. V. стр. 317 с.

889 T. VI. § 236. прибавл. стр. 408.

890 Логика (Нюрнберг. 1812): Введение, стр. XIII (Берлин, 1831) стр. 33. Ср. наст. соч. кн. II. гл. XIII, стр. 455.

891 Wallensteins Tod, II. 2. собр. соч. Шиллера ист. крит. изд. XIII. стр. 243.

Мир тесен, ум же
Обширен. В нем легко между собой
Ужиться мыслям; но когда с вещами
Они встречаются, напор их силен,
И уступить одна другой должна:
Иль вытеснить, иль вытесненной быть.
Там вечный спор и сила верх берет.

Собр. соч. Шиллера под ред. Гербеля, 5. изд., т. I. стр. 309.

892 T. V. стр. 342 с.

893 T. VI. § 244. стр. 413 с.

894 Ср. наст. соч. юбил. изд. т. VII (2. изд. 1899) кн. I. гл. XV. стр. 209 с., кн. II. отд. IV. гл. XLVIII, стр. 209 с.

895 Ср. наст. соч. т. IX (2. изд.) кн. II. гл. VII. Мир как воля, воля как тело, стр. 269 с.

896 Собр. соч. VII. отд. I. стр. 3, стр. 7.

897 Там же, § 249. стр. 32 с. прибавл., стр. 33–36.

898 Там же, § 258. стр. 53 с.

899 Там же, § 259. стр. 57, прибавл. стр. 59 с.

900 Там же, § 260. прибавл., стр. 61 с.

901 Там же, § 261. стр. 63 с. Перев. Чижова стр.

127 с.

⁹⁰² Там же, гл. II. Материя и движение. Конечная механика. § 262. стр. 67. стр. 67 с. Ср. Логика т. III. Гл. II. прим. 2, стр. 208–220. Ср. наст. соч. кн. II. гл. XV. стр. 473–475.

⁹⁰³ Собр. соч. Гегеля, т. VII. отд. I. § 262. стр. 68 с.

⁹⁰⁴ Там же, А. Косная материя, §§ 263 и 264. В. Толчок, §§ 265 и 266, стр. 67–78.

⁹⁰⁵ Там же, § 266. стр. 77–85.

⁹⁰⁶ Там же, С. Падение § 267, стр. 85 с. прим.

⁹⁰⁷ Там же, стр. 86. Перев. Чижова, стр. 175.

⁹⁰⁸ Там же, стр. 88 с. Ср. наст. соч. кн. II. гл. XV. стр. 483 с. стр. 485.

⁹⁰⁹ Там же, кн. II. гл. XIV. стр. 456–460.

⁹¹⁰ Собр. соч. Гегеля, т. VII. отд. I. § 268. прибавл., стр. 90–93.

⁹¹¹ Там же, § 269. стр. 97. Ср. § 270. стр. 102–104.

⁹¹² Там же, § 270. стр. 98.

⁹¹³ Там же, стр. 101 с.

⁹¹⁴ Там же, § 270, стр. 102–106.

⁹¹⁵ Там же, стр. 101–106. прим. 1827 года (Гегель пишет "Kepler").

⁹¹⁶ Там же, стр. 100 с. прим. 1827 г.

⁹¹⁷ Там же, § 272–275, стр. 127–137.

⁹¹⁸ Там же, § 278. стр. 134–146. Ср. выше кн. II. гл. XVII. стр. 501–517.

⁹¹⁹ Гегель VII. отд. I. 275–278, стр. 137–146.

⁹²⁰ Там же, 279 с., стр. 148–157.

⁹²¹ Там же, 281. стр. 157–161.

⁹²² Там же, §§ 283–285. стр. 169 с. Ср. § 306. стр. 235. – Ср. § 286.

923 Там же, § 287–289. стр. 178–186.

924 Там же, §§ 290–293. стр. 187–191. Ср. наст. соч. юбил. изд. т. IV (4 изд.), кн. II. гл. VI. стр. 424–428.

925 Гегель, т. VII. отд. I. §§ 293–298. стр. 195–205.

926 Там же, § 299.

927 Там же, § 301. стр. 211 с.

928 Там же, § 300. прибавл. стр. 205–207.

929 Там же, Теплота, §§ 303–306. стр. 224–239 (стр. 237).

930 Там же, гл. III. §§ 308–336. стр. 239–422.

931 Ср. выше. кн. II. гл. XVII. стр. 511 с.

932 Ср. наст. соч. юбил. изд. т. VII (2 изд.) кн. II. отд. III. гл. IX, стр. 332–349, гл. XXII. стр. 430–440 (стр. 432).

933 Гегель, VII. отд. I. 312, стр. 246 с., прибавл. стр. 251.

934 Там же, § 313, стр. 256–258.

935 Там же, § 310, прибавл. стр. 241–244.

936 Там же, § 313, прибавл. стр. 260 с.

937 Там же, § 314, стр. 262 с.

938 Там же, Электричество §§ 323–360, § 324 прибавл. стр. 343–347.

939 Там же, стр. 348.

940 Там же, стр. 355.

941 Там же, С. Химический процесс §§ 326–425. § 326. прибавл. стр. 361 с.

942 Там же, § 323, 324, 326, стр. 354, 346 с., стр. 339, 361.

943 Там же, § 326. прибавл. стр. 361.

944 Там же, стр. 336.

945 Там же, § 328 стр. 369 с. Ср. наст. соч. кн. II.

гл. XXIV. стр. 610.

⁹⁴⁶ Гегель VII отд. I. 1. Соединение § 330. а. Гальванизм. стр. 379–398. О Гальвани и Вольта ср. наст. соч. юбил. изд. т. VII (2. изд.). кн. II. отд. I. гл. XX. стр. 332–336.

⁹⁴⁷ Гегель, VII. отд. I. § 330. прибавл. стр. 393–395.

⁹⁴⁸ Там же, § 333. d. Процесс в его цельности, стр. 405–407.

⁹⁴⁹ Там же, § 320. стр. 298–335.

⁹⁵⁰ Ср. наст. соч. кн. I. гл. VII. стр. 141–164.

⁹⁵¹ Ср. наст. соч. т. IX (2 дополн. изд.) кн. II. гл. III. стр. 189–203.

⁹⁵² Гегель VII. отд. I. § 320. стр. 303 с., прибавл., стр. 307 с.

⁹⁵³ Там же, стр. 311 с.

⁹⁵⁴ Там же, § 320 стр. 302.

⁹⁵⁵ Там же, стр. 309.

⁹⁵⁶ Там же, стр. 317–319. Такой стакан получил Гегель летом 1821 от Гете с посвящением: "Первичный феномен рекомендует себя абсолютному". Ср. наст. соч. кн. I. гл. XI. стр. 162 с.

Гегель говорит также, в духе объяснений Гете, об энтоптических цветах, которые были открыты его другом физиком Томасом Зебеком в Нюрнберге 1813 (стр. 327 с.), о дополнительных цветах, которые Гете называет вызванными цветами, так как они вызываются субъективными процессами зрения (стр. 325 с.), и о цветовой символике (стр. 324 с.): "Красный цвет есть цвет королевский, он побеждает и вполне проникает тьму; желтый цвет есть цвет благородный, развлекающий свою силу и чистотой; красный цвет выражает серьезность и достоинство, привлекательность и милость, голубой цвет выражает кроткое и глубокое чувство" и т. д. Об энтоптических цветах ср. мое сочинение "Erinnerungen an Moritz Seebeck" (Гейдельберг 1886), приложение: Гете и Томас Зебек, стр. 119–121.

957 Гегель. VII. отд. I. § 336. прибавл. стр. 419–422.

958 Органическая физика. §§ 337–376 стр. 423–696.

959 Ср. наст. соч., кн. II. гл. XXII. стр. 574–577.

960 Гегель т. VII. отд. I. § 352, стр. 557.

961 Там же, §§ 327–338. стр. 423–430. О категориях чувствительности, раздражительности и воспроизведения. Ср. наст. соч., кн. II. гл. XXI стр. 576 с.

962 Гегель VII. отд. I. § 339. стр. 431.

963 Там же, прибавл. стр. 422.

964 Там же, § 339. прибавл. стр. 440–442.

965 Там же, § 339. прибавл. стр. 433 с.

966 Там же, стр. 404.

967 Там же, стр. 433.

968 Авр. Готлоб Вернер (1750–1817), с 1775 профессор минералогии и горного дела в горной академии во Фрейберге в Саксонии. Его "Neue Theorie über die Entstehung der Gänge" явилось в 1791.

969 Гегель т. VII. отд. 8. Расчленение земли § 340. прибавление стр. 442–445.

970 Там же, стр. 452–455.

971 Там же, С. Жизнь земли. § 341. стр. 455–459.

972 Там же, § 341. прибавл., стр. 460 с. Ср. § 268. прибавл. стр. 92.

973 Там же, II. Растительный организм. §§ 343–349. стр. 470–549.

974 Там же, стр. 471.

975 Там же, § 345. прибавл, стр. 482–500 (стр. 499. § 366), а. прибавл. стр. 505.

976 Там же, § 343. стр. 470. прибавл. стр. 472.

977 Там же, § 345. стр. 482.

- 978 Там же, § 345. прибавл., стр. 489–499.
- 979 Там же, § 346. а. прибавл., стр. 503.
- 980 Там же, стр. 472. прим.
- 981 Там же, стр. 507.
- 982 Там же, § 346. а. прибавл., стр. 508. – В. Процесс ассимиляция. § 347. стр. 525.
- 983 Там же, стр. 529.
- 984 Там же, стр. 528–535.
- 985 Там же, § 347. прибавл. стр. 535. С. Процесс рождения. § 348, стр. 535 с.
- 986 Там же, § 348 стр. 538–540.
- 987 Там же, стр. 538 с.
- 988 Гл. III. Животный организм. §§ 350–376. стр. 549–696.
- 989 Там же, § 349, прибавл. стр. 549.

- 990 Там же, § 350. прибавл. стр. 151.
- 991 Там же, А. Форма тела, § 353. 1. Функция организма, стр. 559–569. § 354. 2. Системы организма, стр. 561–563. § 355. 3. Цельный образ организма, стр. 582 с.
- 992 Там же, § 353. прибавл. стр. 560.
- 993 Там же, § 354. прибавл., стр. 566 с. "Окен, которому Гете сообщил содержание своей статьи, перетащил из нее мысли, как свою собственность, в программу, написанную, им об этом, и таким образом на его долю досталась слава этого открытия" (1807). Гете нашел подтверждение своего открытия, рассматривая череп овцы на Лидо в Венеции (1790). – Ср. о строении тела мое соч. о Шопенгауэре (юбил. 2 дополн. изд.) кн. I. гл. IX. стр. 295–301.
- 994 Гегель т. VII. отд. I. § 354. прибавл., стр. 569 с.
- 995 Там же, стр. 575–578.
- 996 Там же, § 354. прибавл. стр. 573.

997 Там же, стр. 575, 580.

998 Там же, стр. 582. Ср. §§ 383. и 384, стр. 614–637.

999 Там же, стр. § 353 стр. 598–602.

1000 Там же, § 359. прибавл. Практическое отношение. стр. 602–606.

1001 Там же, стр. 602–604. Ср. наст. соч. юбил. изд. т. VII (Шеллинг 2 изд.) кн. II. отд. II. гл. X, стр. 341 с.

1002 Гегель т. VII. отд. I. § 360. стр. 601. Ср. § 365. Творческое стремление.

1003 Там же, § 365. прибавл. стр. 634.

1004 Там же, стр. 636. – К первому классу животных творческих стремлений Гегель относит те деятельности, посредством которых животное приспособляет к себе среду, таковы постройки гнезд, пещер, логовища и т. д., переселения в страны, подходящие к их жизни по климату, перелеты птиц и переселение рыб, собирание

запасов на зиму и т. д.; другую форму творческого стремления составляет изготовление оружия для ловли добычи, вроде сетей пауков и т. д.

1005 Там же, § 370. 2. Роды и виды, стр. 648–650 (Гегель пишет "Lamarque").

1006 Там же, прибавл. стр. 654 с., стр. 660–664.

1007 Там же, стр. 656 с.

1008 Там же, § 370. стр. 649–651.

1009 Там же, § 370. прибавл. стр. 654, стр. 665 с.

1010 Там же, § 366. прибавл. стр. 640. С. Процесс сохранения рода. § 367. прибавл. стр. 644.

1011 Там же, § 368. Половое отношение, стр. 643.

1012 Там же, § 369. прибавл., стр. 647 с.

1013 Там же, § 368. прибавл., стр. 644.

1014 Там же, § 369. стр. 647.

1015 Там же, § 375. стр. 691, прибавл. стр. 694 с.

1016 См выше кн. I. гл. XIV. стр. 205–207.

1017 Энциклопедия состоит из 570 параграфов; из них 240 приходятся на логику, 132 на философию природы (§§ 245–376) и 201 на философию духа (377–577). – Что касается деления всей философии духа, ср. § 387. стр. 40. и прибавл. стр. 41–46.

1018 Там же, §§ 388 и 389. стр. 46–48.

1019 Там же, § 389. прибавл. стр. 50 с. § 378. стр. 5 с. прибавл. стр. 6–8.

1020 Там же, Понятие духа. § 381. стр. 13 с. прибавл. стр. 14–24.

1021 Там же, § 379. стр. 8. прибавл. стр. 8–12. Ср. наст. соч. (юбил. изд.) т. IX. кн. II. гл. IX. стр. 286–290.

1022 Гегель т. VII. отд. II. § 378. стр. 5 с. прибавл. стр. 6–8.

1023 Там же, § 378. стр. 6.

1024 Там же, § 387. стр. 40 с., прибавл. стр. 41–46.

1025 Там же, § 392 стр. 57 с., прибавл. стр. 58–64.

1026 Ср. выше кн. II. гл. XXV. стр. 628–630.

1027 Там же, § 393. прибавл., стр. 64–72.

1028 Там же, § 394. прибавл., стр. 72–81.

1029 Там же, § 395. прибавл., стр. 81–87.

1030 Там же, стр. 83.

1031 Там же, §. 396. стр. 87 с.

1032 Там же, прибавл., стр. 92–95.

1033 Там же, стр. 94–98.

1034 Там же, стр. 98 с.

1035 Там же, стр. 99–102.

1036 Там же, стр. 102 с.

- 1037 Там же, § 397. стр. 103.
- 1038 Там же, § 398. стр. 103–105. прибавл., 105–109.
- 1039 Там же, стр. 104. стр. 109–113.
- 1040 Там же, § 399. стр. 113–116.
- 1041 Там же, § 399, прибавл. § 400. стр. 114–120. § 401. стр. 120 с. стр. 124 с.
- 1042 Там же стр. 125–127.
- 1043 Там же, § 401. стр. 121 с. прибавл. стр. 133.
- 1044 Там же, § 401. стр. 121. стр. 130 с.
- 1045 Там же, стр. 133–142.
- 1046 Там же, § 402. стр. 142. прибавл., стр. 142–149. в. Чувствующая душа. § 403 и 404, стр. 149–151.
- 1047 Там же, § 405. прибавл., стр. 151.
- 1048 Там же, § 405. стр. 151–156.

- 1049 Там же, стр. 158 с., стр. 161 с., стр. 164.
- 1050 Там же, стр. 159–161.
- 1051 Там же, § 406. стр. 162–165.
- 1052 Там же, § 406. стр. 162–198.
- 1053 Там же, стр. 165 с.
- 1054 Там же, стр. 171–184. Франц Месмер из Iznang на Боденском озере (1733–1815). Начало его открытий, окончившихся очень несчастливым образом, относится к 1775–1778. Пюисегюр положил начало искусственному сомнамбулизму (1785).
- 1055 Там же, §§ 407 и 408. стр. 198 с.
- 1056 Там же, § 408. прибавл. стр. 203 с.
- 1057 Там же, § 408. прибавл. стр. 201 с. стр. 208 с.
- 1058 Там же, стр. 214–217.
- 1059 Там же, стр. 217–220.

1060 Там же, стр. 221 с.

1061 Там же, стр. 222–228. Филипп Пинель (1745–1826), его *Nosographie philosophique* явилось в 1798 в первом издании и в 1818 в трех томах в шестом издании. Этому сочинению предшествовало его *Traité philosophique sur l'aliénation mentale* (1791).

1062 Там же, §§ 409 и 410. стр. 228–230.

1063 Там же, § 410. стр. 229 с.

1064 Там же, § 410. прибавл. стр. 223–239. Ср. выше стр. 662 и стр. 667 с.

1065 См. выше стр. 674 с.

1066 Ср. наст. соч. кн. III. гл. XVIII. стр. 527–531. Собр. соч. Гегеля, VII. отд. II. Действительная душа. 411. прибавл. стр. 240 с.

1067 Там же, стр. 242.

1068 Там же, стр. 241–244.

1069 Там же, стр. 246. Ср. наст. соч. кн. II. гл. VIII.

стр. 356–360.

1070 Там же, § 412. стр. 246 с., прибавл. стр. 248.

1071 Т. II. стр. 71–316. Т. XVIII (Философская пропедевтика, изд. Розенкранца 1840). Второй курс. Средний класс: Феноменология духа и логика, I. отд. Феноменология духа, или наука о сознании §§ 1–42, стр. 79–90. Т. VII отд. I. §§ 413–438. стр. 249–287.

1072 Ср. наст. соч. кн. II. гл. VIII. стр. 322–360.

1073 Гегель, т. VII. отд. I. § 432. прибавл. стр. 277–279.

1074 Там же, § 433 стр. 279–282. Ср. наст. соч. кн. II. гл. VII. стр. 331–336.

1075 Собр. соч. Гегеля, VII. отд. I. §§ 435 и 436. стр. 281–255.

1076 Там же, §§ 438. и 439. стр. 286 с.

1077 Там же, §§ 440–444. стр. 288–301. § 445. стр. 801–307.

- 1078 Там же, §§ 445–447, стр. 308–310.
- 1079 Там же, § 448. стр. 311–313.
- 1080 Там же, § 451. прибавл. стр. 323.
- 1081 Там же, § 450. стр. 321 с.
- 1082 Там же, § 452. прибавл. стр. 324–326.
- 1083 Там же, § 453. стр. 326 с.
- 1084 Там же, § 454. стр. 327 с., прибавл. стр. 326–329.
- 1085 Там же, § 455. прибавл. стр. 431.
- 1086 Там же, § 456. прибавл. стр. 332 с.
- 1087 Там же, § 456 стр. 333.
- 1088 Там же, § 456. прибавл. стр. 334.
- 1089 Там же, §§ 456 и 457. стр. 333–338.
- 1090 Там же, § 459. стр. 339–341.

- 1091 Там же, § 459 стр. 339–346. О попытках Лейбница создать пазиграфию или всеобщую характеристику ср. в наст. соч. т. II (3. изд.) кн. I. гл. I. стр. 13–15, гл. II. стр. 36–38.
- 1092 Гегель, т. VII. отд. II. §§ 461 и 462. стр. 346–348.
- 1093 Там же, § 462. прибавл. стр. 348–350. §§ 463 и 464. стр. 350–352.
- 1094 Там же, §§ 463–467. стр. 353–355.
- 1095 Там же, § 467. прибавл, стр. 355–357.
- 1096 Ср. наст. соч., кн. II. гл. XX. стр. 550–560.
- 1097 Гегель, т. VII. отд. II. § 441. стр. 290 (Гегель цитирует Данте по-итальянски). § 465. прибавл. стр. 353 с. § 467. прибавл. стр. 357 с.
- 1098 Там же, § 467. стр. 366–368.
- 1099 Ср. § 448. прибавл. стр. 311 с. и § 468. стр. 358.
- 1100 Там же, в. Практический дух. § 469. стр. 359.

- 1101 Там же, § 472. стр. 363–365.
- 1102 Там же, § 472. стр. 364.
- 1103 Там же, § 472. прибавл. стр. 362–367.
- 1104 Там же, § 472. прибавл. стр. 365 с. Эти определения находятся в прибавлении; поэтому нельзя поручиться за подлинность их редакции.
- 1105 Там же, § 473. стр. 367.
- 1106 Там же, § 473. прибавл. § 474. стр. 367 с.
- 1107 Там же, § 474. стр. 368 с. § 475. стр. 370.
- 1108 Там же, §§ 476–478, стр. 371 с.
- 1109 Там же, §§ 479 и 480. стр. 372 с.
- 1110 Там же, § 480. – Свободный дух. §§ 481 и 482. стр. 372–375.
- 1111 Гегель изложил также и эту науку энциклопедически (1817): §§ 483–552, стр. 437–499. Впоследствии он развил ее подробнее в

сочинении *Философия права* (Берлин 1821), 2 изд. сделано Гансом. т. VII. в собр. соч. (Берлин 1840) §§ 1–360. стр. 1–412 (Предисл. стр. 1–22. Введ. стр. 23–69). О философии права и предисловии к ней ср. наст. соч. кн. I. гл. X. стр. 131–133, гл. XI. стр. 145–148. Подробное заглавие сочинения Гегеля таково: "Основы философии права или естественное право и наука о государстве в сжатом очерке". – Ср. собр. соч. т. VII. отд. II. Второй отдел философии духа. Объективный дух §§ 483–562. стр. 376–439.

1112 Т. VIII. Введ. § 30. стр. 62 с.

1113 Там же, Введ. § 3. стр. 24–26.

1114 Там же, § 3. стр. 27–32.

1115 Там же, стр. 35.

1116 Ср. наст. соч., кн. II. гл. XI. стр. 408–411.

1117 Гегель, т. VIII. § 4. прибавл. стр. 32–36. Ср. выше предыдущ. гл. стр. 691 с.

1118 Гегель т VIII. § 29. стр. 61 с.

- 1119 Там же, §§ 34–36, стр. 70–73.
- 1120 Там же, §§ 40–45, стр. 74–81.
- 1121 Там же, А. Вступление во владение §§ 54–56, стр. 89–91.
- 1122 Там же, § 46, стр. 81 с.
- 1123 Там же, § 48, стр. 83 с.
- 1124 Там же, § 49, стр. 84 с.
- 1125 Там же, § 57, прибавл. стр. 92–94.
- 1126 Там же, § 55, стр. 89.
- 1127 Там же, В. Потребление вещи §§ 59–62, стр. 94–97.
- 1128 Там же, § 62, стр. 97 с.
- 1129 Там же, § 64, прибавл. стр. 100–102, § 69, стр. 106–109.
- 1130 Там же, стр. 108 с.

- 1131 Там же, § 66, стр. 102–104, § 70, стр. 109 с.
- 1132 Там же, § 71, стр. 109 с.
- 1133 Там же, § 72, прибавл. стр. 112–114.
- 1134 Там же, §§ 77 и 78, стр. 114–116.
- 1135 Там же, § 76, прибавл. стр. 114, § 77, стр. 114–116, Ср. § 86, стр. 118 с.
- 1136 Там же, § 80, стр. 118–121.
- 1137 Там же, III. Нарушение права. §§ 82. и 83, стр. 123–125. А. Непреднамеренное нарушение права. §§ 84–86, стр. 125 с.
- 1138 Там же, В. Обман, §§ 87–89, прибавл. стр. 126 с.
- 1139 Там же, С. Принуждение и преступление. §§ 90–97, стр. 121–132. Ср. выше кн. II. гл. IV, стр. 281 с.
- 1140 Там же, § 99, стр. 133–135, § 100, стр. 135–137, § 101, прибавл. стр. 139.

1141 Там же, введ. § 27. стр. 60. §§ 103 и 104. стр. 141–143.

1142 Там же, вторая часть. Мораль. §§ 105–114. стр. 144–152.

1143 Там же, § 118. прибавл. стр. 154–156.

1144 Там же, § 117. стр. 153 с.

1145 Там же, Отд. II. Намерение и благо. §§ 119–129, стр. 166. –167 (§§ 114–122).

1146 Там же, § 124. стр. 161 с.

1147 Там же, § 124. стр. 163. Ср. наст. соч. т. IX. стр. 39–41. Ср. выше кн. II. гл. XI. 419–421. Слова, приводимые Гегелем выше, без указания, откуда они взяты, заимствованы из Феноменологии духа, т. II. стр. 484–486.

1148 Там же, §§ 129–140. стр. 167–204.

1149 Там же, § 133. прибавл. стр. 171.

1150 Ср. наст. соч. юбил. изд. т. V. кн. II. гл. VIII. стр. 112–114. Гегель т. VIII. § 124. стр. 162.

Гегель приводит слова Шиллера, но не точно, как это слишком часто случается в его цитатах. Согласно его цитате мораль Канта есть вечная враждебная борьба с собственным удовлетворением и требование; "Mit Abscheu zu thun, was die Pflicht gebet" вместо "wie die Pflicht gebet".

1151 Там же, §§ 129 и 130. стр. 167.

1152 Там же, § 135. стр. 172–174. Ср. т. II. стр. 460–492. Ср. выше кн. II. гл. XI. стр. 417–432.

1153 Гегель II. стр. 460–492 (Совесть, прекрасная душа, зло и прощение его). Том VIII. §§ 137–139. стр. 175–183.

1154 Там же, § 140. стр. 183–204 ("примечание", стр. 184–201).

1155 Там же, § 150. прибавл. стр. 200. – "Пробабилизм может явиться лишь там, где мораль и добро определяются авторитетом, так что существует одинаковое количество авторитетов, как в пользу зла, так и в пользу добра. Казуисты теологи, в особенности иезуиты, исследовали такие случаи, встречающиеся на пути

совести, и умножили их до бесконечности".

1156 Там же, стр. 195–199. прим. стр. 196 с.

1157 Там же, § 141. Переход от морали к нравственности, стр. 202–204.

1158 Там же, стр. 203.

1159 Там же, стр. 103 с.

1160 Там же, Третья часть. Нравственность §§ 142–153, стр. 205–214.

1161 Там же, §§ 154–157. стр. 214–216.

1162 Там же, §§ 163 и 164 стр. 220–222. § 166. стр. 124 с. Ср. слова Гегеля об Антигоне Софокла в Феноменологии. См. выше кн. II. гл. X. стр. 379–387. Гегель, т. VIII. § 167. стр. 226.

1163 Там же, §§ 161 и 162. стр. 218–220.

1164 Там же, § 164. стр. 122–124.

1165 Там же, § 169 стр.227. В. Имущество семьи. §§ 170–172. стр. 228 с.

1166 Там же, § 175. стр. 231–233. § 180. стр. 236.

1167 Там же, § 180. стр.233.

1168 Там же, § 180. прибавл. стр. 239.

1169 Там же, § 173. § 175. стр. 229 с, стр. 233.

1170 Там же, §§ 174. и 175. стр. 230–233.

1171 Там же, §§ 182 и 183. стр. 240–242.

1172 Там же, §§ 182–187. стр. 240–248.

1173 Адам Смит 1723–1790. *An inquiry into the nature and causes of the weelth of nations.* 1776. И. Б. Сэй (дед Леона Сэя) 1767–1832. *Traité d'économie politique.* 1803. Д. Рикардо 1778–1823. *Principien der politischen Oekonomie.* 1817.

1174 Гегель, т. VIII. § 189. стр. 249.

1175 Там же, §§ 190–195. стр. 250–254.

1176 Там же, § 192. прибавл. § 198. стр. 251–256.

- 1177 . Там же, §§ 201–205. стр. 257–261.
- 1178 Там же, § 209. стр. 264.
- 1179 Там же, § 217. прибавл. стр. 276.
- 1180 Там же, § 215. стр. 272 с. § 211. стр. 265–268.
- 1181 Там же, § 211. стр. 268. § 215. стр. 272.
- 1182 Там же, § 218. стр. 276–278.
- 1183 Там же, §§ 224–228. стр. 281–287.
- 1184 Там же, § 229. стр. 287 с. §§ 230 и 231. стр. 288.
- 1185 Там же, § 240. прибавл. стр. 293 с. §§ 241–244. стр. 294. прибавл. стр. 294–296.
- 1186 Там же, § 247, стр. 298.
- 1187 Там же, § 248. стр. 299 с.
- 1188 Там же, §§ 247 и 248. стр. 298–300.
- 1189 Там же, § 238. стр. 292. §§ 250–256. стр.

- 300–305.
- 1190 Там же, § 256. стр. 305.
- 1191 Там же, § 261 прибавл. стр. 318. § 265 прибавл. стр. 321.
- 1192 Там же, § 258. стр. 206–208.
- 1193 Там же, § 258. стр. 309–313 (прим. стр. 310–312).
- 1194 Там же, § 257. стр. 306.
- 1195 Там же, § 270. стр. 325–343 (стр. 331 прим.). Чтобы подчеркнуть фанатическое преследование свободы мышления и исследования, т. е. истины, римскою церковью, Гегель привел в пример сожжение Джордано Бруно и осуждение Галилея, а также привел слова, которыми Лаплас в своем изложении мировой системы (кн. V. гл. 4) изобразил поведение церкви в отношении Галилея и предал его негодованиею потомства (стр. 336 с. прим.).
- 1196 Там же, I. Внутренний строй для себя § 272. стр. 344–347.

1197 Там же, § 261. прибавл., стр. 318. § 272. прибавл. стр. 346. § 273. стр. 348.

1198 Там же, § 279. прим. стр. 353.

1199 Там же, § 279. стр. 360 с. § 281. стр. 366–367.

1200 Там же, § 274. прибавл. стр. 352 с. § 281. приб. стр. 366–369.

1201 Там же, § 279. стр. 357–363. § 289. стр. 363–366 (в особенности стр. 363, 365, 366).

1202 Там же, §§ 252–286. стр. 369–372.

1203 Там же, §§ 287–297. стр. 372–380.

1204 Там же, § 301. стр. 385 с.

1205 Там же, стр. 387 с. § 302. прибавл. стр. 389. Ср. §§ 303–305. стр. 389–391.

1206 Там же, §§ 306–307. стр. 392 с.

1207 Там же, §§ 308–311. стр. 393–398.

1208 Там же, §§ 313 и 314. стр. 399.

1209 Там же, § 315. прибавл. стр. 400.

1210 Там же, § 318. прибавл. стр. 403 с.

1211 Там же, § 319. стр. 404–407.

1212 Там же, § 321–324. стр. 408–413 (стр. 411). Ср. выше кн. II. гл. IV. стр. 285.

1213 Собр. соч. Гегеля т. VIII. § 324. стр. 411.

1214 Там же, §§ 325–328. стр. 413–415.

1215 Там же, §§ 330–333. стр. 416–419.

1216 Там же, §§ 334–339. стр. 419–427.

1217 Там же, § 340.

1218 Гегель т. IX. Лекции по философии истории (стр. 1–547) стр. 2–6. Ср. стр. 75 с. Ср. стр. 199.

1219 Там же, стр. 6–11.

- 1220 Там же, стр. 11–22.
- 1221 Там же, стр. 22–24.
- 1222 Там же, стр. 25–34. в особ. стр. 30.
- 1223 Там же, стр. 34–38.
- 1224 Там же, стр. 38 с.
- 1225 Там же, стр. 39–41. Ср. Феноменологию, собр. соч. II, стр. 484–486. Философия права, т. VIII, § 124, стр. 164. Ср. наст. соч. кн. II, гл. IX, стр. 421.
- 1226 Гегель, т. IX, стр. 41. Ср. наст. соч. кн. II, гл. XXI, стр. 569.
- 1227 Собр. соч. Гегеля, т. XI. стр. 47–65.
- 1228 Там же, стр. 66–79.
- 1229 Там же, стр. 79–89.
- 1230 Там же, стр. 90.
- 1231 Там же, стр. 90–98 (стр. 97). О понятии

- отменения в Феноменологии ср. выше, кн. II. гл. VI. стр. 315 с.
- 1232 Ср. там же, гл. XXV. стр., 628–630.
- 1233 Гегель, т. IX. стр. 98–109.
- 1234 Там же, стр. 123–127.
- 1235 Там же, стр. 127 с.
- 1236 Т. VIII С. Всемирная история. §§ 341–360.
- 1237 Т. IX стр. 129–135.
- 1238 Там же I. отд. Китай, стр. 141–169. Так как устное изложение Гегеля часто бывает беспорядочным, принимает анекдотический характер и включает в себе повторения, то я передаю лишь существенное содержание
- 1239 Ср. выше кн. II гл. XXIX стр. 698.
- 1240 Гегель, т. IX. стр. 174.
- 1241 Там же, стр. 168.

¹²⁴² Собр. соч. т. XIII. стр. 137–141.

¹²⁴³ А. Gladisch. 1. Einleitung in das Verstandniss der Weltgeschichte I. отд. Пифагорейцы и древние китайцы (Позен 1844 г.). 2. Die Religion und die Philosophie, Бреславль 1852. стр. 5–23.

¹²⁴⁴ Гегель т. IX. стр. 169–208.

¹²⁴⁵ Там же, стр. 199. Ср. выше, II. полут. стр. 3.

¹²⁴⁶ Там же, стр. 193 с.

¹²⁴⁷ Там же, стр. 170.

¹²⁴⁸ Вильям Джонс из Лондона 1746–1794, Генри Томас Кольбрук из Лондона 1765–1837. Франц Бопп из Майнца 1791–1867. Азиатское общество основано в 1784, Asiatic Researches в 1788, создавшее эпоху в науке сочинение Боппа явилось в 1816 г.

¹²⁴⁹ Там же, стр. 205–211.

¹²⁵⁰ Там же, стр. 227. и стр. 235.

¹²⁵¹ Там же, Сирия и семитическая западная

Азия, стр. 233–238. Иудея, стр. 238–242.

¹²⁵² Там же, Египет, стр. 242–253. Так как Гегель полагает, что эфиопская династия следовала за Микерином, то я понимаю слова Nach Sesostris (стр. 247) также в смысле последовательности во времени.

¹²⁵³ Там же, стр. 253 с.

¹²⁵⁴ Там же, 253–267. Август Гладиш во многих сочинениях старался доказать, что египетские обелиски и пирамиды, имевшие всегда четырехугольную форму, предназначены были лишь для того, чтобы выразить содержание египетской религии, миф об Озирисе, и что в этом состояла их мистерия. Он утверждает что, согласно пантеистическому мировоззрению египетской религии, первоначальное божество содержит в себе первоначальные составные части мира, именно четыре элемента (как учил и греческий философ Эмпедокл), так что мир возникает вследствие распада или смерти божества, и смерть божества есть рождение мира, что наглядно выражено в пирамидах. В вершине пирамиды соединяются четыре стороны (элементы). Если смотреть сверху вниз, пирамида

представляется распадением единства на четыре элемента (смерть Озириса), а снизу вверх она представляется соединением их (рождение и воскресение Озириса). *Das Mysterium der agyptischen Pyramiden und Obeliskten* (Мистерия египетских пирамид и обелисков, Галле 1846). *Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander* (Религия и философия в их историческом развитии и отношении друг к другу, Берлин 1852), стр. 48–60. *Empedokles und die Aegypter* (Эмпедокл и египтяне, Лейпциг, 1858).

¹²⁵⁵ Гегель, т. IX. стр. 268–270.

¹²⁵⁶ Там же, стр. 275–293.

¹²⁵⁷ Там же, стр. 326–330 Ср. стр. 308.

¹²⁵⁸ Там же. Македонское царство, стр. 330 с.

¹²⁵⁹ Там же, стр. 331–334.

¹²⁶⁰ Там же, стр. 333–338.

¹²⁶¹ Третья часть, Римский мир, стр. 339 с.

¹²⁶² Там же, стр. 340 с.

¹²⁶³ Ср. наст. соч., пт. I. гл. XXXII., стр. 736.

¹²⁶⁴ Там же, стр. 355–368.

¹²⁶⁵ Там же, стр. 339–414.

¹²⁶⁶ Насколько не соответствует положению вещей гегелевское понимание первого периода римской истории, видно также из деления в заглавии: Первый отдел. Рим до Второй Пунической войны. Глава I. Элементы римского духа. Глава II. История Рима до Второй Пунической войны. Целое равно второй из своих частей!

¹²⁶⁷ Там же, стр. 344 с.

¹²⁶⁸ Там же, стр. 360–374.

¹²⁶⁹ Там же, стр. 380.

¹²⁷⁰ Там же, стр. 379 с.

¹²⁷¹ Там же, стр. 376 с.

1272 Там же, стр. 380 с.

1273 Там же, стр. 382.

1274 Там же, стр. 383–385.

1275 Там же, стр. 386 с.

1276 Там же, стр. 387–390.

1277 Там же, стр. 389–391.

1278 Ср. наст. соч. полутом I, гл. VII, стр. 336–345.

1279 Гегель, т. IX, стр. 392–396. Ср. наст. соч., пт. I, гл. XII, стр. 435–440.

1280 Гегель, IX, стр. 396–399.

1281 Там же, стр. 399–402.

1282 Там же, стр. 402–408.

1283 Там же, стр. 407, с.

1284 Там же, стр. 408–414.

1285 Там же, стр. 414–421.

1286 Там же, стр. 421–424.

1287 Там же, стр. 426.

1288 Там же, стр. 425 с.

1289 Там же, стр. 429–431.

1290 Там же, стр. 431–435.

1291 Там же, стр. 435–437.

1292 Там же, стр. 437–443. Стр. 444.

1293 Там же, стр. 428 с.

1294 Там же стр. 449

1295 Там же, стр. 453–456.

1296 Там же, стр. 457–461.

1297 Там же, стр. 461–463

1298 Там же, стр. 463 с.

- 1299 Там же, стр. 465–469.
- 1300 Там же, стр. 472–482 (стр. 476).
- 1301 Там же, стр. 483 с.
- 1302 Там же, стр. 484 с.
- 1303 Там же, стр. 485 с.
- 1304 Там же, стр. 437 с.
- 1305 Там же, стр. 493–496. Стр. 497.
- 1306 Там же, стр. 497–499.
- 1307 Там же, стр. 499–502.
- 1308 Там же, стр. 502–507. Ср. выше, полутом II, стр. 51.
- 1309 Гегель т. IX, стр. 504.
- 1310 Там же, стр. 511–513.
- 1311 Там же, стр. 521–525. Гегель говорит о

политике Ришелье, а не о его личности, так как он не дожил до Вестфальского мира (Ришелье умер 4 декабря 1642). О состоянии Германской империи, как анархии, узаконенной Вестфальским миром, по выражению одного французского писателя, ср. наст. соч., п. т. I гл. VI стр. 64.

1312 Гегель, т. IX. стр. 528–530

1313 Там же, стр. 529 с.

1314 Там же, стр. 530–536. Мы напоминаем здесь нашим читателям о юношеском энтузиазме Гегеля в Тюбингене. Ср. наст. соч. кн. I, гл. I, стр. 12–14.

1315 Там же, стр. 538 с. В настоящее время характеру Робеспьера не приписывают более и этого рода добродетельности. Ср. в Феноменологии Гегеля отд. Абсолютная свобода и террор. Ср. наст. соч. кн. II гл. XI. стр. 407–411.

1316 Гегель, т. IX. стр. 540.

1317 Там же, стр. 540 с.

1318 Там же, стр. 538. Стр. 541 с.

1319 Там же, стр. 543–545. Последнее сочинение Гегеля было посвящено биллю о реформе, находившемуся еще в чтении (1831). См. наст. соч. кн. I. гл. XIII. стр. 197–200.

1320 Там же, стр. 545–547.

1321 Там же, стр. 545–547.

1322 См. выше кн. I. гл. XIV. стр. 217–219. Собр. соч. Гегеля т. X, в трех частях (непонятно, почему эти три части, из которых каждая составляет большой том, не считаются тремя последовательными томами в собрании сочинений, как это сделано в отношении двух томов философии религии и трех томов истории философии).

1323 Гегель, т. X. отд. I. стр. 118–137 (стр. 131 с).

1324 Ср. мою Историю новой философии т. II. Лейбниц, 3. изд. кн. II. гл. XI. стр. 500–502.

1325 Гегель, т. X. отд. I. стр. 74–87. Ср. философию права т. VIII. §170 стр. 183–206 (стр. 196 с. прим.). См. выше стр. 706–710. Об

эстетике Канта ср. наст. соч. юбил. изд. т. V. 4. изд. кн. II стр. 405–485 с. Об отношении Шиллера к Канту и его философском значении ср. мои Schiller-Schriften: Schiller als Philoseph 2. изд. кн. II. гл. VII. стр. 100–169.

1326 Гегель т. X. отд. I. стр. 89 с.

1327 Там же, стр. 91–106 (стр. 101 X).

1328 Там же, стр. 106.

1329 Гегель, т. X. отд. I. стр. 143. стр. 184 с.

1330 Там же, стр. 139 в привед. м.

1331 Там же, стр. 137–150 (стр. 148 с).

1332 Там же, стр. 172–183.

1333 Там же, стр. 150–172, ср. стр. 187.

1334 Там же, стр. 84 с.

1335 Там же, стр. 189–196.

1336 Там же, введ. стр. 65 с. стр. 199 с.

1337 Там же, стр. 200–202. О стихотворении Шиллера *Ideal und Leben* ср. мои статьи *Schillerschriften: Schiller als Philosoph*, т. II кн. II гл. IX, стр. 209–224.

1338 Гегель, X. отд. I стр. 202–224

1339 Там же, стр. 229–252.

1340 Там же, стр. 238 с.

1341 Там же, стр. 239 с.

1342 Там же, стр. 246 и 247, стр. 250–252.

1343 Там же, стр. 245 с. Ср. стр. 333–339.

1344 Там же, стр. 252–279, стр. 302 с.

1345 Там же, стр. 279–289, стр. 293–296. Ср. мои *Goethe-Schriften: Goethes Iphigenie*, 3. изд. 1900.

1346 Гегель X. отд. I, стр. 313–360.

1347 Там же, стр. 313–360 (стр. 354 с).

1348 Там же, стр. 360–384 (стр. 374, 384). Ср. наст. соч. кн. II. гл. XVIII стр. 587–531.

1349 См. выше, стр. 815.

1350 См. выше гл. XXIX стр. 673–680.

1351 Гегель, X отд. Эстетика. Вторая часть, стр. 387–416.

1352 Там же, стр. 417–429. Ср. выше пт. II гл. XXXIV стр. 20–24.

1353 Гегель X. отд. I. стр. 429–447. Ср. выше, гл. XXXIV стр. 16–19.

1354 Гегель X. отд. I стр. 447–463. Ср. выше пт. II гл. XXXIV. стр. 20–24.

1355 Там же, стр. 466–485 (стр. 474 с, стр. 481–484).

1356 Там же, стр. 486–502.

1357 Там же, стр. 502–508.

1358 Там же, стр. 508–540.

1359 Там же, стр. 512–517.

1360 Там же, стр. 517–523.

1361 Там же стр. 527–540. См. выше стр. 100.

1362 Там же, стр. 527–540. См. выше, стр. 99.

1363 Гегель X отд. I стр. 540–546.

1364 Там же, стр. 546 и 547.

1365 Гегель X отд. II стр. 1–119.

1366 См. выше гл. XXXV стр. 24–29.

1367 Гегель X отд. II стр. 1–16.

1368 Там же, стр. 15–21.

1369 Там же, стр. 21–23.

1370 См выше, пт. II стр. 100.

1371 Гегель, X отд. II стр. 23–37

1372 Там же, стр. 37–41 (стр. 39 с). Ср. выше гл. XXXV стр. 27–28.

1373 Гегель X. отд. II. стр. 40 и 41.

1374 Там же, стр. 41–49.

1375 Там же, стр. 40–52. Об Эвменидах Эсхила и Антигоне Софокла, к которым так часто и охотно возвращается Гегель, ср. наст. соч. кн. I гл. IV стр. 289 с.

1376 Гегель, X отд. II стр. 52–55.

1377 Там же, стр. 55–57.

1378 Там же, стр. 53–64.

1379 Там же, стр. 60–65.

1380 Там же, стр. 66–69. Ср. стр. 25.

1381 Там же, стр. 69–78.

1382 Там же, стр. 79.

1383 Там же, стр. 86–99.

- 1384 Там же, стр. 102–107, стр. 109.
- 1385 Перев. А. Фета
- 1386 Там же, стр. 109–114
- 1387 Там же II отд. Романтическая форма искусства, стр. 120–136.
- 1388 Там же, стр. 136–144.
- 1389 Там же, стр. 144–154.
- 1390 Там же, стр. 154–164.
- 1391 Там же, стр. 164–177.
- 1392 Там же, стр. 178–182.
- 1393 Там же, стр. 182–186.
- 1394 Там же, стр. 186–190.
- 1395 Там же, стр. 207–211.
- 1396 Там же, стр. 213–215. Ср. выше пт. II стр. 60.

- 1397 Там же, стр. 215–217. Ср. выше кн. II гл. IX. стр. 365–371
- 1398 Гегель X. отд. Г. стр. 223–232.
- 1399 Там же, стр. 232–234.
- 1400 Ты спрашиваешь меня, как называется тот избранник, которого избрало око Провидения, которого я не могу достойно восхвалить, который испытал столько невероятного? Гуманус—имя этого святого мудреца, лучшего человека, какого я видел, и его династию, если выразаться по-царски, ты должен познать вместе с его предками.
- 1401 Там же, стр. 235.
- 1402 Там же, стр. 217–219.
- 1403 Там же, стр. 196–203.
- 1404 Там же, стр. 203 с.
- 1405 Там же, стр. 198.
- 1406 Там же, стр. 204 с.

¹⁴⁰⁷ Там же, стр. 225, стр. 227 с.

¹⁴⁰⁸ Там же, стр. 236–240.

¹⁴⁰⁹ Ср. выше, пт. II, гл. XXXVIII, стр. 79 с.

¹⁴¹⁰ Там же, стр. 253–264. Исключая осязание из числа дающих эстетический материал чувств, Гегель замечает: Беттихеровское ощупывание белоснежных органов мраморных богинь не относится к области эстетического созерцания и наслаждения.

¹⁴¹¹ Там же, стр. 241–252.

¹⁴¹² Там же, стр. 268 с, стр. 265–271.

¹⁴¹³ Там же, стр. 272–282.

¹⁴¹⁴ Там же, стр. 288–302. Ср. стр. 306.

¹⁴¹⁵ Там же, стр. 302–322 (вместо Kapital Гегель пишет обыкновенно Kapital).

¹⁴¹⁶ Там же, стр. 322–329.

¹⁴¹⁷ Там же, стр. 327–331.

¹⁴¹⁸ Там же, стр. 348–350.

¹⁴¹⁹ Там же, стр. 334–340.

¹⁴²⁰ Там же, стр. 340–343.

¹⁴²¹ Там же, стр. 343–346.

¹⁴²² Там же, стр. 353–369

¹⁴²³ Там же, стр. 369–377.

¹⁴²⁴ Там же, стр. 378–380.

¹⁴²⁵ Там же, стр. 381–386. Лорд Эльгин был в 1799–1803 английским послом в Константинополе и с позволения турецкого правительства вывез в Англию скульптуры из Парфенона в Афинах и из других греческих городов. Эти приобретения резко осуждали и называли их ограблением храма (лорд Байрон), однако на самом деле лорд Эльгин таким образом спас эти произведения искусства для Европы.

¹⁴²⁶ Там же, стр. 386–399.

1427 Там же, стр. 399–404.

1428 Там же, стр. 405–416.

1429 Там же, стр. 416–421.

1430 Там же, стр. 441–449.

1431 Там же, стр. 449–457.

1432 Там же, стр. 457–460. Ср. т. VII наст. соч. (юбил. изд.) 2 изд. кн. I гл. IX стр. 119 с. О замечаниях Шеллинга по поводу эгинской скульптуры (1817), цитируемых Гегелем (стр. 758).

1433 Гегель X. отд. II. стр. 449–465.

1434 Там же, отд. III. стр. 1–220.

1435 Там же, стр. 12–30.

1436 Гегель, стр. 1–14. Содержание романтического искусства и живопись соответствуют друг другу и взаимно развиваются. Мы должны признать, – говорит Гегель, – что

живопись впервые в материале романтического искусства получает содержание, вполне соответствующее ее средствам и формам, и потому впервые при обработке таких предметов она научается пользоваться своими средствами или исчерпывать их во всех направлениях. Стр. 163.

1437 Там же, стр. 17.

1438 Там же, стр. 14–25.

1439 Там же, стр. 26. Ср. выше кн. II. гл. XXIV. стр. 623–625.

1440 Гегель X отд. III стр. 26.

1441 Там же, стр. 26–30.

1442 Там же, стр. 30–50.

1443 Там же, стр. 50–60 (стр. 53, стр. 58).

1444 Там же, стр. 60–63.

1445 Там же, стр. 63–66. Ср. учение о цветах в философии природы Гегеля, т. VII. отд. I § 320,

стр. 298–319. См наст. соч. кн. II и гл. XXIV, стр. 623–625. Ср. наст. соч. т. IX (юбил. изд.) Шопенгауэр 2 изд., стр. 179–203.

¹⁴⁴⁶ Гегель, т. X. отд. III. стр. 66–73.

¹⁴⁴⁷ Там же, стр. 63. Стр. 73. с. стр. 81.

¹⁴⁴⁸ Там же, стр. 74–76.

¹⁴⁴⁹ Там же, стр. 76–78.

¹⁴⁵⁰ Там же, стр. 79–86.

¹⁴⁵¹ Там же, стр. 101–108.

¹⁴⁵² Там же, стр. 109–112 (Цитата из *Halienische* (может быть, *Italienische*?) *morschunger* Румора).

¹⁴⁵³ Там же, стр. 112–114.

¹⁴⁵⁴ Там же, стр. 115–117.

¹⁴⁵⁵ Там же, стр. 117–121.

¹⁴⁵⁶ Там же, стр. 121–124.

¹⁴⁵⁷ Там же, стр. 125–143 (стр. 129 и 130).

¹⁴⁵⁸ Там же, стр. 144–153. Самые глубокие и ясные соображения о сущности музыки высказал Шопенгауэр, гораздо лучше знавший ее, чем Гегель. Однако между ними нет существенных разногласий в вопросе о первооснове музыки. Ср. наст. соч. юб. изд. т. IX (Шопенгауэр 2 изд.) кн. II, гл. XIV, стр. 382–392.

¹⁴⁵⁹ Гегель, X, отд. III, стр. 154–164.

¹⁴⁶⁰ Там же, стр. 164–170.

¹⁴⁶¹ Гегель, X, отд. III, стр. 171–173.

¹⁴⁶² Там же, стр. 174–177.

¹⁴⁶³ Там же, стр. 156–180

¹⁴⁶⁴ Там же, стр. 180–185.

¹⁴⁶⁵ Там же, стр. 185–191.

¹⁴⁶⁶ Там же, стр. 185–191.

¹⁴⁶⁷ Там же, стр. 195–201.

- 1468 Там же, стр. 201–206.
- 1469 Там же, стр. 206.
- 1470 Там же, стр. 207–210.
- 1471 Там же, стр. 210–213.
- 1472 Там же, стр. 213–219.
- 1473 То же стр. 220–235.
- 1474 Там же, стр. 235–245.
- 1475 Там же, стр. 246–259.
- 1476 Там же, стр. 259–268.
- 1477 Там же, стр. 268–270.
- 1478 Там же, стр. 270–273.
- 1479 Там же, стр. 274–282.
- 1480 Там же стр. 282–288.

- 1481 Там же, стр. 292–296.
- 1482 Там же, стр. 296–302. Ср. стр. 308.
- 1483 Там же, стр. 302 с.
- 1484 Там же, стр. 303 с.
- 1485 Там же, стр. 304–318 (315).
- 1486 Там же, стр. 319–325
- 1487 Там же, стр. 325–330
- 1488 Там же, стр. 330–339.
- 1489 Ср. наст. соч. кн. III, гл. XXXVIII, стр. 811–823 (идеал), стр. 823–827 (состояние мира).
- 1490 Гегель, т. X. отд. III, стр. 339–346.
- 1491 Там же, стр. 346–349.
- 1492 Там же, стр. 349 с.
- 1493 Там же, стр. 350–352.

- 1494 Там же, стр. 352–354. Ср. стр. 378 с.
- 1495 Там же, стр. 354.
- 1496 Там же, стр. 355–357.
- 1497 Там же, стр. 357–365.
- 1498 Там же, стр. 366.
- 1499 Там же, стр. 367–380
- 1500 Там же, стр. 380–389.
- 1501 Там же, стр. 388.
- 1502 Там же, стр. 389–391.
- 1503 Там же, стр. 396–408.
- 1504 Там же. стр. 409. Ср. наст. соч. кн. II гл. XXXIX стр. 853–864.
- 1505 Там же, стр. 410–418.
- 1506 Там же, стр. 419–478.

- 1507 Там же, стр. 419–434.
- 1508 Там же, стр. 431–441.
- 1509 Там же, а. Лирический поэт. Стр. 441–446.
- 1510 Там же, стр. 445–450.
- 1511 Там же, стр. 450–465 (на стр. 465. *Das Reich der Schatten* и *Das Ideal und das Leben* названы как два различных стихотворения, тогда как это два различных названия одного и того же произведения. Эту ошибку, конечно, следует отнести за счет небрежности издателя, а не Гегеля).
- 1512 Перевод Д. Мина.
- 1513 Там же, стр. 481–486.
- 1514 Там же, стр. 486–495.
- 1515 Там же, стр. 501–510 (стр. 502), стр. 510–512
- 1516 Там же, стр. 512–521
- 1517 Там же, стр. 525–533.

1518 Там же, стр. 533–537.

1519 Там же, стр. 537–540.

1520 Там же, стр. 540–588 (стр. 550 с, стр. 558). Об Эвменидах и Антигоне, к которым Гегель так охотно и часто возвращается, ср. наст. соч. II, гл. IV, стр. 284 с.; гл. X, стр. 371–378.

1521 Гегель X, Отд. III, стр. 551–554.

1522 Там же, стр. 558–562.

1523 Там же, стр. 562–566.

1524 Там же, стр. 564.

1525 Гегель, собр. соч. XI. Стр. 1–53.

1526 Том XII, стр. 357–553. Шестнадцать лекций летнего семестра. 1829. Стр. 357–535. Сюда относится также развитие теологического и онтологического доказательства в лекциях 1827 и 1831 годов (стр. 535–583).

1527 Т. XI, стр. 53 с. О несостоятельности этого

сравнения см. наст. соч. (юбил. изд. т. IV, Кант I (4 изд.), кн. I, гл. I. стр. 12 с.

1528 Там же, А. О Боге, стр. 88–98.

1529 Там же, В. Религиозное отношение, стр. 98–206

1530 Там же, стр. 110 с.

1531 Там же, стр. 112 с.

1532 Там же, стр. 113–129.

1533 Там же, стр. 129–134.

1534 Там же, стр. 128.

1535 Там же, стр. 132

1536 Там же, стр. 134–137.

1537 Там же, стр. 137–142.

1538 Там же, стр. 142–146.

1539 Там же, стр. 146–150

1540 Там же, стр. 150–161.

1541 Ср. наст. соч. (юб. изд.) т. IV. Кант I (4 изд.) кн. II, гл. XIV, стр. 545–555.

1542 Гегель, XI, стр. 162–175, стр. 175–194, стр. 258, 314, 319 с. Т. XII, стр. 32, 202, 210, 213, 216, 231, 246 и др. См. выше пт. II, стр. 949, с. Прим.

1543 Там же, стр. 196–200.

1544 Ср. Гегель, собр. соч. т. VII, отд. II, стр. 462.

1545 Там же, стр. 212.

1546 Там же, стр. 204–216.

1547 Там же, стр. 217 с.

1548 Там же, стр. 221–223.

1549 Там же, стр. 236–240.

1550 Там же, стр. 223–230.

1551 Там же, стр. 230–236.

1552 Ср. наст. соч. пт. 11, кн. II, гл. XXXVII, стр. 73. Гегель, т. XI стр. 240–251.—В то время, как я пишу эти строки, в Бонне заседает собрание нескольких тысяч католиков. Риторическим образцом на этом собрании была пламенная речь одного доминиканца, который возвещает погибель протестантизма; при этом присутствует вожак католической партии в германском рейхстаге и восхваляет видьте нового Петра Амьенского; он слышит уже восклицания: Так Богу угодно! Так Богу угодно! Чего хочет Бог? Он хочет крестового похода не против Иерусалима, а против немецкой Реформации и протестантской Германии, которая молча прислушивается.

1553 Гегель, XI, стр. 251 с, стр. 253–256. Ср. стр. 77 с.

1554 Там же, стр. 262–279 (стр. 271, 277). Ср. наст. соч. кн. I гл. XI, стр. 147.

1555 Гегель XI, стр. 276, стр. 279–293.

1556 См. выше полут. I. кн. II, гл. XXI, стр. 569.

1557 Гегель XI, стр. 308 (стр. 303).

1558 Там же, стр. 308–323.

1559 Там же, стр. 326–328. Ср. о Китае Философию истории. См. выше пт. II, кн. II, гл. XXXIV, стр. 13–16.

1560 Гегель XI, стр. 308–337.

1561 Гегель XI, стр. 338–361.

1562 Там же, стр. 366–378 (стр. 369).

1563 Там же, стр. 366–383. Ср. выше Философия истории пт. II, кн. II, гл. XXXIV, стр. 16–20.

1564 Гегель, т. XI, стр. 384–401 (стр. 396–398). Ср. философию истории. См. выше пт. II кн. II, гл. XXXIV, стр. 19.

1565 Гегель, т. XI. стр. 401–418. Т. XIII История Философии, стр. 100, стр. 135. Ср. Филос. ист. См. выше пт. II, кн. II, гл. XXXIV стр. 20 с.

1566 Гегель XI. стр. 418–421

1567 Там же, стр. 419–448.

1568 Там же, стр. 444–456. Ср. Филос. ст. См. выше пт. II, кн. II. гл. XXXIV, стр. 22–24.

1569 Гегель собр. соч. т. XII. Переход. Метафизическое понятие этой сферы, стр. 1–32. О космологическом и физико-теологическом доказательстве, стр. 32–42.

1570 Там же С. Деление, стр. 42–46

1571 Там же, стр. 46–54, стр. 58–61.

1572 Там же, стр. 72–77.

1573 Там же, стр. 66.

1574 Там же, стр. 78–89.

1575 Там же, стр. 89–95.

1576 Ср. выше пт. II. кн. II гл. XXXV стр. 760–765. Гегель, собр. соч. XII, стр. 95–99.

1577 Там же, стр. 103–109.

1578 Там же, стр. 123–127.

1579 Там же, стр. 127–136 (стр. 134).

1580 Там же, стр. 136–147.

1581 Там же стр. 147–156. Ср. выше, гл. XXXV, стр. 28, гл. XXXIX, стр. 109. Стилистически, да и по существу, нехорошо, что Гегель, говоря о

1582 Гегель, XII, стр. 156–188. Ср. выше пт. II, кн. II, гл. XXXVI, стр. 34–39.

1583 Гегель XII, стр. 156–168, стр. 177.

1584 Там же, стр. 168–172.

1585 Там же, стр. 172–178, стр. 177.

1586 Там же, стр. 179–185.

1587 Там же, стр. 189–209.

1588 Ср. выше кн. II, гл. XIII, стр. 455.

1589 Гегель XII. стр. 223–247.

1590 Там же, стр. 247–256 (стр. 253 с).

1591 Там же, стр. 257–270.

1592 Там же, стр. 277. Ссылка относится к следующей странице.

1593 Там же, стр. 294.

1594 Там же, стр. 296–299.

1595 Там же, стр. 295.

1596 Там же, стр. 295–301 (стр. 300 прим).

1597 Там же, стр. 301–308.

1598 Там же, стр. 308–318 (стр. 313).

1599 Там же, стр. 318–328 (стр. 325).

1600 Там же, стр. 328–333.

1601 Там же. стр. 333–340.

1602 Там же стр. 337 с.

1603 Там же, стр. 344.

1604 Там же, стр. 344–356 (стр. 355).

1605 Гегель III стр. 11–32.

1606 Там же, стр. 32–50 (стр. 43).

1607 Там же, стр. 45 с.

1608 Там же стр. 49–63.

1609 Там же, стр. 64–66.

1610 Там же, стр. 110–117.

1611 Там же, стр. 66 с.

1612 Там же, стр. 94–96.

1613 Там же, стр. 97–119. В числе историографов философии Гегель называет следующих: Томас Стенли, *History of philosophy*, Лондон, 1655, по-лат. перев. Олеарий, Лейпциг 1701. И. Я. Брукер, *Historia critica philosophiae*, Лейпциг 1742–1744, пять т. т. Дитрих Тидеман, *Geist der speculativen Philosophie*, Марбург 1791–1797, восемь т. т. Буле, *Lehrbuch der Geschichte der*

Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben, Геттинген 1796–1804, восемь частей. Теннеман, *Geschichte der Philosophie*, Лейпциг, 1798–1819, одиннадцать частей. Кроме того три компендия: Фридрих Аст, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, Ландсгут, 1807. Вендт, *Auszug aus Tennemann*, 5. изд., Лейпциг 1829. Рикснер, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Зульцбах, 1822–23, 3 т. т.

1614 Там же, стр. 134–143.

1615 Там же. стр. 137–141. Ср. наст соч. тт. II. кн. II. гл. XXXIV. стр. 13–16. гл. XLIV. стр.

1616 Гегель XIII, стр. 143–159.

1617 Там же, стр. 159.

1618 Там же, стр. 161 с.

1619 Там же, стр. 162 с.

1620 Там же, стр. 165–169.

1621 Там же, стр. 169–171.

¹⁶²² Источниками служат сохранившиеся отрывки и предания. Здесь прежде всего нужно упомянуть Платона, поскольку он упоминает и обсуждает учения древних философов; самый богатый источник есть Аристотель, именно первая книга его *Метафизики*. Цицерон, не обладавший философским умом, сообщает сведения, относящиеся преимущественно к новейшим послеаристотелевским философам; он сам признает, что не понял Гераклита, и рассматривает философов вообще, скорее, с точки зрения резонерства, чем умозрения. Секст Эмпирик в своем очерке пирроновских учений (*Hypotyposes Pyrrhonicae*) и в своем сочинении *adversus mathematicos* оспаривает догматических философов и пользуется скептиками; поэтому его сочинения служат плодотворным источником для истории древней философии. Десять книг Диогена Лаэртского есть лишенная критики, но важная компиляция. Наконец, следует упомянуть Симплиция, из 6 века христианской эры, самого ученого и остроумного комментатора Аристотеля. Мы не находим в этом перечислении Псевдоплутарха и Стобея, хотя сам Гегель ниже цитирует их (там же, стр. 184–188).

¹⁶²³ Предсказанное им солнечное затмение скорее

было 28 мая 580.

¹⁶²⁴ Гегель XIII, стр. 190.

¹⁶²⁵ Там же, стр. 202–227.

¹⁶²⁶ Там же, стр. 207–212

¹⁶²⁷ Там же, стр. 227.

¹⁶²⁸ Там же, стр. 212, стр. 213. Ср. стр. 219, стр. 226.

¹⁶²⁹ Там же, стр. 213–227.

¹⁶³⁰ Там же, стр. 227–243.

¹⁶³¹ Там же стр. 243–259, стр. 258. – Позже Верне сказал: с тех пор все быки режут, когда открывается новая истина.

¹⁶³² Отрывки стихотворений Ксенофана и Парменида и сочинения Мелисса собраны Брандисом в Бонне: *Commentationes Eleaticae*. P. I. Altona 1813. Сочинение, приписываемое Аристотелю, *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, Гегель считает еще подлинным, но совершенно

правильно признает, что в первой части идет речь не о Ксенофане, а о Мелиссе, согласно отрывкам его сочинений, сохранившимся у Симплиция (стр. 273 прим.).

1633 Там же, стр. 259–269.

1634 Там же, стр. 278–231.

1635 Там же, стр. 282–300.

1636 *Heraklitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus Trummern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten* (Очерки науки о древности Вольфа и Баумана I Берлин, 1807. Крейцер, по мнению Гегеля, сделал более полное собрание и хотел издать его с помощью одного более молодого ученого. Подобные собрания обыкновенно бывают слишком обширными; они заключают в себе массу учености, но их легче написать, чем читать (стр. 303 с.).

1637 Там же, стр. 300–307.

1638 Там же, стр. 307–312

1639 Там же стр. 312–317. Быть может, эти слова,

неточно передаваемые Гегелем, служили началом сочинения Гераклита, как это предполагает один из новейших исследователей сохранившихся отрывков.

1640 Там же, стр. 335–343. Неясное примечание стр. 343.

1641 Там же, стр. 337.

1642 Там же, стр. 332–334.

1643 Там же, стр. 344–353.

1644 Там же, стр. 347–359.

1645 Там же, стр. 26–32.

1646 Там же, стр. 32–39 (стр. 34).

1647 Там же, стр. 39–50

1648 Там же, стр. 40–43. Стр. 51–57.

1649 Там же. стр. 57–73 (стр. 60 с. стр. 71–73).

1650 Там же, стр. 77–81. Об оракуле ср. наст. соч.

гл. XII (Феноменология) стр. 427, гл. II. гл. XXXV (Философия истории) стр. 28 с. гл. XXXXIV (Философия религии) стр. 256.

1651 Гегель XIV стр. 81–105.—Что касается скоро наступившего раскаяния и наказания обвинителей, рассказы об этом вовсе не засвидетельствованы исторически: к тому же противоположный ход событий более подходил бы к точке зрения Гегеля. — Говоря о самозащите Сократа, Гегель совершенно не обратил внимания на то, что по платоновской Апологии Сократ признал денежный штраф в 30 мин и в уплате его хотели поручиться Платон, Критон, Критобул и Аполлодор. Гегель не упоминает о том, что незначительное большинство признало его виновным, но большее присудило его к смерти, хотя это согласуется с взглядом его.

1652 Там же, стр. 105–111.

1653 Там же, стр. 111–126.

1654 Там же, стр. 126–137.

1655 Там же, стр. 137–146

1656 Там же стр. 154–166. Литературный труд господина Шлейермахера, критический разбор подлинности тех или других второстепенных диалогов (о важнейших не может быть и сомнения благодаря свидетельствам древних), совершенно не нужен для философии и относится к области чрезмерной критики нашего времени (стр. 156).

1657 Там же, стр. 167–173.

1658 Там же, стр. 173–191.

1659 Там же, стр. 195–217.

1660 Там же, стр. 218. Мы уже порицали недостаток изложения Гегеля, состоящий в том, что он недостаточно ценит критические исследования и часто вовсе не обращает на них внимания. Так, известное место в Софисте, где Платон говорит: Перейдем теперь к другим, к друзьям идей,—Гегель относит к платоновскому учению об идеях, хотя Шлейермахер тонко и остроумно показал, что его нужно относить к мегарским философам, и что оно служит источником для знакомства с ними. Гегель оставил без внимания взгляд Шлейермахера (там

же стр. 208 с).

1661 Там же, стр. 218–226. Ср. стр. 224 с.

1662 Там же, стр. 225–236.

1663 Там же, стр. 236–251 (стр. 242).

1664 Там же, стр. 252–263.

1665 Там же, стр. 263.

1666 Там же, стр. 263–273.

1667 Там же, стр. 272–275. Ср. стр. 157.

1668 Там же, стр. 264 с.

1669 Там же, стр. 274, стр. 283.

1670 Там же, стр. 284–287.

1671 Там же, стр. 287–299.

1672 Там же, стр. 299–307.

1673 Там же, стр. 307–326.

1674 Там же, стр. 326–331 Ср. стр. 336 с.

1675 Там же, стр. 332 с.

1676 Там же стр. 333–346 (стр. 336).

1677 Там же, стр. 352–356.

1678 Там же, стр. 356–370.

1679 Там же, стр. 370–373.

1680 Там же, стр. 373–380.

1681 Там же, стр. 376–381, стр. 386 с.

1682 Там же, стр. 381–388.

1683 Там же, стр. 384–394.

1684 Там же, стр. 394–402.

1685 Там же, стр. 402–421.

1686 Там же, стр. 421–454.

- 1687 Там же, стр. 455–464 стр. 465.
- 1688 Там же, стр. 464–472.
- 1689 Там же, стр. 464–472.
- 1690 Там же, стр. 477, стр. 482–486.
- 1691 Там же, стр. 476, стр. 483 с, стр. 484–489.
- 1692 Там же, стр. 489–491.
- 1693 Там же, стр. 491–500.
- 1694 Там же, стр. 501–517.
- 1695 Гегель. Собр. соч. XV стр. 1–16.
- 1696 Там же, стр. 16–23.
- 1697 Там же, стр. 23–25.
- 1698 Там же, стр. 26–28.
- 1699 Там же, стр. 28–32. Ср. выше пт. II, стр. 352.
- 1700 Там же, стр. 32–36. Гегель говорит, что

- неизвестно достоверно, был ли Ориген, ученик Аммония Саккаса, тождествен с Оригеном,
- 1701 Там же, стр. 36–60 (стр. 56 с).
- 1702 Там же, стр. 60 с.
- 1703 Там же, стр. 60–79.
- 1704 Там же, стр. 79–81 (стр. 80 с.).
- 1705 Ср. наст. соч. кн. II, пт. II, гл. XXXVI, стр. 43–49; гл. XLIV, стр. 66; гл. XLV, стр. 261–275.
- 1706 Гегель XV, стр. 99–100.
- 1707 Там же, стр. 83–101.
- 1708 Там же, стр. 101–105.
- 1709 Там же, стр. 105–109.
- 1710 Там же, стр. 110–117.
- 1711 Там же, стр. 17–120.
- 1712 Там же, стр. 130–136.

1713 Там же, стр. 136–142.

1714 Там же, стр. 142–144.

1715 Альберт Великий обладал в глазах своего века такой неизмеримой ученостью, что считался волшебником; о нем говорили,

1716 Там же стр. 144–177.

1717 Там же стр. 177–189. О крестовых походах ср. выше кн. II, пт. II, гл. XXXVII, стр. 59–63. Гегель называет представителями Ренессанса Помпонация, Виссариона, Фичино, Пико, Гассенди, Липсиуса, Рейхлина, Гельмонта, популярную философию в духе Цицерона. В числе представителей философии природы он называет Кардануса, Кампанеллу, Бруно, Ванини, Петра Рамуса. Так как Рамус занимался не философией природы, а борьбою с Аристотелем, то мы причисляем его к первому ряду. Впрочем, в оглавлении говорится не о Ренессансе; оно таково: Возрождение наук. А. Изучение древних. В. Собственные стремления философии. Такие заглавия не указывают сущности соответствующих явлений.

1718 Там же, стр. 193. Намек на тему шиллеровских *Votivtafeln*.

1719 Там же, стр. 190–196. Козимо, *pater patriae* (отец отечества),

1720 Там же, стр. 224–226.

1721 Там же, стр. 201–210.

1722 Там же, стр. 210–218.

1723 Там же, стр. 218–224.

1724 Там же, стр. 224–236 (стр. 230).

1725 Там же, стр. 252–270.

1726 Там же, стр. 270–277, стр. 290.

1727 Ср. наст. соч., т. VII (3 изд.), юбил. изд., кн. I, гл. XI и XII, стр. 149, стр. 156–161, кн. II, отд. IV, гл. XXXVII–XXXIX.

1728 Там же. стр. 278–283.

1729 Там же, стр. 284–290.

1730 Там же, стр. 290–297.

1731 Там же, стр. 298–301 (правильнее было бы сказать: спустя одиннадцать столетий).

1732 Там же, стр. 301–319.

1733 Там же, стр. 319–326.

1734 Там же, стр. 327–330 (Сочинение об аффектах Декарт написал по-французски *Les passions de l'ame*).

1735 Там же, стр. 327–332. Время, по Декарту, не принадлежит к числу определений материи, а есть *modus cogitandi*, модус мышления).

1736 Там же, стр. 332–334.

1737 Там же, стр. 334–336.

1738 Там же, стр. 336–350.

1739 Там же, стр. 350–356.

1740 Там же, стр. 356–369. Ср. стр. 482.

1741 Там же, стр. 369–374.

1742 Там же, стр. 368 с. стр. 376.

1743 Там же, стр. 375–392.

1744 Там же, стр. 393. Гегелю не следовало бы говорить, или издателю не следовало бы приписывать ему утверждения, что Гуго Гроций одновременно с Локком занимался международным правом, так как Локк этим правом вовсе не занимался, а сочинение Гроция явилось за семь лет до рождения Локка.

1745 Там же, стр. 400 с.

1746 Там же стр. 394–398.

1747 Там же, стр. 398–400.

1748 Там же, стр. 401–403.

1749 Там же, стр. 403–406. Гегель придерживается старого правописания *Leibnitz*. – Маленький отрывок этот кишит ошибками. Лейбниц будто

бы изучал в Иене философию и математику у математика и теософа Вейгеля. Теософ назывался Валентином Вейгелем и жил столетием раньше, чем профессор Вейгель в Иене. Государь, пригласивший Лейбница, был не герцог Брауншвейг-Люнебургский, а герцог Ганноверский. Лейбниц вернулся в Германию не в 1677, а в конце 1676. Если бы Гегель сам издавал свои лекции, то он исправил бы такие ошибки. Это была обязанность издателя, обязанность, не выполненная в стольких случаях!

¹⁷⁵⁰ Там же, стр. 406 с.

¹⁷⁵¹ Там же стр. 497–426. Закон неразличимости или неразличимого нужно понимать в отрицательной форме: не существует двух вещей, которые были бы неразличимо сходны.

¹⁷⁵² Там же, стр. 426–433.

¹⁷⁵³ Там же стр. 435 с.

¹⁷⁵⁴ Там же, стр. 436 с. стр. 439.

¹⁷⁵⁵ Там же, стр. 446–482 (стр. 446, стр. 449).

¹⁷⁵⁶ Там же, стр. 452–456.

¹⁷⁵⁷ Там же, стр. 456–467.

¹⁷⁵⁸ Там же, стр. 468–473.

¹⁷⁵⁹ Там же, стр. 473–478.

¹⁷⁶⁰ Там же, стр. 479.

¹⁷⁶¹ Там же, стр. 479–481.

¹⁷⁶² Там же, стр. 478–484 (стр. 481 с).

¹⁷⁶³ Ср. наст. соч. тт. II, кн. II, гл. XXXVII, стр. 68–72.

¹⁷⁶⁴ Гегель, собр. соч. XV, стр. 485 с.

¹⁷⁶⁵ Там же, стр. 486–499.

¹⁷⁶⁶ Там же, стр. 499–503.

¹⁷⁶⁷ Там же, стр. 503 с. Ср. наст. соч. кн. IV (4 изд.) первая часть гл. I стр. 12.

¹⁷⁶⁸ Гегель XV, стр. 503–518 (стр. 514, ср. стр.

551, стр. 577).

1769 Там же, стр. 518–530.

1770 Там же, стр. 530–532.

1771 Там же, стр. 532–539.

1772 Там же, стр. 539–544.

1773 Там же, стр. 544–547.

1774 Там же, стр. 547–551.

1775 Там же, стр. 551–553.

1776 Там же, стр. 553–563.

1777 Там же, стр. 564–566.

1778 Там же, стр. 566–574. Ср. стр. 556.

1779 Там же, стр. 574–578.

1780 Там же, стр. 578 с. Ср. стр. 531

1781 Там же, стр. 579 с.

1782 Там же стр. 583 с.

1783 Там же, стр. 581–587.

1784 Там же, стр. 585. Ряд неточностей! Шеллинг родился не в Шорндорфе, а в Леонберге; в Лейпциге он был не студентом, а домашним учителем, в Иене не студентом, а профессором и к тому же вместе с Гегелем; а учился он в Тюбингене и притом несколько лет вместе с Гегелем! Непонятно, каким образом Гегель мог забыть все это, и в высшей степени заслуживает порицания то, что издатель его лекций ничего не сделал для исправления таких погрешностей. Шеллинг был его товарищем и другом, он служил для него образцом и руководителем. Ср. наст. соч. кн. I, гл. I, стр. 12 с; гл. III, стр. 34–35.

1785 Гегель XV, стр. 589 с. Трансцендентальный идеализм относится к 1800.

1786 Там же, стр. 600–612.

1787 Ср. наст. соч. т. VII (3 изд.) кн. II, отд. II, гл. XXIV; отд. III, гл. XXVIII.

1788 Гегель XV, стр. 591–598.

1789 Там же, стр. 553.

1790 Там же, ср. стр. 587, 590, 598, 599 в привед. месте.

1791 Там же, стр. 617–624.

1792 Ср. I. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, т. III, отд. 2 (Лейпциг, 1863) стр. 852 с. Ср. его же Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3 изд. (Берлин 1878) стр. 603 с.

1793 В. Наум, Hegel und seine Zeit. Лекции о возникновении и развитии, сущности и ценности философии Гегеля (Берлин 1857). Лекция XVIII, стр. 455.

1794 Гегель собр. соч. IX, стр. 540 с. Ср. наст. соч. тт. II кн. II, гл. XXXVII, стр. 72.

1795 Там же, Лекция XV, стр. 367 с. Ср. о понимании этого положения Гегеля со стороны ограниченного либерализма в сочинении Энгельса: Ludwig Feuerbach, der Ausgang der

klassischen deutschen Philosophie (2 изд. 1895) стр. 2 с.

1796 См. выше, тт. I стр. 62 с.

1797 Фауст Гете, II ч. IV акт, перев. Н. Холодковского.

1798 Hallische Jahrb. 1838, No 147–151.

1799 Там же, No 141 с., No 152–156.

1800 Там же, No 132–135, No 144–146

1801 Hall. Jahrb. 1839. I. No 245–251. II. No 265–271. III. 301–310. 1840. IV. No 53–56, 63 с.

1802 См. наст соч. кн. I, гл. XIII стр. 186.

1803 См. наст соч. VII (3 изд.), кн. II, отд. III, гл. XXXI, стр. 540.

1804 Три тома, третий том из двух частей, т. I во втором издании (Гамбург, 1872–1894).

1805 Lassalle, System der erworbenen Rechte, Vorrede, стр. XVIII.

1806 Engels, Ludwig Feuerbach als Ausgang der classischen deutschen Philosophie, стр. 7, стр. 22.

1807 Ср. наст. соч. кн. I, гл. XIII, стр. 191–194

1808 Гегель, Verm. Schriften, т. XVI, стр. 203–218 (стр. 211).

1809 Ср. выше стр. 193

1810 Ср. наст. соч. т. VII, кн. I, гл. XVII и XVIII.

1811 Das Wesen des Christenthums (2 изд.) гл. XXI, стр. 293.

1812 Там же ср. гл. VII Тайна Троичности и Богоматери, стр. 95–109; и гл. XXV Противоречие в учении о Троичности, стр. 344–366.

1813 Там же, гл. XXII Противоречия в Откровении Бога, стр. 303–316.

1814 Собр. соч. Фейербаха (Лейпциг, Виганд, 1846) т. II Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 63, стр. 345.

1815 Engels, Ludwig Feuerbach als der Ausgang der classisch-deutschen Philosophie (написано вместе с Марксом, 1845, 2 изд. 1894) стр. 36–39, стр. 16–26.

1816 Ср. наст. соч. кн. II, гл. XXII, стр. 591–595.

1817 Собр. соч. XV. стр. 618

1818 Мои Philosophische Schriften, 4 изд. стр. 291–316.

1819 Ср. наст. соч. (юб. изд.), т. V (4 изд.), кн. III, гл. V, стр. 634–640.

1820 I. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Phil. 3 изд. 1878 (стр. 631). Ср. мою Историю новой философии юбил. изд., т. IX (2 изд.), кн. I, гл. IV, стр. 62 с – Том VIII, кн. I, гл. XI, стр. 157–161.

1821 Ср. мое соч. System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre (2-е совершенно переработанное издание, 1865, давно распродано) стр. 130–135.

1822 Там же, стр. 153–168 (Критика), стр.

165–182.

1823 Там же, стр. 135–148. Критика, стр. 148–153.

1824 Т. IX (2-е вновь обработанное и дополненное издание 1898).

1825 Hartmann, Schellings positive Philosophie (1869). Его же, Schellings philosophisches System (1897), стр. IV, прим. стр. 118–136.

1826 Philos. des Unbew. 3 изд. XIII. стр. 757–756 (стр. 753 и 756).

1827 Strauss, Die christliche Glaubenslehre, т. I, 32 Разложение и преобразование церковного учения о Троице, стр. 495–601. Приведенные Штраусом положения были взяты из сочинения Вейсе *Lie Idee der Gottheit*.

1828 Ср. наст. соч. кн. II. гл. IV, стр. 283–294.